University of St. Michael's College
3 1761 08051802 0

Revue
des sciences
ecclésiastiques.

1872

TRANSFERRED
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

UE

S

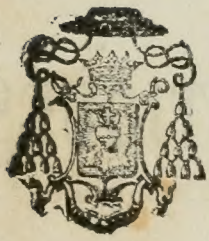
SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

TRANSFERRED
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES



IMPRIMATUR :

Atrebati, die 30 Januarii 1872.

† J.-B.-J., *Episc. Atrebatensis, Bolonien. et Audomaren.*

REVUE
DES SCIENCES
ECCLÉSIASTIQUES

RECUEIL MENSUEL

Fondé sous les auspices de Monseigneur PARISIS
et honoré d'un Bref de S. S. PIE IX.

Ubi Petrus, ibi Ecclesia.

N° 145. — Janvier 1872.

TROISIÈME SÉRIE. — TOME Ve (XXVe DE LA COLLECTION)

AMIENS
BUREAUX DE LA REVUE
CHEZ Mme Ve ROUSSEAU-LEROY
Place Saint-Denis, 32.

PARIS
CHEZ M. PUTOIS-CRETTÉ
rue de l'Abbaye-St-Germain 18.

1872

SEP 1 1 1957

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

ORIGINE DE LA JURIDICTION ÉPISCOPALE.

Deuxième article.

II.

Cependant nous voulons répandre un jour encore plus vif sur une thèse qui nous paraît d'une importance majeure. Nous interrogerons l'Église Orientale sur le point de savoir si ses traditions confirment notre doctrine.

On se rappelle que naguères le Gallicanisme agonisant affectait de paraître espérer quelque puissant secours de l'Église Orientale. Vain espoir ! Les Orientaux accoururent au contraire pour témoigner en faveur de l'infaillibilité doctrinale du Pontife romain ; et leurs dépositions n'admirent point de réplique. Nous citerons de préférence l'église d'Arménie, parce que les traditions de

cette antique église sont beaucoup moins connues que celles des autres orientaux (1).

Or, il est remarquable que les Arméniens, soit dans les écrits de leurs docteurs, soit dans leur liturgie, reviennent souvent sur le titre d'*Église-Mère* (Ecclesia mater et magistra) qui appartient à l'Église romaine. Ils aiment à confesser que le Pontife romain possède la plénitude de juridiction, et que c'est par son bon plaisir que les autres évêques sont admis au partage de sa sollicitude. Ceci bien pesé renferme un argument fort considérable. — Mais voici qui est plus explicite.

Les Arméniens vénèrent, presqu'à l'égal des écrits apostoliques, une lettre attribuée au pape saint Sylvestre, par laquelle le saint pontife, créant saint Grégoire l'illuminateur patriarche de l'Arménie, lui conférait et à ses successeurs, la faculté d'élire et d'instituer tous les évêques de ces contrées. La pièce est-elle authentique ? Les Arméniens n'en doutent point. En tout cas, elle ne saurait être rejetée du nombre des monuments ecclésiastiques du Ve siècle : « Documentum illud, dit Azarian, « in medium affertur hinc a seculo V° cum magna laude « et reverentia, et illo utuntur patres nostri, etiam in « synodis, ad compescendam exigentiam græcorum (2). » Cette remarque suffit pour mettre hors de contestation l'autorité de la pièce que les Arméniens appellent *Epistola fœderis*.

Eh bien, voici le langage tenu par saint Sylvestre, ou par le Pape qui a dicté cette lettre : « Nos autem..... « ipsum Gregorium *constitutimus*, unaque cum illo suos « etiam successores summum Armenorum omnium pon-

(1) *Ecclesiæ Armenæ traditio de Rom. Pont. primatu*, etc. Auctore Steph. Azarian. (Romæ 1870.) — Ce docte et intéressant opuscule renferme les plus riches documents sur les prérogatives du Pape.

(2) *Ibid.*, p. 61.

« tificem..... Quamobrem *ex hoc sublimi nostro mandato* « *potestas pontifici Armenorum tribuitur ligandi et sol-* « *vendi* (1). »

Donc le Pape *constitue* le patriarche ; par sa volonté, *il lui confère le pouvoir de lier et de délier.* Qu'est-ce faire autre chose, sinon de lui conférer immédiatement la juridiction épiscopale ?

Un document non moins remarquable est l'interrogatoire adressé par le pape Clément VI au patriarche d'Arménie (2). Le souverain Pontife voulait savoir au juste si, d'après la foi des Arméniens, la prédication des saints apôtres eux-mêmes fut pleinement subordonnée au pouvoir et à l'autorité de Pierre, seul investi d'une puissance sans limite : « Si credidisti, credis vel credere pa- « ratus es cum Ecclesia Armenorum.... quod omnis « potestas jurisdictionis, quam in certis terris et provin- « ciis, et diversis partibus orbis specialiter et particula- « riter habuerunt Thaddæus et ceteri apostoli, *subjecta* « *fuerit plenissime auctoritati et potestati, quam super quos-* « *cumque in Christum credentes in omnibus partibus orbis* « *B. Petrus ab ipso domino Jesu Christo accepit, et quod* « *nullus apostolus, vel quicumque alius super omnes chris-* « *tianos, nisi solus Petrus plenissimam potestatem accepit.* » Il demandait si les Arméniens reconnaissaient au pape le droit de constituer partout, selon son bon plaisir, des juges ecclésiastiques ; de les établir à titre d'ordinaires, ou comme simplement délégués ; — de créer des archevêques ou des évêques, de les transférer, ou même de les déposer, et cela en vertu de sa primauté universelle. — Certes, il est difficile d'affirmer un pareil pouvoir, sans reconnaître chez celui qui le possède la source véritable

(1) *Ibid.*, p. 62.

(2) *Ibid.*, p. 99. — Mais il faut lire ce précieux document dans Raynaldi qui le cite en entier, *ad ann.* 1351.

de l'autorité. Créer des juges, créer des évêques, créer des métropolitains, qu'est-ce donc sinon conférer volontairement et librement une juridiction qu'on peut toujours révoquer? Or, dit Azarian, le patriarche Meckitar, à qui s'adressait Clément VI, n'hésita point dans sa réponse. Sur le champ il envoya un messager pour assurer le pape de sa parfaite adhésion aux articles qui lui avaient été soumis.

Quelques années auparavant, le patriarche Grégoire écrivait en ces termes au pape Boniface VIII : « La sainte « Église Romaine, en vertu de sa primauté, institue tou- « tes les dignités, de quelque ordre qu'elles soient. *Hinc* « *sive patriarchatus cujuslibet apicem, sive metropoleon pri-* « *matus, aut episcopatuum cathedras, vel ecclesiarum cujus-* « *cumque ordinis instituit* (1)... »

Un autre patriarche écrivait plus tard à Paul V que, semblable au soleil, le Siége Apostolique est le principe et le soutien de toute la hiérarchie sacrée : « Et sicut « orbita solaris sustinet sibi impositam lucidam habita- « tionem, in qua novem chori angelorum, et omnes ani- « mæ justorum conquiescunt, *sic et vos in vestro altissimo* « *throno omnes ordines ecclesiasticos ad instar hierarchiæ cœ-* « *lestis in Ecclesia orthodoxa, a vobis dispositos et Christo* « *institutos* (2). » Vous l'entendez : le pape *dispose* lui-même les grades hiérarchiques. N'est-ce pas là conférer immédiatement la juridiction ?

Bref, voici dans quelques lignes du célèbre fondateur des Meckitaristes de Venise, le résumé clair et précis des traditions arméniennes. Le vénérable Meckitar passant chez les siens pour être profondément instruit de tout ce qui regarde leur église, son autorité nous paraît irréfragable en ce point. Donc, dans son commentaire

(1) *Ibid.*, p. 96.
(2) *Ibid.*, p. 118.

sur saint Mathieu, Meckitar explique de la sorte le *Tibi dabo claves* (1) :

« Per *tibi dabo* demonstrat (Christus) quod hunc su-
« premum Primatum non alteri dat, neque communitati,
« id est ecclesiæ, immediate et principaliter ; sed tan-
« tum Petro, *per quem prout a capite ad corpus ecclesiæ des-*
« *cendit, ad membra et ministros ecclesiæ.* »Ce qu'il explique un peu plus bas, en ajoutant :

« Et quemadmodum apostoli a Christo acceperunt
« omnem potestatem sui Apostolatus, et Petrus non modo
« potestatem apostolatus, sed et vicariatus accepit, ut
« tanquam vicarius Christi possit constituere principes in
« Ecclesia ; *ita et episcopi* qui successores sunt apostolo-
« rum, *debent accipere potestatem episcopatus a Vicario*
« *Christi mediate vel immediate*, et Romani Pontifices, qui
« sunt successores Petri, non solum episcopi sunt, sed et
« vicarii Christi et propterea habent jus constituendi
« episcopos, prout Christus constituit apostolos. »

Or, il faut observer que, dans le système opposé au nôtre, la juridiction épiscopale ne découlerait en aucune façon du souverain Pontife, pas même d'une manière *médiate* ; ce qui est le contre-pied des affirmations unanimes de l'église arménienne.

Le lecteur me dispensera, je pense, d'apporter d'autres témoignages de la foi des Orientaux.

Passons à l'église gallicane.

III.

Chose admirable ! Les Gallicans ne se doutent point que par leurs appels incessants aux traditions de l'Église de France, ils accélèrent leur propre condamnation. Na-

(1) *Ibid.*, p. 78.

guère ils en appelaient à nos antiquités et contre l'infaillibilité, et contre une morale anti-rigoriste ; ils n'ont pas tardé à voir se dresser devant eux toutes les générations passées, déposant d'une voix unanime contre le rigorisme et en faveur des divines prérogatives du Pape. Ainsi en est-il dans la question présente.

Nous avons déjà entendu Pierre d'Ailly et Gerson confesser que le Pape possède en lui-même une puissance plénière, sans limites, et qui est la source de toute juridiction ecclésiastique : *plenitudinem* FONTALEM *Episcopalis auctoritatis*. Il nous faut apporter quelques témoignages qui accusent plus directement la tradition de l'Église de France.

C'est en France, comme l'a observé Thomassin, que les Évêques ont pris l'usage de s'intituler *évêque par la grâce* ou *l'autorité du Saint-Siége*. Les évêques français croyaient donc que leur juridiction est un effet de la libre concession du Pape ; en d'autres termes, qu'elle vient du souverain Pontife.

S. Victrice de Rouen (an 404) recevait avec la plus filiale vénération les lettres du Pape S. Innocent 1er, où il était dit qu'en l'Apôtre S. Pierre l'épiscopat a pris son commencement : *Adjuvante sancto Apostolo Petro*, PER QUEM *et Apostolatus et Episcopatus in Christo cœpit exordium*.

S. Césaire d'Arles (an 513) adressait une supplique au Pape Symmaque, où se lisait en première ligne l'aveu que la juridiction épiscopale émane du St-Siége : *Sicut a persona B. Petri Apostoli Episcopatus sumit initium.....*

Un homme qui, par son humeur tant soit peu mutine vis-à-vis du St-Siége, a mérité d'être appelé *le premier gallican*, le célèbre Hincmar de Rheims, confessait que, comme évêque, il tenait la place de S. Pierre, et tenait tout de lui. Voici le début des Instructions qu'il dressait pour les Archidiacres en 877.

« B. Petrus Apostolus, *cujus vice in Ecclesia funguntur* « *Episcopi,...* cujus verbum atque exemplum secutus « sanctus Leo Papa, eum *cui suas vices commisit in partem* « *sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis*, ab indebito « appetitu præsumptionis etc... »

Le concile de Reims qui, un peu plus tard (an 900), prononça la sentence d'excommunication contre les meurtriers de l'archevêque Foulques, s'exprimait de la même façon : « In nomine Domini, et virtute Spiritus sancti, « *nec non auctoritate Episcopis* PER *beatum Petrum princi-* « *pem apostolorum divinitus collata...* »

C'est justement notre formule : *La juridiction des évêques leur vient de Dieu et du Pape.*

Qui ne sait l'immense faveur dont jouit dans notre ancienne France le *Décret* du B. Yves de Chartres? La collection de canons ecclésiastiques publiée par les soins du saint évêque fut partout reçue avec un empressement qui disait son mérite. Or, il est remarquable que des 17 parties qui forment le *Décret*, la plus longue est la cinquième, où il traite de la primauté du Pape, *de primatu Romanæ Ecclesiæ.* En outre, Yves de Chartres trouve si peu de répugnance à proclamer le fait de cette divine primauté, qu'il revient à plusieurs reprises sur les dons qui découlent de l'Église mère et maîtresse. Je n'en citerai que deux exemples. Au chap. 6, il rapporte les textes de S. Léon que nous avons déjà rapportés, les plaçant sous cette rubrique significative : *Quod Petro Dominus inter discipulos primatum contulit, ut sic ad Ecclesiam diffunderetur.* Au chap. 11, il reproduit les paroles du Pape Grégoire IV : *Romana Ecclesia ita vices suas aliis impertivit Ecclesiis, ut in partem sint vocatæ sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis.*

(1) Migne, *Patrol. lat.*, t. 125, col. 790.

Inutile de nommer S. Bernard. Sa doctrine est connue. Il enseigne comme incontestable qu'au pape il appartient de créer les évêques ou de les déposer, selon son bon plaisir dirigé par la raison, *prout ratio sibi dictaverit.* (Epist. 131, ad Mediolanen.)

Nous ne pouvons omettre le témoignage du célèbre cardinal Pierre Bertrand, évêque d'Autun, lequel avec tant de courage et de solidité défendit la liberté de la juridiction ecclésiastique contre Pierre de Cugnères, avocat du roi (1329). Voici comment s'exprimait celui que l'église gallicane regardait comme sa lumière et son principal organe : *Origo hujus* (ecclesiasticæ) *potestatis fluit a Deo immediate, videlicet à Christo tradente eam certæ personæ, scilicet Petro, pro se et suis successoribus,* A QUIBUS IN ALIOS DERIVATUR.

N'est-ce pas ce que proclamait le clergé de France, lorsque dans l'assemblée de 1626, il décrétait : « Les « évêques seront exhortés d'honorer le Saint-Siége apos- « tolique et l'Église romaine, fondée dans la promesse « ineffable de Dieu, dans le sang des apôtres et des mar- « tyrs ; *la mère des églises ;* et laquelle, pour parler avec « S. Athanase, est comme la tête sacrée par laquelle les « autres églises, *qui ne sont que ses membres,* se relèvent, « maintiennent et conservent : respecteront aussi notre « Saint-Père le Pape, chef visible de l'église universelle, « vicaire de Dieu sur terre, évêque des évêques et pa- « triarches, en un mot successeur de l'apôtre S. Pierre, « *auquel l'apostolat et l'épiscopat ont eu commencement,* et « sur lequel Jésus-Christ a fondé son église, en lui lais- « sant les clefs du ciel avec l'infaillibilité de la foi, que « l'on a vue miraculeusement durer, immuable en ses « successeurs jusqu'aujourd'hui. »

La Sorbonne, de son côté, pensait et enseignait comme les évêques. Si, durant les mauvais jours du Concile de

Bâle, elle varia dans sa doctrine, il est certain que l'ensemble de ses docteurs retint fidèlement les traditions anciennes, jusqu'à la seconde moitié du dix-septième siècle. Au dire de Gamaches, les plus illustres théologiens tiennent pour la juridiction immédiatement originaire du pape : « Clarissimi theologi sustinent episcopos, « etiamsi habeant potestatem characteris immediate à « Christo, *non tamen potestatem jurisdictionis, sed hanc po-* « *tius a Summo Pontifice accipere* (1). »

Les ouvrages de Duval, Mauclère, Coëffeteau, et tant d'autres, attestent que Gamaches disait vrai (2).

Comment les vraies traditions de notre église se sont-elles altérées au contact du Gallicanisme des deux siècles derniers? Comment la sacrée faculté a-t-elle abjuré son antique enseignement? On le devine. Toutefois Dieu a voulu que l'église de France se réveillât à temps pour infliger un sanglant démenti aux assertions impudentes du gallicanisme. Nos Conciles provinciaux, il y a vingt ans, proclamèrent par anticipation le dogme de l'infaillibilité du pape; ils proclamèrent aussi que les évêques tiennent du pape leur juridiction et leur autorité.

« Episcoporum auctoritas ex eo præcipue commenda- « tur *quod Episcopatus per apostolum Petrum in Christo*

(1) *De Sacram. ordinis*, c. 9.

(2) Les errements de la sacrée Faculté ne sauraient d'ailleurs infirmer en rien notre assertion. Les traditions de nos églises sont en effet indépendantes de l'Université de Paris, laquelle eut de fort mauvais jours, et s'égara si fort dans la voie de l'erreur qu'elle mérita d'être privée par le Pape des priviléges dont le Saint-Siége l'avait enrichie. (Voir la bulle *Circumspecta* de Clément XI, 13 mars 1716.) Nous avouons donc volontiers que la sacrée Faculté a plus d'une fois flétri *comme erronée* la doctrine que nous soutenons. Mais elle en a fait bien d'autres. N'a-t-elle pas ordonné d'enseigner que l'*autorité des curés est de droit divin?*..... Quand des curés schismatiques se prévalaient de la Sorbonne en faveur de leur prétendu *droit divin*, le cardinal de la Luzerne répondait froidement : *Tant pis pour la Sorbonne*. Nous répondons de même dans la question présente.

« *cœpit exordium* » ; disaient les Pères du concile de Toulouse (1850).

« Summus quidem Pontifex, legitimus Petri successor, « habet in universa ecclesia primatum honoris et juris- « dictionis, *ita ut ex eo tanquam e spiritualis auctoritatis « fonte omnia procedant*, et ad eum tanquam ad centrum « unitatis omnia conveniant », s'écriaient les pères du concile de Lyon (1850).

C'est ainsi que, malgré des divergences bien connues d'opinions, se rencontraient sur le terrain d'une foi commune le cardinal d'Astros et le cardinal de Bonald. L'Église de France renouait enfin les véritables traditions interrompues depuis deux siècles.

IV

Mais il est temps d'écouter la grande voix du Pontife Romain consacrant par son suffrage l'enseignement des théologiens, des pères, des docteurs et des églises particulières. Nous ne craindrons pas que l'on nous accuse de produire un témoignage intéressé. Fénelon et Bossuet ont certes fait trop bonne justice des hérétiques qui refusent d'entendre les papes prononcer sur le fait de leurs propres prérogatives, pour que nous ayions à tenir compte d'une pareille fin de non-recevoir.

Or, sur la question qui nous occupe, nous trouvons un double témoignage du Saint-Siége, car le Pontife Romain a deux moyens de décider les controverses. Tantôt il les dirime par un enseignement formel et explicite, tantôt il le fait en posant des actes qui ne sauraient s'expliquer sans cet enseignement même. Ainsi en est-il de la controverse relative à l'origine de la juridiction des évêques.

Depuis des siècles, c'est la coutume invariable du Saint-Siége de traiter la juridiction épiscopale comme une

chose qui dépend totalement de lui. Il la donne à qui ne l'avait pas, il l'augmente ou la diminue chez celui qui l'avait, il la transfère, il l'éteint à son gré ; et cela, non par le fait d'une coutume consentie par les hommes, mais en vertu de la divine primauté qu'il tient de Jésus-Christ. Pour le Pape, la juridiction épiscopale est absolument soumise aux mêmes règles que les titres bénéficiaux. Il crée les diocèses comme il érige les bénéfices; il les unit, les divise, les supprime de la même façon. Voyez, par exemple, comme il procède vis-à-vis de celui qu'il *institue* évêque. «Providemus, dit-il dans la préconisation « de l'élu, *providemus ecclesiæ* N** de Joanne, *et præficimus « eum* in patrem et pastorem ac episcopum ejusdem ec- « clesiæ, *committentes ei administrationem in spiritualibus et « temporalibus*, in nomine Patris etc.... »

Mais en vérité, cette conduite des papes ne suppose-t-elle point qu'ils se reconnaissent *les collateurs immédiats* de la juridiction épiscopale? Celui qui pourvoit d'un bénéfice, le confère sans doute immédiatement : qui le conteste ? Pourquoi donc le pape ne sera t-il point regardé comme le collateur immédiat des évêchés ? N'est-ce pas lui qui, par sa volonté, place l'élu à la tête de tel troupeau déterminé, et l'empêche d'étendre sa houlette sur d'autres brebis que les siennes ? Or, dans le langage usuel, tout cela exprime une action immédiate de l'agent. *Pourvoir*, *préposer*, *commettre* sont des termes qui signifient autre chose qu'un simple ministère. Ils indiquent clairement une véritable communication de puissance.

Au reste, les évêques comprennent si bien qu'en fait de juridiction ils doivent tout au pape, que même dans les pays où l'élection est concédée aux chapitres ou au prince, ils s'intitulent néanmoins ÉVÊQUES PAR LA GRACE DU SIÉGE APOSTOLIQUE. Jamais il n'est venu en pensée aux évêques de s'intituler évêques *par la grâce du prince*

ou du chapitre. Preuve évidente que les hommes discernent à merveille entre une simple *nomination* ou *désignation*, et l'*institution canonique* proprement dite.

Je me trompe, parmi les évêqnes Jansénistes dont le ministre Tanucci infesta le royaume de Naples, il s'en rencontra un assez osé pour rejeter son titre d'*évêque par la grâce du Saint-Siége apostoliqne* et s'intituler *évêque par la grâce du roi*. Qu'arriva-t-il ? Le malheureux évêque de Motula souleva l'indignation des Gallicans eux-mêmes. « Formule, dit M. Picot, véritablement digne d'un prélat « anglican, et conforme, dans le fond, à l'esprit de toutes « ces réformes qui ne tendaient à ravir à l'église et à « son chef leur autorité que pour la transporter à la « puissance temporelle (1). » Chose plus remarquable encore, le pape protesta énergiquement contre le téméraire novateur, lui reprochant de violer tout ensemble la dignité épiscopale et la divine primauté du Saint-Siége.

Nous voici amenés aux déclarations explicites de la chaire apostolique touchant l'origine de la juridiction des évêques. C'est le bullaire de Pie VI qui nous les fournira.

L'innovation d'Etienne Cortez, évêque de Motula, était en effet si tristement étrange que, dans un Bref où il repro-

(1) Mémoires pour servir à l'*Hist. ecclés. du XVIII*e *siècle*, ann. 1788. — Quoique le titre *Episcopus Apostolicæ sedis gratia* ne soit pas obligatoire en vertu d'une loi positive de l'Église, il est néanmoins désormais consacré par une coutume aussi ancienne qu'universelle. Le cardinal Petra affirme qu'un évêque rendrait sa foi suspecte s'il cessait de prendre ce titre, et il parle d'un évêque de Sorrente qui, en 1684, s'attira de grands désagréments pour ce fait. (*Commentaria ad constit. apost.*, t. II, p. 124.) — Les évêques jansénistes protestèrent contre ce titre que ne reconnut point *la vénérable antiquité*. Aussi Gondrin, Pavillon, Fitz-James s'intitulaient-ils tout court *évêques par la miséricorde de Dieu*. On regrette que Bossuet ait cru devoir les imiter en ne prenant pas d'autre titre, que : *évêque par la miséricorde divine*. Chose étrange ! Après avoir été introduite et popularisée surtout par des évêques français, c'est en France qu'une pareille dénomination s'est vue attaquer. C'est une mauvaise note pour les prélats gallicans, que de se trouver, sous ce rapport en compagnie de Fébronius et du régicide Grégoire.

chait à l'évêque des prévarications bien plus criantes, Pie VI ne crut pas devoir le passer sous silence. Il écrivit le 16 sept. 1788 :

« Sed silentio præterire non possumus inductam abs te « *novitatem* dum solitam inscriptionem omittis, qua pas- « sim fratres tui utuntur, sese *Apostolicæ sedis gratia* « Episcopos appellantes ; quæ quidem inscriptio ante ip- « sas reservationes invecta, et multis ante sæculis reli- « giose adhibita, *suum habet fundamentum in primatu Apos-* « *tolicæ sedis*, et in honore qui successoribus B. Petri de « latus est. Sed tu, solita formula prætermissa, magis *Regis* « *gratia Episcopus* nuncupari, teque hoc inscribere nomine « gloriaris, novo ac prorsus insueto, et minime ad epi- « scopalem dignitatem accommodato, *utpote quæ quoad* « *ordinem* IMMEDIATE *est a Deo, et* QUOAD JURISDICTIONEM « AB APOSTOLICA SEDE, exclusis laïcis potestatibus, qui- « bus jus ipsum nominandi et præsentandi non competit, « nisi accedente privilegio S. Sedis (1).

De ces paroles du Pape, il suit : 1° que le St-Siége met une grande différence entre la *nomination* et la *présentation* des évêques et l'*Institution* canonique ; — 2° que si le *pouvoir d'ordre* ou le caractère épiscopal vient *immédiatement* de Dieu, la *juridiction* dérive immédiatement du Saint-Siége. 3° enfin, que le titre *Episcopus Apostolicæ Sedis gratia* est une reconnaissance authentique de cette double vérité.

Voudrait-on infirmer l'autorité de ce Bref, en soutenant qu'après tout Pie VI s'adressait au seul évêque de Motula, et que partant sa parole ne renferme aucune force obligatoire ? Nous répondrions que les théologiens n'en jugent pas de la sorte, puisqu'ils allèguent avec une entière

(1) Le bref *Deessemus* manque dans le Bullaire de Pie VI, édit. Barberi. Mais il est donné par les auteurs les plus graves qui récemment ont écrit *de Matrimonio*, Moser, Roskovany, Agovadro, P. Martin, etc.

confiance le susdit Bref dans la grave question des empêchements dirimants du mariage. Si le Bref *Deessemus* peut trancher la difficulté sur un point, comment ne le pourrait-il pas sur un autre?

Le célèbre document qui porte pour titre *Responsio super Nunciaturis* (an. 1789) nous fournirait les mêmes conclusions que le Bref à l'Évêque de Motula. Le Pape, en effet, y démontre avec surabondance, qu'en vertu de la Primauté, il est en possession exclusive de distribuer ou de retirer la juridiction épiscopale.

Mais où Pie VI révèle le plus clairement sa pensée, c'est à mon avis, dans le Bref dogmatique *Super soliditate Petræ.* (28 nov. 1786.) Il s'agissait d'Eybel et de ses impudents propos. Dans son misérable pamphlet *Quid est papa,* le novateur avait osé demander aux Catholiques ce qu'ils trouvaient de si prodigieux dans le Pontife romain, pour l'exalter au-dessus des autres évêques du monde ; il n'avait pas rougi de traiter de fanatiques les fidèles qui confessent que le Pape est le vicaire de J. C., le prince des évêques, le chef visible de l'Église. Il s'était écrié qu'il y avait mensonge à représenter le Pape comme conférant aux évêques leur autorité, en la même façon que lui reçoit la sienne de Dieu, c'est-à-dire *immédiatement.* — Or, parmi les blasphèmes d'Eybel que Pie VI juge devoir dénoncer et foudroyer, voici celui qu'il met en première ligne : « Non ille veritus est fanaticam turbam appellare, « quam prospiciebat ad aspectum Pontificis in has voces « erupturam : *hominem eum esse, qui claves Regni cœlorum* « *cum ligandi solvendique potestate a Deo acceperit*; *cui non* « *alius Episcopus exæquari valeat*; A QUO IPSI EPISCOPI AUC- « TORITATEM RECIPIANT, QUEMADMODUM IPSE A DEO SU- « PREMAM SUAM POTESTATEM ACCEPIT. »

Donc, au jugement de Pie VI, Eybel mentait quand il traitait de fanatique l'opinion de ceux qui disent : *les*

évêques eux-mêmes reçoivent leur autorité du Pape, absolumenl comme le Pape reçoit de Dieu sa suprême puissance. Et comme le Pape reçoit *immédiatement* de Jésus-Christ le suprême Pontificat, il s'ensuit qu'on ne peut lui attribuer le pouvoir de distribuer la juridiction épiscopale, sans lui donner par là-même le droit de collation immédiate.

Mais, dit-on, le Pape ne définit point la vérité de la proposition attaquée par Eybel. — Le pape, il est vrai, ne définit point en termes explicites. Mais qui, vu le contexte, pourrait hésiter sur la valeur des termes et l'intime pensée du Pontife ? Voici d'ailleurs d'autres paroles qui font disparaître toute difficulté. Un peu plus bas, en effet, le pape, expliquant en quoi sa dignité l'emporte sur celle des autres évêques, l'attribue à la différente provenance des juridictions.

« Et sane quod suprá dictum..... tum et hac insigni « nota cernitur, quod Petri successor, hoc ipso quod in « Petri locum succedit, assignatum sibi habeat jure di- « vino Christi gregem universum, ut simul cum episcopatu « potestatem accipiat universalis regiminis : *cœteris porro « episcopis suam quique peculiarem gregis portionem, non di- « vino, sed ecclesiastico jure, non Christi ore, sed hierarchica « ordinatione assignari opus sit, ut ordinariam regiminis po- « testatem explicare in eam valeat.* »

Le doute nous semble désormais impossible. Pie VI affirme qu'à lui, pape, le sauveur Jésus a immédiatement confié son troupeau ; tandis que les autres évêques ont besoin que le pape vienne leur confier le leur. N'est-ce pas dire en termes équivalents, que la juridiction épiscopale dérive immediatement du Pontife romain ?

Arrêtons-nous : le suffrage du Saint-Siége nous paraît être acquis à notre thèse. Je sais bien qu'un des plus illustres prédécesseurs de Pie VI, le savant Benoît XIV, se contentait de dire en faveur de notre doctrine, qu'elle

est tout à la fois plus conforme à l'autorité et à la raison, *rationi et auctoritati conformior* (1).

C'était beaucoup, mais aujourd'hui, après les brefs de Pie VI, le théologien ne doit-il pas articuler une note plus affirmative ?

Au surplus, il est une observation que je dois faire, avant de passer à un autre ordre de preuves. La tradition est si bien établie dans notre sens, que les adversaires sont toujours obligés de le reconnaître. Deux exemples me suffiront.

Qui soutient la thèse Gallicane avec plus de vigueur que Noël Alexandre ? Et pourtant, Noël Alexandre se trouve réduit à l'aveu qu'on va lire. « Jure merito dici « possunt (episcopi) Petri successores, quia unus Pe- « trus habuit auctoritatem ordinariam, cui succederetur, « *et ad quam omnium prælatorum auctoritas ordinem diceret*, UT AD PRINCIPALEM AC FONTALEM (2). »

Qui attaqua plus vivement que Fébronius la doctrine de la juridiction immédiatement originaire du pape ? Et pourtant, lorsque Fébronius voulut faire la paix avec Dieu, sa première parole fut celle de saint Optat de Milève : « Profiteor et agnosco... *Petrum claves regni cœlorum* COMMUNICANDAS CŒTERIS SOLUM ACCEPISSE. »

Tant est puissante la force de la vérité : *ut vincas cum judicaris !*

H. MONTROUZIER, S. J.

(1) *De Synodo*, l. 1, c. 4, n° 2.

(2) *Hist. ecclesias.*, sect. 1, dissert. 4, *De Primatu pont.*, § 4, obj. 3. — Noël Alexandre rapporte de très-bonne grâce les textes de Gerson qu'on a vus plus haut, sans paraître se douter qu'il prononce contre lui-même.

UN PHILOSOPHE SOCRATIQUE.

DEUXIÈME LETTRE A M. L'ABBÉ DELEAU,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE.

I.

Mon cher ami,

Vous savez ce qui m'advint un jour, dans mes recherches d'étudiant, à la belle et fameuse bibliothèque de la *Minerve*. Je voulais lire je ne sais plus quel dialogue de Platon, et je poursuivais inutilement à travers les pages de ces catalogues in-folio que vous connaissez, le nom du *divin* philosophe dont Socrate fut le maître, et Aristote le disciple. A bout de patience, et singulièrement surpris de ne point le rencontrer en cette immense assemblée de sages, j'interroge un des théologiens qui président à la bibliothèque, assis dans de hautes chaires à dossiers et à dais, comme dut être celle de leur ancêtre saint Thomas. « J'en suis « certain, une si grande ombre habite vos Champs-Élysées; mais où se cache-t-elle ? » — « Où la cherchez-« vous donc ? » — « Parmi les philosophes. » — « Mais « quoi ! Platon peut-il être là ? Voyez au catalogue des

« littérateurs et des poètes. » Hélas ! je l'y trouvai et je me sentis, tout au fond de l'âme, un peu humilié pour ce pauvre Platon. Car, en y réfléchissant bien, il me fallut avouer qu'un jugement si sévère n'était pas sans quelques motifs. Dans une bibliothèque dirigée par les disciples et continuateurs d'Albert-le-Grand, du Docteur angélique, de Cajetan et de Goudin; en face de ce fier distique dont le cardinal Jérôme Casanate a entouré le médaillon de saint Thomas, pour apprendre aux visiteurs futurs qu'en vain ils liraient tous les livres du monde, s'ils ne lisaient la *Somme*, et que la *Somme* seule suffit : comment l'idéologie de Platon pourrait-elle prendre le nom de métaphysique ? Comment sa théorie de la préexistence des âmes et de la réminiscence s'appellerait-elle psychologie ? Comment enfin ses rêveries sur la nature de l'homme, semblable à une barque montée par l'intelligence, pilote en chef, et par deux ou trois autres âmes, passeraient-elles pour une anthropologie sérieuse, à la fois expérimentale et rationnelle ?

Aussi, mon cher ami, si c'était là tout Platon, et que son maître Socrate ne fût rien de plus, je souscrirais pleinement à leur déchéance du rang des philosophes. Moi-même je classerais le *Gorgias* et le *Phédon* parmi les fictions des poètes; il ne tiendrait pas à moi que toutes les bibliothèques du monde n'imitassent la *Minerve*. Mais l'amour passionné du vrai et du beau ; mais le goût des réalités infinies et éternelles ; mais la méthode mystique jointe à la discussion logique ; et celle-ci toujours élevée, noble mélange de bon sens, de finesse et d'art littéraire, n'est-ce pas aussi de la philosophie ? Si dévoué que je sois d'esprit aux doctrines d'Aristote, je ne puis me défendre d'adhérer de cœur aux contemplations de Socrate. Saint Thomas d'Aquin ne fait que grandir à mes yeux quand il revêt des formes de la poésie le fond sacré du dogme chrétien. Et pour tout dire en un mot, j'appelle de mes

vœux les plus ardents le jour où la Providence nous donnera un homme assez théologien pour comprendre parfaitement la *Somme*, assez contemplatif pour en éprouver d'abord et puis nous en communiquer la vertu morale ; assez poète pour en faire resplendir les incomparables beautés ; assez grand enfin pour achever l'œuvre commencée par Dante, en sa divine *Comédie;* par le docteur de Sorbonne Louis Bail, en sa *Théologie et Philosophie affective* ; par saint François de Sales, dans son traité de l'*Amour de Dieu* ; et par Bossuet, dans plusieurs de ses *élévations, méditations et discours.*

Ne craignez point que cet homme, si jamais il nous est accordé, veuille supprimer la dialectique, fermer nos écoles, et bannir loin du monde les commentateurs exacts, positifs, austères, de cette admirable philosophie scolastique dont il serait l'Homère et le Platon. A Dieu ne plaise qu'une seule intelligence soit privée du droit de connaître la vérité sous l'aspect qui lui convient davantage ; que l'on détruise un seul des monuments ou la moindre partie des institutions utiles au développement de la science ; ni surtout que l'on abandonne, dans l'instruction philosophique de la jeunesse, la méthode rigoureuse et didactique si bien tracée par Aristote. Je désire seulement qu'on y joigne l'éducation du cœur, la méthode morale, et, si vous me permettez ce mot, la contemplation esthétique de la vérité. Mais au dehors de l'école, dans les entretiens familiers du maître et du disciple, dans les revues et dans les livres, dans les associations et académies littéraires que les plus grands saints, par exemple saint François de Sales, n'ont pas dédaigné de fonder et d'encourager, le procédé socratique me paraît d'une extrême importance. Vulgariser Aristote, saint Thomas et Suarez ; *platoniser*, quant à la forme, leurs sublimes théories, et réaliser ainsi l'alliance nécessaire du vrai et du beau, de la science et de

l'amour, telle est peut-être la mission de notre temps et tel sera, je l'espère, le triomphe de nos successeurs.

J'en suis assuré, tous ceux de nos amis qui entreprendront ce travail trouveront un sincère allié dans M. Ch. Charaux (1), et un puissant moyen d'action dans le *socratisme* chrétien dont il est le promoteur. Rien n'est si opposé à sa modestie, à son bon vouloir et à sa belle intelligence, que la prétention d'innover, ou même de ressusciter les thèses fort contestables de Platon. Le fond de sa doctrine est le pur spiritualisme catholique ; et si vous pouvez y noter quelques rares vestiges des systèmes de Descartes ou de Malebranche, vous remarquerez aussitôt qu'ils n'ont pas eu d'influence sur l'ensemble de l'œuvre, et qu'ils ne l'empêchent nullement d'être un cadre excellent pour renfermer, exposer et mettre en lumière la philosophie de saint Thomas.

D'un seul livre ne prépare-t-on pas différents exemplaires, celui-ci très-simple, comme il convient à un manuel d'étudiant ; celui-là plus agréable et illustré pour l'enfance ; cet autre enfin splendidement édité et relié pour les artistes et pour les frivoles lecteurs du monde ? Pure question de forme, dira quelqu'un, et dont on ne doit point se mettre en peine. Ah ! mon cher ami, souvent la vérité n'a besoin, pour plaire et pour vaincre, que de ces richesses extérieures, que de ces gracieuses apparences ; et s'il les lui faut, comme sur le théâtre antique il fallait des joueurs de flûte aux poèmes de Sophocle et d'Eschyle, aurions-nous le courage cruel de les lui refuser ? S'il s'agissait de soutenir, en thèse absolue, que cette union du sentiment moral et de la beauté littéraire à la saine doctrine constitue un progrès véritable en philosophie, on devrait sans doute tenir compte de l'opinion qui mesure la perfection des œuvres d'esprit à leur

(1) Depuis ma dernière lettre, M. Charaux a été appelé à la chaire de philosophie de la faculté des lettres de Grenoble.

dégagement plus ou moins complet des formes sensibles ; on se demanderait si la métaphysique ne gagne pas à s'élever autant que possible au-dessus des brillantes mais peu solides créations de l'imagination ; ou bien plutôt si l'élégance de l'expression et les charmes du style ne sont point toujours des qualités excellentes, même dans les discours d'un sage.

Mais, nous n'avons que faire ici de ces considérations générales. Pratiquement, nous vivons au milieu d'une société trés-avide de sensations, plus accessible à l'éclat extérieur qu'à la justesse des idées, très-opposée enfin aux vérités fondamentales dont elle a pourtant le plus pressant besoin. Socrate et Platon, christianisés comme le fut Aristote, ne nous seront donc point d'un médiocre secours.

« Gardons-nous, dit fort justement M. Charaux, d'imposer à tous les esprits une marche et une méthode identiques. Nous le pourrions, s'il s'agissait d'une science exacte ou d'une science de la nature; à la connaissance des pures abstractions ou à celle d'un monde sans liberté, l'intelligence suffit. Encore faut-il que le désir l'aiguillonne, que la volonté l'applique et la maintienne. Mais pour acquérir et conserver les vérités morales qui sont le bien et l'objet de l'âme entière, ce n'est pas trop de tous les pouvoirs de l'âme. Il faut que chacun de nous ait le droit de choisir, entre les voies ouvertes devant lui, celle qui convient mieux à sa nature et à son caractère. L'uniformité ici serait la stérilité. On ne refait pas l'œuvre que Dieu a pensée dans sa sagesse et accomplie dans sa toute-puissance. Ce n'est pas à nous qu'il appartient de lui demander pourquoi il exige des uns plus de pensée, des autres plus d'amour ou d'action. Nous pouvons ignorer les secrets de sa Providence ; mais si les causes nous échappent, les faits parlent d'eux-mêmes. Il faut bien voir que chacun ici-bas a sa manière d'arriver à Dieu, et, par lui, à toutes les vérités qui dépendent de cette

vérité suprême..... S'il a tourné le regard de notre âme vers les splendeurs de ce magnifique univers, découvrons-le, confessons-le dans les œuvres de ses mains. S'il a fait notre regard plus ouvert aux ravissantes beautés du monde intérieur, plus fort pour les contempler, admirons-le dans ces pensées et ces principes, immuables comme lui, seuls capables de nourrir notre intelligence, à laquelle ils communiquent quelque chose de leur force invincible et de leur jeunesse éternelle. Notre cœur est-il naturellement pur, simple, aimant ? Laissons notre cœur puiser à la source même des chastes délices, et mieux aimer pour mériter de mieux entendre. Sommes-nous faits, au contraire, pour l'âpre et viril travail de la pensée ? Pensons, élançons-nous de vérités en vérités, joignons les jugements aux jugements, les jugements à leurs principes, et nous trouverons au terme de nos efforts la Vérité suprême, l'éternelle substance de tous les principes. Est-ce le besoin d'agir et de produire qui nous sollicite et nous presse ? Agissons, pratiquons la justice, et nous trouverons la vérité. Multiplions les œuvres du bien, et le Bien lui-même sera notre récompense (1). »

Les siècles et les peuples, mon cher ami, ont pareillement leurs dons, leurs aptitudes et leurs infirmités propres. Le moyen-âge ne reviendra pas ; l'université de Paris ne retrouvera ni ses *lecteurs*, ni ses écoliers d'autrefois ; l'art d'écrire a changé comme celui de combattre ; et pour dissiper les ténèbres de l'heure présente, ce n'est point trop d'unir au flambeau sacré de la foi toutes les lumières de la raison, d'où qu'elles viennent et quelles que soient les mains qui les portent.

(1) *Principes de philosophie morale*, p. 101-103.

II.

Xénophon et Platon, dans l'antiquité, ont retracé de deux manières différentes le portrait de Socrate. Les modernes ont encore augmenté cette variété d'images, et l'on en peuplerait maintenant une galerie tout entière. M. Charaux lui-même, usant du droit commun, esquisse peu à peu dans ses livres la grave et délicate figure de son maître. Je ne vous promets pas, mon cher ami, qu'une fois achevé, ce tableau ne ressemblera pas plus au peintre qu'au modèle. La distance, l'obscurité, et aussi le naturel penchant que nous avons à dessiner les autres d'après notre physionomie personnelle, justifie pleinement ici la liberté du pinceau. « Socrate n'était point ce que vous dites : tel ne fut jamais son langage. — Ce que Socrate était, les érudits ne l'ont pas, jusqu'aujourd'hui, montré bien clairement. On a toujours, même après leurs consciencieux travaux, le droit de choisir entre le Socrate de Platon et celui de Xénophon, de jeter un regard furtif sur le Socrate d'Aristophane. Oublie-t-on d'ailleurs que, depuis plus de deux mille ans, Socrate a beaucoup appris, et que ses idées ont dû se modifier à la lumière des idées modernes, dans le commerce assidu des savants et des philosophes ? Bref, je prétends que mon Socrate en vaut bien un autre : j'essaierai sans doute de le faire voir un jour. Avis à qui s'aviserait de contredire ou de calomnier mon personnage. Je joindrais, pour le réduire au silence, à des témoignages décisifs, à des preuves sans réplique, une exposition claire et familière de la philosophie allemande, celle-là même qui a précédé et préparé, par ses extravagances, le matérialisme contemporain. Je me fais fort de prouver qu'il n'en est point de plus précise, de plus conforme au bon sens, à ce point que Socrate lui-même,

s'il eût vécu de nos jours, l'aurait embrassée, à supposer qu'il l'eût comprise. — Laquelle, je vous prie, celle de Fichte, ou la première de Schelling, ou celle de Hégel, ou la deuxième de Schelling ? — Je ne sais, mais qu'importe ? Réduites à cette quintessence, toutes les abstractions se ressemblent comme la nuit ressemble à la nuit, comme les ténèbres se confondent avec les ténébres (1). » A cette fine et mordante raillerie, pareille à une épée à deux tranchants qui frappe ensemble les critiques vaniteux du jour et les incomparables sophistes de l'Allemagne, ne reconnaissez-vous point Socrate en personne, idéalisé, je le veux bien, mais beaucoup plus authentique et plus sincère que celui des *préfaces* à Platon ou des *mémoires* couronnés par l'Académie ? Veuillez donc l'entendre sur son propre compte. Nulle source d'informations n'est préférable à ses confidences.

SOCRATE. — « S'il ne s'agit, Mercure, que des éléments de la sagesse, nous pourrons, j'y consens, les étudier ensemble ; mais pour la doctrine, je serais, je le déclare, fort en peine de vous l'enseigner.

MERCURE. — « Il vous plaît à dire, Socrate ; et à qui ferez-vous croire que Socrate ne sait pas toute philosophie ?

SOCRATE. — « Si Socrate avait donné au monde une philosophie complète, Socrate aurait pour ennemis tous ceux qui prétendent (et ils sont nombreux), avoir découvert et tenir en leurs mains toute la vérité. Pour un disciple d'un dévouement douteux, il aurait dix adversaires acharnés à le combattre. S'il a gardé tant d'amis, Mercure, c'est qu'il ne fait obstacle à personne ; et si on le consulte, c'est qu'il a déclaré ne rien savoir et vouloir rester dans son ignorance.

MERCURE. — « Vous m'étonnez, Socrate, mais ne me

(1) *Philosophes et savants*, préface, page 6-7.

découragez point. La voix publique vous proclame le plus grand des philosophes ; il me suffit, j'en crois son témoignage. Vous aimez d'ailleurs à railler, et à vous jouer; je le sais et je ne m'y laisserai point surprendre. Niez donc et raillez tant qu'il vous plaira, mais enseignez-moi la sagesse.

SOCRATE. — « Puisque je ne puis, Mercure, vous convaincre de mon ignorance, j'essaierai de vous satisfaire, et si je ne sais pas les choses que vous demandez, nous les chercherons ensemble. Prenez-moi pour un guide, non pour un maître.

MERCURE. — « Guide ou maître, il n'importe. Vous consentez à m'instruire, je n'en demande pas davantage (1). »

Telle est, mon cher ami, la modestie et la simplicité de Socrate, surtout depuis qu'il est chrétien. Il sait que la sagesse humaine, aussi bien que notre substance même, n'est rien en présence de la sagesse et de l'essence divines, Et il se tient dans une religieuse réserve qui lui méritera la lumière d'en haut et lui conciliera le cœur de ses disciples. Il n'ira pas, comme ces insupportables rénovateurs de toute chose et de toute science, annoncer à l'univers qu'il va l'inonder enfin de raison *pure* ou de clarté *positive*. « Nous savions notre ignorance, dit-il à Platon, et, pour ma part, je n'ai point cessé, sur la terre, de la reconnaître et de la publier. Or, est-il un seul de ces philosophes épris de leurs abstractions, un seul de ces réformateurs de l'âme et du monde, qui, à défaut d'autre mérite, ait eu du moins ce courage et cette sincérité ? Nommez-le, s'il existe ; nommez-le, Platon, que je lui cède aussitôt l'honneur du premier rang. » Sans doute cette conversation se tenait dans les limbes où l'histoire de l'Église et la renommée de nos grands et saints philosophes, d'Albert de Cologne, de Thomas d'Aquin, de Cajetan et de Suarez, n'avaient pas

1) *Philosophes et savants*, p. 17-19.

encore pénétré ; car, Platon répond à son maître : « Gardez-le, Socrate ; et s'il appartient, comme j'en suis assuré, au philosophe qui croit à la vérité et avoue son impuissance de savoir toute la vérité, qui ne confond pas les mots et les choses, les réalités et les abstractions, l'univers et son auteur, l'ordre éternel du monde et les systèmes éphémères qui le diminuent ou le défigurent, qui n'égale point sa courte et mobile pensée à la sagesse immuable et infinie ; si le premier rang, dis-je, appartient à celui-là dans l'estime des hommes et dans leur mémoire, vous l'aurez longtemps, Socrate..... Vous l'aurez toujours (1). »

Socrate n'a point de système à défendre, « car, grâces aux Dieux, il n'en a jamais inventé (2); — seul, dans l'antiquité, il a dédaigné la chimère du savoir universel. Il a résisté à cette tentation d'expliquer, par de creuses formules et des abstractions enchaînées avec plus ou moins d'art, l'énigme de l'univers. Il n'a pas trouvé, parmi les penseurs modernes, un seul imitateur de sa réserve et de sa sagesse (3). » Ah ! si le « mortel ennemi des sophistes, le sage qu'on célèbre et qu'on n'imite guère, si Socrate était revenu sur la terre dans la première moitié de ce siècle, il aurait trouvé dans notre Europe, mais surtout en Italie et en Allemagne, bien des docteurs pour guérir son ignorance. On lui aurait enseigné sur la nature de l'homme et sur celle de l'univers, sur l'origine et la fin des choses, les solutions les plus opposées et toutefois les plus solidement établies, au dire de ceux qui les ont inventées. Pour une explication qu'il demandait, on lui en aurait donné dix qu'il ne demandait pas, et qui l'auraient jeté dans un cruel embarras..... Mais fuyant ces prétendus novateurs dont il aurait sans peine nommé les ancêtres, il aurait, en le mo-

(1) *Philosophes et savants*, p. 126.
(2) *Ibid.*, p. 138.
(3) *La Philosophie et le Concile*, lettre 4e, p. 84.

difiant un peu, répété son adage ordinaire : Tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien ; tout ce que je vois, c'est que je ne vois rien (1). »

III.

Il ne manquera pas, mon cher ami, d'esprits fâcheux qui penseront que je viens de transcrire votre condamnation et la mienne, et celle de tous les défenseurs de la philosophie scolastique. Ne sommes-nous pas, en effet, très-partisans d'un système, tout prêts à expliquer le monde entier par les formules d'Aristote et par les théories de saint Thomas ? Qu'avons-nous de commun avec le modeste et sceptique Socrate ?

Nous avons premièrement la même aversion qu'il a eue pour les nouveautés doctrinales, pour l'orgueilleuse et ridicule prétention de tout savoir, de tout comprendre, même dans le seul ordre naturel ; et loin d'ambitionner le titre et la vogue des inventeurs, nous avons le courage de remonter six siècles à la rencontre de la vérité traditionnelle, au milieu d'un concert très-ardent de railleries cartésiennes et de sifflets luthériens, calvinistes et rabelaisiens. Nous avons la patience d'être accusés d'esclavage intellectuel sous le joug du « *Magister dixit ;* » de foi naïve et crédule à l'ancienne physique, que sais-je ? au mouvement du soleil autour de la terre, à l'existence des quatre éléments, et à l'horreur de la nature pour le vide, jusqu'à trente-deux pieds ! Socrate n'a pas eu plus d'abnégation.

Je trouve à l'instant même, dans le *Correspondant* du 25 novembre 1871, une occasion nouvelle de faire acte de cette vertu, et vous partagerez, mon cher ami, cette heureuse

(1) *Ibid*, lettre 3e, p. 45-47.

fortune avec moi. Voici comme nos maîtres et votre philosophie sont jugés par un rédacteur de la célèbre Revue : « *Réaction* contre les abus de la pensée cartésienne, la scolastique, à son tour, renaît au sein des maisons ecclésiastiques. L'*empirisme* spiritualisé du savant P. Liberatore et de feu Tongiorgi, règne sur plusieurs écoles, et le Collége Romain *semble* s'y rattacher de plus. Dans le midi de l'Italie, domine l'enseignement *analogue* de M. Sanseverino. Sans contredit, ces superbes et fortes constructions, ces merveilleux *agencements* de la scolastique présentent un immense *intérêt* à qui les examine de près ; mais son langage technique, son dictionnaire et ses *axiomes à part,* en écarteraient inévitablement les esprits qui manquent ou d'ardeur ou de temps. Si la philosophie scolastique a le précieux mérite de vous familiariser avec le vocabulaire des anciens maîtres de la théologie, elle a le *grave inconvénient d'être peu favorable au progrès, et de résister, par les mots même, au mouvement de la science contemporaine.* Défaire et refaire, démonter et remonter ces *échafaudages si compliqués* du vieil Aristotélisme, ces *machines enchevêtrées* par le travail des siècles, c'est une *occupation méritoire*, mais qui n'a pas *chance* d'attirer l'attention de la société. Aussi, en France, semble-t-il s'établir une sorte de compromis, et le manuel de M. Manier, supérieur de Saint-Sulpice de Reims, qui est suivi par le *plus grand nombre* de nos séminaires, en est la plus fidèle et la plus belle expression. Le cartésianisme est donc toujours vivant, et dans l'Église, et dans l'Université et dans le monde. Il se glisse à travers les mailles de la néo-scolastique, quoi qu'elle fasse (1). »

Heureusement, le Saint-Siége apprécie autrement notre doctrine, et Socrate est trop sage pour voir en nous des em-

(1) *Le Correspondant*, 25 novembre 1871. — *A travers le monde cartésien*, par E. A. Blampignon, p. 728.

piristes réagissant contre le spiritualisme exagéré de Descartes ; gens intéressants peut-être, mais bâtissant sur des axiomes à part ; adversaires du progrès auquel nous résistons par les mots mêmes ; défenseurs d'un système embarrassé et qui n'a pas d'avenir ; incapables enfin d'opposer une digue, car nous sommes en minorité, au torrent du cartésianisme. Mais la *société* croit volontiers l'absurde, elle croira probablement cela, nous devons nous y résigner joyeusement, car au moins c'est un vrai moyen de nous séparer des sophistes anciens et modernes, et d'échapper ainsi à la juste haine de Socrate.

D'ailleurs, il le sait, nous tenons à une doctrine qui n'est aucunement systématique, encore qu'elle soit fort logique ; à une doctrine qui n'est nullement arbitraire, mais fondée sur l'expérience des faits et sur la nécessité des principes, intimement unie à la théologie et au catéchisme catholiques, auxquels elle a fourni plus d'un concept essentiel, comme celui de la nature et de la personne, de la matière et de la forme dans les sacrements, des vertus cardinales, de la liberté et du mérite ; en sorte que la philosophie du moyen-âge est devenue pour ainsi dire un *fait dogmatique* par ses relations profondes avec le dogme lui-même. Or, dès que la vérité se présente sous de pareilles garanties, Socrate l'accueille avec enthousiasme et il la défend jusqu'à la ciguë. Pour lui, comme pour nous, le doute universel ou systématique est une imposture, quand il n'est pas une folie. Ah ! si réellement il n'eût rien vu, si son adage favori n'eût pas simplement signifié que la science et le regard de l'homme, comparés au regard et à la science de Dieu, ne sont que ténèbres et aveuglement, de quel front eût-il pu combattre les sophistes et avec quelles armes les eût il vaincus ? Est-ce que, parmi ces faux sages, il n'y avait pas, et en grand nombre, d'obstinés douteurs et de stériles éclectiques ?

Si donc le socratisme est défiant, c'est à l'endroit des hypothèses ; s'il est moqueur, c'est pour les chimères que l'on bâtit en Espagne. Il croit que le pire sophiste est celui qui n'admet rien, ou qui admet tout sans contrôle. Il semble parfois se refuser aux discussions subtiles, longues et approfondies : c'est qu'il craint d'y perdre la lumière de l'évidence, et le fil d'une dialectique inflexible. En réalité, il ne doute ni de l'efficacité des principes, ni de la force du raisonnement, ni de la possibilité d'une philosophie solide et complète. Nous avons le Socrate de Platon; qui prouvera que nous n'avons pas celui d'Aristote, et que la véritable pensée du maître ne s'est pas conservée tout entière dans les traditions du Lycée, comme sa méthode de conversation et « d'accouchement des esprits » est restée le partage de l'Académie ? Vous verrez plus tard, mon cher ami, que ma conjecture n'est pas sans fondement et qu'elle est partagée par M. Charaux. En attendant, je me refuse totalement à voir un sceptique dans son Socrate. « Je consens, lui fait-il dire, qu'on imagine, pour expliquer l'origine et la fin des choses, l'ordre et l'harmonie de l'univers, de vastes systèmes qui font honneur à l'esprit de l'homme et à son génie. Ce que je ne puis souffrir, c'est qu'on donne, avec une orgueilleuse confiance, ces constructions éphémères, ces explications provisoires, pour le dernier mot de la science et de la vérité ; c'est qu'on réclame pour soi-même et pour son génie l'hommage qu'on refuse à l'auteur de tant de merveilles ; c'est qu'on perde un temps précieux à découvrir et à concevoir, dans le monde extérieur, l'ordre qu'on oublie d'établir en soi par le bien et la vertu » (1).

Mais, s'il déteste cette vanité pernicieuse des faux savants, il espère et il réclame ardemment de la divine providence une reconstruction plus solide, plus large et définitive du temple élevé par A. de Humboldt, mais non

(1) *Philosophes et savants*, p. 109.

dédié, hélas ! à la seule majesté qui puisse en assurer la durée et en remplir l'immensité. « De l'univers qu'il prétendait renfermer dans son enceinte, la plus belle moitié lui avait échappé. Et comment le monde moral aurait-il pu tenir dans des limites trop étroites déjà pour le monde matériel ? Il nous faut un autre *Cosmos*, et l'heure est venue de l'édifier. Il nous le faut digne de la science vraie et complète qui en pose les fondements, de la sagesse qui en cherchera l'idéal divin dans le secret de notre âme, de Dieu qui en gardera le sanctuaire. Dans le temple élevé à la nature sans Dieu par une science sans sagesse, la plupart ne vont chercher que la stérile satisfaction d'une vaine curiosité ; ils admirent et ils passent. Il en sera tout autrement du temple de la vraie philosophie qui sera aussi celui de la science parfaite et de la divine religion. Dans cette enceinte du vrai *Cosmos*, où les deux mondes, matériel et moral, retrouveront, avec leur unité, leur grandeur et leur splendeur, sous la douce influence d'une lumière et d'une beauté ineffables, les cœurs s'uniront et s'élèveront, les intelligences seront fortifiées, la volonté plus droite et plus parfaite fera la vie plus heureuse. Est-ce là encore un de ces rêves dont la douce illusion nous dérobe pour un instant le spectacle de cruelles réalités ? Je ne le crois pas, répond M. Charaux, et mon espoir se fonde, non plus seulement sur les signes précurseurs dont je parlais dans ma première lettre (à Mgr Mermillod,) mais sur la grandeur de nos expiations et la durée de nos épreuves. J'entrevois ce que pourront, dans un prochain avenir, les cœurs détachés de leurs vaines idoles, les âmes retrempées par la souffrance, les intelligences délivrées de leurs ténèbres » (1).

(1) *La Philosophie et le Concile*, lettre 8e, p. 26.

IV.

Grâce à Dieu, nous savons, mon cher ami, que le plan de cette nécessaire et magnifique reconstruction existe, et qu'il ne sera pas besoin d'élargir beaucoup les bases jetées par les philosophes chrétiens du moyen-âge. Les pagodes modernes qui ont voulu remplacer cette basilique tombent en ruine de toutes parts; la physique et l'astronomie de Descartes, l'épicuréisme de Gassendi, l'ontologisme de Malebranche, ont disparu avec les systèmes de Condillac, des Écossais, des éclectiques et du traditionalisme. Les matériaux extraits de leurs mines et taillés par les sciences naturelles ont une aptitude frappante à entrer dans l'édifice qu'éleva saint Thomas et qui est seul debout avec l'Église catholique. De tous côtés il nous viendra des ouvriers de bonne volonté et de grands talents que la voix du Saint-Siége réunira dans un seul et fraternel dessein. Et tandis que les bras puissants et nerveux comme les vôtres mettront en place les blocs de granit dont se bâtissent les arceaux et les colonnes, d'autres mains ingénieuses et artistiques sculpteront, peindront, tapisseront le sanctuaire et graveront, sur le frontispice du temple, une solennelle dédicace au Seigneur de toutes les sciences.

En attendant, continuons avec ardeur les études diverses qui nous prépareront à cette œuvre commune. Qu'Aristote rassemble toujours les livres et les commentaires des philosophes; qu'il multiplie ses observations minutieuses sur tous les points du devoir humain. Socrate, qui n'est point un grand liseur, fera bonne provision de réflexions fines, de paroles lumineuses et incisives, de sentiments délicats et profonds. « J'ai acheté, lui dit Mercure devenu son disciple, j'ai acheté, par ordre d'Aristote, plusieurs de ces traités, de ces *travaux*, comme ils les appellent,

moins qu'il ne désirait (car le prix en est fort élevé), assez toutefois pour vous instruire. Il vous les communiquera, selon toute apparence, quand il aura satisfait cette soif de lire qui le tourmente et que je ne partage guère.

SOCRATE. — « Peut-être, Mercure, m'en tiendrai-je à son jugement qui m'inspire une extrême confiance, car notre ami ne conclut jamais qu'après une exacte analyse, après une étude attentive des moindres détails. J'aime mieux, pour ma part, interroger les hommes que lire leurs écrits. Ce que ceux-ci dissimulent, la conversation, conduite avec art, le découvre presque toujours. Il m'arrive rarement, comme à vous, de m'appliquer à la lecture; mais ce n'est pas, je crois, pour les mêmes causes. Laissons donc pour un instant ces livres que j'ignore et que vous semblez connaître assez mal » (1).

C'est qu'en effet l'érudition n'est pas la science, la curiosité n'est pas la philosophie, la critique n'est pas la sagesse. Dans un maître surtout, ces qualités sont très-insuffisantes et souvent dangereuses ; j'aimerais mieux, je crois, exposer l'esprit de la jeunesse chrétienne au souffle du cartésianisme pur qu'aux énervantes influences d'une doctrine apparemment très-pieuse, comme l'on en peut rencontrer, mais incertaine, éclectique, évitant de s'accentuer jamais par une affirmation nette et précise. Aussi ai-je lu avec bonheur cette confession de M. Charaux : « J'ai été longtemps le jouet d'une illusion surprenante; et plusieurs, qui n'en ont rien dit, ont dû passer par la même erreur. Je voyais les philosophes illustres, ceux qu'on plaçait au premier rang, et, avec eux, nos littérateurs les plus distingués, tous ceux que le monde et les écoles admiraient comme des modèles, saluaient comme des maîtres, je les voyais occupés sans relâche, dans les livres, les revues, les

(1) *Philosophes et savants*, p. 67.

journaux, les cours publics, à une tâche qui me parut d'abord aussi sérieuse que méritoire. Ils jugeaient, analysaient, critiquaient tous les penseurs, et tous les écrivains des siècles passés, prononçaient sur les systèmes, les théories, les moindres opinions, sur la valeur des hommes et des livres, avec la précision la plus touchante, avec l'assurance la plus imperturbable. On eût dit d'une cour suprême dont les sentences sans appel décidaient pour jamais des questions longtemps débattues.

« Il me parut d'abord qu'une telle confiance ne pouvait venir que d'une foi profonde, et que ces grands juges de la vérité possédaient sans la moindre exception toute science et toute vérité. Où, et comment cette génération fortunée avait-elle découvert le précieux trésor, si bien caché jusque-là? J'oubliai de m'en enquérir, et en vérité j'eus grand tort. Avions-nous d'ailleurs le loisir de la recherche, la vélléité du soupçon ? Caressés par ces voix harmonieuses, courbés sous ces fronts majestueux, suspendus à ces lèvres d'où tombaient des paroles si persuasives, nous n'avions garde de supposer que sous ce ferme langage se cachât la plus légère hésitation, la moindre défaillance de pensée ou d'autorité.

« Que si ces solennels arrêts n'étaient pas d'accord avec nos plus chères croyances, notre âme se troublait sans que notre cœur pût se défendre de ces enchanteurs, et nous en venions presque à regretter que le christianisme fût venu dix-huit siècles trop tôt, avant cette ère de science accomplie, de vérité sans voile, de pure et sereine lumière.

« Je m'étonne que mon illusion ait pu durer si longtemps, que mon âme se soit troublée pour de si frivoles apparences, que j'aie pu méconnaître à ce point la vraie nature de l'esprit humain, et oublier aussi complètement les enseignements de l'histoire.

« Où donc avais-je appris que l'âme nourrie de princi-

pes certains aspire après la vaine pâture des opinions douteuses ; que, peu satisfaite du bonheur de porter en elle et de posséder la vérité, il lui faut le mince plaisir de la critique, la recherche curieuse des petites choses et des moindres faits ? Dans quelles annales et dans quelle histoire avais-je lu que le règne de la critique est celui de la foi et des grandes pensées ? Ne savais-je pas, au contraire, qu'aux époques fortunées où la foule et les écrivains n'ont pour ainsi dire qu'une même âme, où ceux qui écrivent et ceux qui lisent, pénétrés des mêmes vérités, sont dignes de se parler et de se comprendre, qu'à ces époques si rares et si glorieuses la pensée jaillit abondante, virginale, empruntant tous les cadres, imaginant toutes les formes, inépuisasable dans ses créations comme la vérité dans ses aspects, uniquement soucieuse de se répandre et de se dépenser ?

» Quand donc paraît la critique, sinon quand paraît le doute ou l'indifférence, quand les pouvoirs de l'âme se divisent, quand les esprits se partagent, quand les lecteurs ne pensent plus et que les écrivains ne savent plus ce qu'il faut croire et penser? On se réfugie alors dans cet ordre de vérités que j'ai nommées ailleurs les plus contingentes, les moins importantes, vérités non de science mais de curiosité, non de doctrine mais d'érudition, non de durée mais d'occasion. Alors, chose étonnante mais pourtant facile à constater, on enfle et on affermit sa voix pour déguiser la faiblesse de sa conviction; on se console de ne plus croire en critiquant ceux qui croyaient, et parce qu'on a élevé un tribunal on s'imagine qu'on a rendu la justice. Alors c'est fermeté d'esprit que d'avoir l'esprit fermé aux durables convictions, ouvert aux mobiles opinions, que d'y faire passer le flot des idées et des sentiments les plus contraires, sans que rien reste de leur passage que le bruit, le doute ou l'oubli.

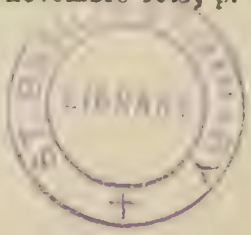
» On veut savoir ce qu'ont pensé les anciens, les contem-

porains, les étrangers, non pour savoir s'ils ont bien pensé et profiter de leurs pensées, mais pour se dire qu'on le sait et le redire aux autres, non pour les rendre meilleurs mais pour mériter leurs louanges. Où s'arrêter et comment s'arrêter dans cette voie qui, par une pente rapide et irrésistible conduit peu à peu, de l'analyse des systèmes à celle des opinions, de l'étude des caractères à celles des moindres traits, de la critique sérieuse à la biographie curieuse? (1) »

L'écrivain du *Correspondant* que vous avez entendu, mon cher ami, porter un jugement si défavorable à la philosophie scolastique, méditerait utilement ces belles considérations. Il ne ferait peut-être plus tant de souhaits pour l'avénement de la philosophie critique, se déclarant tout satisfait, quant à lui, « du simple rôle de chercheur, de curieux, de voyageur, d'observateur, de spectateur désintéressé qui cherche pour chercher, qui, sans colère, sans parti pris, sans épouser aucune querelle, examine, les bras croisés, le fort et le faible de chaque position, démêle le gain ou la perte, le progrès ou l'abus de l'esprit philosophique, parcourt les mers enchantées de la spéculation, poursuivant une Salente qui, hélas ! recule toujours, mais ravi d'un rayon de soleil, de l'azur des nuages et des flèches d'or qui les traversent, du reflet miroitant des eaux qui lui montrent l'image d'un insaisissable idéal, et qui excitent sa convoitise pour des rivages où ne touchera pas l'homme mortel ; sans vouloir, enfin, dans le domaine de l'opinion, prendre parti, choisir un drapeau, jurer sur la parole d'aucun maître (2). »

A quoi de si utile peuvent contribuer de telles promenades « à travers les bois et les parcs, » et cette réjouissance « de voir les merveilleuses plantes qui s'y déve-

(1) *La Philosophie et le Concile*, lettre 7e, p. 84.
(2) *Correspondant* du 25 novembre 1871, p. 710-711.



« loppent et s'y épanouissent, » sans souhaiter « avoir « un jardin à soi où on les transporterait » (1) ?

Que sera ce voyage sans boussole et sans but, cette critique sans critérium, ce jugement sans code ? Un catholique, un prêtre surtout, ont aujourd'hui une mission meilleure que d'errer, à la suite de M. Cousin, dans les petits sentiers cachés du dix-septième siècle, quand même on y retrouverait quelques lignes autographes de Descartes ou de Malebranche. Il faut absolument appartenir à un drapeau, à celui de la vérité ; protester de bouche et d'exemple contre le plaisir délicieux, dit-on, mais certainement détestable de chercher sans trouver. Les « vieux catholiques » d'Allemagne sacrifiaient, eux aussi, à la libre critique, au « sens historique, » à l'analyse qu'ils disaient profonde et qui n'était rien que stérile. Les courses « à travers le monde cartésien » ne rapporteront de solides avantages qu'à la condition essentielle d'être éclairées par une philosophie certaine, et d'être une croisade contre l'erreur ou un apostolat pour la vérité.

Je voudrais, mon cher ami, vous ramener maintenant à Socrate et aux œuvres de son disciple chrétien. Mais j'ai encore trop à vous en dire pour ne point soumettre votre amitié à l'épreuve d'une troisième lettre.

27 novembre 1871.

Jules Didiot,

Docteur en théologie.

(1) *Ibid.*

DE L'ORDRE SURNATUREL.

LOIS DE LA PROVIDENCE DANS LA DISTRIBUTION DES GRACES.

(Martinez de Ripalda ; *de Ente supernaturali*, disp. 20 et 63.)

Dans le compte-rendu que nous avons fait du grand ouvrage du P. Ripalda sur l'ordre surnaturel, nous nous sommes réservé de reprendre plus à loisir quelques questions particulières. Nous abordons aujourd'hui celle qui, dans l'œuvre du célèbre théologien, nous a semblé la plus intéressante à qui veut approfondir les mystères de la miséricorde divine, et la plus utile peut-être à l'apologiste qui essaye de justifier aux yeux des hommes les voies de Dieu.

I

Comment un Dieu souverainemont bon a-t-il abandonné durant tant de siècles le genre humain presque tout entier aux ténèbres mortelles de l'ignorance religieuse? Il est vrai que notre nature, souillée dès le principe par le péché originel, n'avait aucun droit aux grâces divines. Mais, parmi les attributs de Dieu, celui dont il se glorifie le plus dans les saintes Écritures, est

celui de la miséricorde ; de cette miséricorde universelle comme sa providence et qui s'étend à tous les hommes déchus par le péché. Car c'est d'eux que saint Paul a dit cette consolante parole : *Dieu veut le salut de tous les hommes.* Or, comment accorder cette assertion avec les faits ? La foi est nécessaire au salut ; la foi, c'est-à-dire l'assentiment libre et raisonnable de l'intelligence aux vérités révélées. La révélation nous est transmise par la prédication humaine ; mais c'est un fait hors de doute qu'il est un grand nombre de contrées où n'a jamais retenti la parole évangélique. Quel moyen de salut Dieu a-t-il donc accordé à leurs malheureux habitants ? Et qui pourrait se persuader qu'il ait voulu véritablement leur salut, lui qui pouvant leur donner tous les secours nécessaires, n'a pas disposé les événements humains de manière à les leur procurer ?

On a répondu, il est vrai, avec saint Thomas, que si le sauvage, grandi en dehors de toute instruction religieuse, pratique la loi naturelle selon qu'il la connaît, Dieu ne le laissera pas périr, dût-il lui envoyer un ange pour l'instruire, ou conduire jusqu'à lui par miracle le prédicateur de l'Evangile. Mais cette solution est loin de satisfaire pleinement. D'abord elle fait entrer le miracle parmi les moyens ordinaires de la Providence pour le salut d'un si grand nombre d'infidèles. Puis, comment ceux-ci observeront-ils la loi naturelle ? Par leurs propres forces ? Mais la plupart des théologiens enseignent qu'un secours spécial de Dieu est nécessaire à l'observation de toute la loi, et aussi des préceptes particuliers qui exigent d'héroïques efforts. Et d'ailleurs entre les bonnes œuvres faites par les seules forces de la nature et les dons de la grâce, quel lien peut-il y avoir ?

Le sauvage, ainsi nourri en dehors de toute religion révélée, observera-t-il la loi naturelle avec le secours de

la grâce divine? Mais cette grâce quelle est-elle? Si c'est une grâce naturelle, due cependant aux mérites de Notre-Seigneur, comme l'enseignait Vasquez, et quelques autres théologiens avec lui, les œuvres bonnes resteraient dans l'ordre naturel; et alors comment mériteraient-elles les grâces surnaturelles? — Si, au contraire, on suppose une grâce surnaturelle accordée à cet infidèle pour pratiquer les vertus morales, ces actions deviennent surnaturelles, elles se rapportent à la fin surnaturelle de la vision béatifique; et pourtant elles ne sont pas dirigées par les lumières de la foi. Or, comment concilier cette conclusion avec l'enseignement des Pères et des Conciles, déclarant expressément que la foi est le fondement, le principe de salut?

En pareille question, les difficultés surgissent de tout côté. Et pourtant le chrétien véritable se refuse à restreindre la miséricorde de Dien à quelques hommes ou à quelques nations. Le Sauveur n'aurait pas écrasé la tête du serpent s'il n'avait pas établi pour tous les hommes des moyens efficaces de salut; il n'aurait pas été annoncé comme l'attente des nations, et la bénédiction de tous les peuples de la terre, s'il eût exclu du salut les peuples entiers qui avant son avènement ont vécu en dehors de la révélation; il n'eût pas été le charitable médecin venu en ce monde pour guérir toute langueur, s'il n'avait mis à la portée de tout infirme le remède destiné à lui rendre la vie; Dieu n'aurait pas tout restauré en Jésus-Christ, si sa providence avait laissé dans la damnation du péché originel tant d'enfants d'Adam qu'il aurait privés des moyens de rentrer en grâce avec lui; enfin, Jésus-Christ serait faussement appelé le Sauveur de tous les hommes, s'il en eût laissé un seul se perdre faute des secours nécessaires pour connaître la vérité et la suivre. Il faut donc prendre dans toute son étendue la parole de saint Paul :

Dieu veut le salut de tous les hommes. Et comme la volonté de Dieu est efficace, il en faut conclure que tous ont reçu de la bonté divine la possibilité de faire le bien et de parvenir ainsi à l'éternel bonheur.

Nous sommes loin des doctrines désespérantes des prédestinatiens, des protestants et des jansénistes. Ces sectaires se forgeaient un Dieu indulgent à l'excès envers les prédestinés, allant jusqu'à les sauver malgré eux; mais implacable envers le reste de l'humanité. Leur Christ dressait ses bras de toute leur hauteur, il ne les étendait pas pour embrasser tous les pécheurs.

Mais quels secours Dieu a-t-il ménagé à tous les hommes? Quelle est sa conduite dans l'œuvre admirable de notre salut? Nous voilà en face du mystère, obligés de nous écrier avec l'Apôtre : *O profondeur de la sagesse et de la science de Dieu! Combien sont incompréhensibles ses jugements et insondables ses voies!* Et pourtant le mystère nous attire; sur les rives de l'océan, nous voulons suivre la vague jusqu'à ce qu'elle se perde dans l'immensité. De là tant d'explications diverses proposées par les docteurs, et dont aucune n'a rallié les suffrages des écoles.

II.

Toutes ces théories ont cependant un fondement commun. *A celui qui agit selon son pouvoir, Dieu ne refuse pas la grâce. Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.* C'est la maxime dont le sens manifeste remplit les écrits des Pères, que la scolastique avait formulée dès son origine, et qui est restée sacrée dans les nouvelles écoles.

Mais si la formule s'est conservée matériellement, on ne peut dire qu'elle ait gardé le même sens qu'elle eut

chez les anciens docteurs. Dans leurs écrits, elle pouvait se traduire ainsi : Dieu ne refuse pas la grâce sanctifiante à celui qui fait tous les efforts qui dépendent de lui. Mais ces efforts ne sont pas ceux de la nature livrée à ses propres forces; ce sont ceux de la nature élevée et soutenue par la grâce actuelle. En preuve de cette interprétation, il serait facile d'accumuler les textes des anciens scolastiques. Qu'il suffise du témoignage de saint Thomas, leur prince.

Dans la partie de la somme où il traite les questions de la grâce, il enseigne que pour se disposer à la grâce habituelle l'homme a besoin de la grâce actuelle. On lui objecte l'axiome reçu dans les écoles : *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*. D'où il suit que l'homme agissant par ses propres forces peut se préparer à la grâce sanctifiante. Écoutons la réponse du docteur angélique : L'homme ne peut rien faire sans la motion de Dieu; et c'est pourquoi quand on dit qu'il fait ce qu'il peut, on dit que ces actions sont en son pouvoir en tant qu'il est mu par Dieu ; c'est-à-dire par la grâce actuelle. *Et ideo cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis secundum quod est motus a Deo.* (1-2, q. 109, a. 6.)

Dans saint Thomas et les anciens scolastiques, cette maxime n'est donc que l'abrégé du sixième chapitre de la sixième session du Concile de Trente, où est si admirablement décrite la préparation à la justification. Le lecteur peut remarquer avec quel soin saint Thomas rejette l'interprétation qui dans la première partie de la solennelle formule verrait des œuvres purement humaines (1).

(1) Suarez, qui interprète l'axiome théologique, des bonnes œuvres faites par les seules forces de la nature, s'efforce d'attirer le docteur angélique à son sentiment. Il avoue que dans le passage cité, saint Thomas parle de la grâce sanctifiante promise aux œuvres surnaturelles

Mais au XVIe siècle la question change d'aspect. Luther d'abord, puis Calvin, un peu plus tard Baïus et Jansénius, prêchent la corruption essentielle de la nature, son incapacité radicale à opérer le bien. Il fallut que la controverse catholique suivît sur ce nouveau terrain ces docteurs du mensonge; il fallut rendre à la nature ses droits, et montrer quelle serait sa puissance pour le

par lesquelles l'homme se prépare à la justification; mais, ajoute le savant docteur, saint Thomas n'a pas voulu en cet endroit donner le sens absolu et exclusif de cet axiome; il n'avait en vue que la relation entre les œuvres qui préparent prochainement à la justification, et la grâce habituelle; et c'est dans cette hypothèse qu'il a restreint le sens de l'adage : *Facienti quod in se est*, aux bonnes œuvres faites sous l'inspiration de la grâce.

Pour avoir la pensée entière du saint docteur, ajoute-t-il, il faut voir ce qu'il pense du sauvage nourri en dehors de toute révélation, et par conséquent sans aucun don de la grâce surnaturelle. Or, saint Thomas enseigne que le sauvage qui aura observé la loi naturelle selon la mesure de ses forces et de ses connaissances, recevra les lumières de la foi, fallut-il pour cela que Dieu l'instruisît par une révélation immédiate. C'est donc, conclut Suarez, par considération pour les bonnes œuvres naturelles que Dieu donnera à ce sauvage les dons de la grâce actuelle qui l'amèneront à la foi (De Grat., P. 1, L. 4, c. 15, n. 4; et c. 12, n. 8.)

Nous ne saurions admettre ni la conclusion, ni l'argumentation de Suarez. D'abord il n'apporte aucun passage de saint Thomas, expliquant formellement notre axiome des bonnes œuvres faites par les seules forces de la nature, tandis que celui qui a été cité plus haut est formel. — Puis il ne nous paraît pas exact que dans le passage cité, saint Thomas ait voulu appliquer un axiome général à un cas particulier : la texture même de la phrase indique le sens absolu qu'il attache à la proposition. — Troisièmement Suarez attribue gratuitement à saint Thomas l'opinion que le sauvage fidèle à la loi naturelle, est destitué de toute grâce surnaturelle; nous verrons plus loin que l'on peut très-bien admettre des grâces surnaturelles qui n'aient pas la foi pour fin immédiate. — Enfin Suarez ne nous paraît pas avoir conservé au mot *grâce* le sens qu'il a chez les anciens docteurs. Dans leurs écrits ce mot signifie la grâce sanctifiante, quand il est employé seul, sans qu'un adjectif en modifie le sens.

Les autres passages cités par Suarez, des anciens scolastiques, et qui paraissent attribuer la collation de la grâce aux œuvres naturelles, doivent s'entendre des œuvres qui se font sans le secours de la révélation, et sans les dons de la grâce habituelle, mais non à l'exclusion de la grâce actuelle.

bien, lors même qu'elle ne serait pas sous l'influence de la grâce surnaturelle. Des besoins de ce temps naquirent ces beaux ouvrages des docteurs catholiques sur la nature, sur la grâce, sur leurs rapports mutuels, sur la puissance de la nature considérée en elle-même, et indépendamment des secours divins. Ce sont les sujets les plus fréquemment traités par les grands écrivains de cette époque, Dominique Soto, Driedon, Véga, Tapper, Cajétan ; et plus tard, Suarez, Vasquez, Molina, de Lugo et les autres.

Le célèbre axiome reçut alors une signification qu'il n'avait pas eue chez les anciens. *Faire ce qui est en soi* ne s'entendit plus des œuvres surnaturelles, opérées avec le secours de la grâce actuelle ; mais des œuvres purement naturelles ; la grâce promise en retour de ces œuvres fut la grâce actuelle, le premier secours que Dieu donne à l'homme dans l'ordre du salut ; en sorte que l'adage théologique se traduisit ainsi : A celui qui, selon les forces naturelles qu'il a en soi-même, fait tous ses efforts pour accomplir les préceptes de la loi divine, Dieu ne refusera pas les grâces actuelles pour faire le bien dans l'ordre surnaturel, et arriver ainsi à la grâce sanctifiante d'abord, et enfin au ciel.

La différence est grande, on le voit, entre l'ancienne interprétation et la nouvelle. Celle des anciennes écoles mettait dans le même ordre surnaturel et les efforts de l'homme et la grâce qui en était la récompense. Nul lien de causalité entre l'ordre de la nature et celui de la grâce ; rien par conséquent qui rappelât, même de loin, l'erreur pélagienne. La nouvelle interprétation est plus hardie. Elle établit un rapport infaillible entre les œuvres de la nature et les dons de la grâce.

Ici commence la grande difficulté, celle d'accorder la gratuité de la grâce et de tous les dons surnaturels, avec

une loi infaillible qui fait dépendre la répartition de la grâce des bonnes œuvres faites par les seules forces de la nature. Toute la sollicitude des théologiens tendit à se prémunir contre la solution pélagienne ou semi-pélagienne, qui attribue aux efforts de la nature une valeur méritoire des dons du salut.

Ont-ils toujours heureusement côtoyé cet écueil ? Nous n'oserions l'affirmer. Quelques-uns, et des plus célèbres, ont été un peu loin dans l'efficacité qu'ils ont attribuée aux œuvres purement naturelles, et les doctrines des scotistes, aussi bien que celles de Dominique Soto et d'André Véga ont soulevé de véhémentes contradictions dans les écoles théologiques. L'opinion la plus favorablement accueillie est celle qu'a si bien exposée et défendue Suarez, au livre quatrième de son *Traité de la Grâce*, ch. 15. Le célèbre docteur enseigne que l'axiome doit s'entendre des œuvres purement naturelles et de leur rapport avec la première grâce surnaturelle ; que les bonnes œuvres naturelles ne donnent aucun droit aux secours de la grâce ; qu'elles ne sont même pas une disposition positive aux dons surnaturels ; mais qu'elles sont une disposition négative, parce que le péché étant le grand obstacle à la grâce de Dieu, celui qui l'évite en fesant tout ce qui est en son pouvoir pour accomplir ses obligations, enlève cet obstacle. Sans doute, l'absence du péché ne produit aucun droit aux dons de la grâce ; mais c'est, dit-il, une loi de la Providence de les accorder à ceux qui ne lui opposent pas d'empêchement volontaire. D'où il suit que tout homme n'a pas reçu les secours de la grâce, mais qu'il aurait pu les recevoir s'il eût été fidèle à l'observation de la loi naturelle. Donc il ne doit attribuer sa perte qu'à lui-même, et non au refus que Dieu lui aurait fait de sa grâce.

La théorie de Suarez repose sur le principe exposé au

commencement de cette étude : que la grâce de la foi est la première de toutes ; et que cette grâce, dans l'ordre commun de la Providence, est attachée à la prédication de l'Évangile, ou aux autres moyens qui nous font connaître la révélation divine, et nous mettent en état d'adhérer à la parole de Dieu. De ce principe, il suit que l'infidèle auquel n'est jamais parvenue la prédication divine, n'a reçu encore aucun don surnaturel.

Avant Suarez, un autre docteur, dont le nom est resté à jamais célèbre, Louis Molina avait proposé une explication différente, qui souleva de violents orages non-seulement dans l'ecole, mais dans toute l'église.

« Quand Dieu, disait-il, voit que l'infidèle, instruit par la prédication évangélique, est prêt à faire tout ce qui dépend de lui avec ses forces naturelles pour croire à la parole révélée, Dieu le prévient par sa grâce, et lui donne les secours surnaturels nécessaires à l'acte de foi. (*Concord. disp.* 10 et 11.) Accusé, d'avoir par cette explication, repris la thèse des Semipélagiens, et fait dépendre la grâce de la prévision qu'a Dieu de nos efforts naturels, Molina fut cité au tribunal suprême du pontife romain. Ce point de sa doctrine fut l'un des plus violemment attaqués ; mais tous les efforts de ses adversaires furent vains ; et le silence imposé aux deux partis équivalait à à un témoignage authentique rendu par l'Église que cette doctrine n'est nullement la même que celle des Semipélagiens. C'était, du reste, assez visible. En quoi Molina fait-il de la grâce la récompense des œuvres purement naturelles, des efforts prévus par la prescience divine? Dieu voit l'homme disposé à agir suivant les forces de sa nature. Il pourrait le laisser agir ainsi, sans lui octroyer aucun don de la grâce ; et alors son action, restant dans l'ordre de la nature, n'aurait d'autre récompense que celle de l'ordre naturel. Mais Dieu est bon ; il veut éle-

ver cet acte d'obéissance, prévue par lui, à un ordre supérieur ; il prévient l'homme de sa grâce, librement accordée, et à laquelle les actes les plus héroïques de la nature n'auraient donné aucun droit ; et ainsi l'acte d'adhésion de la volonté devient surnaturel et méritoire dans l'ordre du salut. Dans ce système, comme dans celui de Suarez, tout est dû à la libéralité de Dieu, rien au mérite de l'œuvre purement naturelle. Qu'y-a-t-il en cela qui ressemble à la thèse pélagienne du mérite des œuvres de la nature?

Sur cette question, Ripalda a présenté lui aussi sa solution. Elle se rapproche de celle de Molina, mais s'étend beaucoup plus loin. Nous devons maintenant l'exposer ; nous la discuterons après.

III.

Non-seulement quand il s'agit de la foi, mais dans toutes les actions conformes à l'honnêteté morale, si Dieu voit l'homme disposé à se conformer selon son pouvoir aux règles de la vertu et aux préceptes de la loi naturelle, il le prévient de sa grâce, afin de lui faire opérer le bien dans l'ordre surnaturel, et que cette action ne soit pas frustrée de sa récompense. Y a-t-il alors une action unique élevée par la grâce divine a la dignité surnaturelle? Ou faut-il admettre deux actions, l'une faite par les seules forces humaines, et l'autre surnaturelle, faite en vertu de la grâce divine? Ripalda penche vers cette dernière opinion, mais sans la défendre absolument.

De ce principe découle toute la théorie, vraiment originale, de notre docteur.

D'abord aucun acte des vertus morales, même chez l'in-

fidèle, ne reste en dehors de la fin surnaturelle, la seule que, dans notre condition présente, nous ayons à poursuivre et à espérer. — Par conséquent, tout homme, même celui auquel n'est pas parvenue la prédication évangilique, est l'objet des miséricordes de Dieu, prévenu de ses grâces, et mis en état de se préparer, au moins de loin, à recevoir un jour les bienfaits plus abondants de la grâce actuelle, de la grâce sanctifiante et enfin de la béatitude éternelle.

Mais la grâce sanctifiante et la béatitude éternelle, l'homme peut-il y parvenir sans la connaissance de l'évangile, de la révélation divine, et par conséquent sans avoir eu jamais occasion de faire un acte formel de foi ? Ici le savant docteur hésite ; il n'ose suivre pleinement l'impulsion de son cœur et les présomptions de son intelligence. Il se sent entraîné à affirmer que même sans la foi proprement dite, celle qui adhère à la révélation connue, l'infidèle peut parvenir à l'amour surnaturel de Dieu, à l'amour de charité, et par lui arriver à la justification d'abord, et enfin au bonheur de la vision intuitive. Mais la nouveauté de la conclusion l'effraye ; et bien qu'il laisse percer son inclination, il n'ose pas conclure, et il laisse aux écoles de recevoir ou de rejeter cette doctrine qui accorderait si bien avec les faits la volonté universelle de Dieu relativement au salut des hommes, et l'efficacité de cette volonté là où l'homme n'y met pas obstacle, et la gratuité absolue des dons de la grâce préparés infailliblement, il est vrai, mais sans aucune nécessité de mérite, à toute bonne volonté.

En ce dernier point, qui suppose avant la foi des œuvres méritoires dans l'ordre du salut, et même la possibilité de parvenir à la justification, se trouve toute la difficulté.

Les textes de l'Écriture sont formels : *Sans la foi, impos-*

sible de plaire à Dieu, disait saint Paul; les conciles déclarent sans cesse que la foi est le commencement du salut. Or le serait-elle, si en dehors de la foi, avant la foi, il y avait des actes surnaturels, qui de loin préparassent l'homme à la foi, et surtout si par eux il parvenait à la justification et à la vie éternelle?

Le P. Ripalda cherche à éluder cette difficulté capitale en distinguant deux sortes de foi : la foi stricte, et la foi *large* (qu'on nous pardonne cette expression; nous n'en trouvons pas d'autre pour rendre le texte latin : *fides stricta, fides lata*).

L'une et l'autre foi renferme l'adhésion de l'intelligence aux vérités divines; l'une et l'autre a pour principe intérieur la lumière de la grâce actuelle, qui nous fait percevoir avec certitude et d'une manière toute surnaturelle les vérités qui surpassent les sens; mais il y a une grande différence entre l'une et l'autre par la manière dont l'intelligence humaine acquiert la connaissance de la vérité, objet de la foi. Dans la foi stricte, la vérité de foi est proposée ordinairement par l'Église; exceptionnellement elle peut l'être par les parents, par les hommes avec qui nous conversons, quand même ils seraient eux-mêmes en dehors de la foi, et ne connaîtraient la vérité que par l'ancienne tradition humaine; par miracle, Dieu pourrait envoyer un ange et se servir de son ministère pour nous révéler l'objet de notre foi; il pourrait le faire par lui-même, en révélant immédiatement à l'intelligence la vérité qu'elle doit croire. En ces sortes de manifestations, l'intelligence créée adhère à la vérité proposée, à cause de la parole de Dieu; l'autorité de Dieu révélant est, comme dit l'école, l'objet formel de la croyance.

Il n'en est pas ainsi dans la foi large (*fides lata*). En celle-ci Dieu ne parle pas formellement. Les objets créés se présentent à nous comme les effets d'une cause infi-

nie ; dans les effets, l'intelligence reconnaît la main du créateur ; elle se soumet à lui, adorant son souverain domaine, et prête à recevoir avec respect sa parole, s'il vient à lui communiquer ses mystérieux secrets. Cette connaissance de Dieu par les créatures est une connaissance évidente, claire par elle-même, qui entraîne l'assentiment de l'intelligence, qui n'a pas pour motif le témoignage même de Dieu ; et qui, par conséquent, n'est pas l'acte formel de la première des vertus théologales. Néanmoins, comme elle est une adhésion de l'intelligence à Dieu et qu'elle se fait avec le secours de la lumière surnaturelle, elle peut être assimilée à la foi, et dans le langage des Saints-Pères, elle prend souvent le nom de foi, alors surtout qu'ils cherchent à prouver, contre les Pélagiens, que toute bonne pensée vient de Dieu.

En prenant la foi en ce sens plus large, saint Paul a pu dire en toute vérité que sans la foi il est impossible de plaire à Dieu ; les Pères et les Conciles ont pu déclarer que la foi est le principe du salut; et cependant on comprend comment sans un miracle, mais par les lois ordinaires de la providence divine dans l'ordre du salut, tous les infidèles parvenus à l'âge de raison, ont eu à leur disporition les secours surnaturels nécessaires à leur sanctification.

Voici donc en résumé, les points capitaux auxquels se réduit la théorie de notre théologien : 1° La collation de la grâce infailliblement unie aux bonnes œuvres naturelles ; 2° union qui ne provient ni du mérite moral des bonnes œuvres, ni de leur exigence naturelle, mais de la liberalité divine, qui seule a établi cette loi ; 3° universalité de la grâce, accordée même aux infidèles qui observent les prescriptions dela loi naturelle ; 4° œuvres surnaturelles antérieures aux grâces qui regardent immédiatement l'acte de foi ; 5° enfin possibilité d'arriver à la justification et au salut par la foi que produit la vue des

créatures, à défaut de la révélation formelle, quand celle-ci n'est pas arrivée jusqu'à nous.

Telle est la doctrine longuement et savamment exposée dans les disputes 20e et 63e ; et qui revient très-souvent dans les deux volumes *De Ente supernaturali*, et l'appendice, ou 3e volume contre le baïanisme.

Nous examinerons chacune de ces assertions ; mais d'abord disons comment elles furent accueillies dans l'Église.

IV.

La doctrine de Ripalda s'éloigne en plusieurs points de celles qui étaient en vogue dans les écoles de son temps, — lui-même en convenait tout le premier ; — surtout en ce qui regarde la possibilité d'arriver à la justification et à la béatitude par la foi fondée sur la seule connaissance de Dieu par les créatures.

« Il y aura peut-être des théologiens, dit-il en terminant la dispute 20e, qui oseront embrasser le sentiment que nous avons exposé; moi je ne l'ose pas dans une aussi grave question. ... C'est pourquoi ce que j'ai dit en faveur du secours suffisant pour le salut sans la foi stricte, je l'ai avancé, non comme une opinion arrêtée, mais comme un doute proposé aux docteurs, pour qu'ils le confirment de leur suffrage, ou le corrigent par leur jugement. » (Disput. 20, sect. 23.) Dans ce même endroit, il dit formellement que sa théorie pourrait être admise d'après la nature même des choses, s'il n'existait pas une loi libre de Dieu, qui fit de la foi stricte une condition nécessaire du salut ; mais, qu'en présence du consentement unanime des théologiens à entendre de cette foi les passages de saint Paul et les déclarations du Concile de Trente, il est nécessaire d'admettre que dans l'ordre

présent on ne peut parvenir à la charité et à la justification sans la foi fondée sur l'autorité de la révélation ; il maintient cependant que les secours nécessaires à la foi sont toujours accordés à ceux qui font ce qui est en eux, et sont fidèles à correspondre aux grâces déjà reçues pour vivre selon les prescriptions de la loi naturelle.

Ripalda revient sur cette doctrine, dans la 63e dispute ; il cherche à prouver que l'infidèle, privé de la foi stricte, peut, d'après l'enseignement des pères et des anciens théologiens, opérer son salut ; pourtant il n'ose pas encore cette fois se prononcer définitivement, mais il fait remarquer que la fameuse université de Salamanque n'avait pas été hostile à cette thèse. « Dans notre académie de Salamanque, dit-il, célèbre par la réunion des plus sages théologiens, cette doctrine a été autorisée par la signature du chancelier et du doyen, sans laquelle les usages de notre académie ne permettent pas de publier aucune thèse. Car en 1633, un de mes disciples défendant des conclusions sur la vertu théologique de charité, soutint toute cette doctrine sans aucun scandale des maîtres. » (Disp. 63, sect. 4.).

A ces témoignages, Ripalda aurait pu ajouter la déclaration expresse d'un des plus célèbres docteurs de Salamanque, son collègue dans l'enseignement, Hurtado, qui, sans embrasser son sentiment, le regardait comme conforme à la foi catholique, parce que, disait-il, saint Paul et les conciles, en enseignant que la foi est nécessaire au salut, qu'elle en est le commencement, n'ont pas défini en quoi formellement consiste la foi, mais déclaré seulement l'impuissance de la nature à opérer les œuvres du salut, et la nécessité de la grâce qui est le fruit des mérites de Jésus-Christ.

Le savant Cardinal de Lugo, qui rapporte ce jugement de Hurtado, est plus sévère. Il consacre de longues pages

à attaquer la doctrine de Ripalda, et à démontrer que la foi stricte, fondée sur la révélation formelle, est indispensable au salut. (De fide, Disp. 12, sect. 3.).

Jusque là le débat était resté dans l'enceinte des écoles. Mais, le 2 mars 1679, intervint un jugement du Siége apostolique qui semble, au premier aspect, réprouver en grande partie le système de Ripalda. Parmi les 65 propositions condamnées par Innocent XI, la 23e est ainsi conçue : *Fides late dicta, ex testimonio creaturarum, similive motivo, ad justificationem sufficit.*

Dans son commentaire des propositions condamnées, Dominique Viva a essayé de défendre le savant théologien de la compagnie de Jésus contre la flétrissure d'une censure apostolique ; il s'est retranché sur la déclaration que nous avons citée plus haut, par laquelle Ripalda propose sa théorie au ugement des docteurs, mais sans l'embrasser définitivement. Cette excuse sauve bien il est vrai le livre dans son ensemble mais ne sauve pas la théorie vers laquelle penche ouvertement le savant professeur. Dans l'appréciation que nous aurons à faire de chacun des points de ce système, nous verrons s'il n'y a pas d'autre moyen d'expliquer la censure d'Innocent XI; si elle flétrit véritablement le sentiment proposé par Ripalda ; ce qui, en son livre, est atteint par cette sentence, et ce qui est resté intact, et peut toujours être enseigné par la théologie catholique.

Er. Gab. Desjardins, S. J.

ESSAI SUR LA PRÉDICATION

—

HUITIÈME ET DERNIER ARTICLE.

—

DU DÉBIT CONVENABLE AU PRÉDICATEUR.

« Il faut parler en chaire et non déclamer. » Cet axiome des maîtres renferme tout ce que nous avons à dire relativement au débit convenable au prédicateur. Celui qui saura bien s'en pénétrer et le mettre en pratique, réussira certainement, et il s'épargnera la lourde et difficile besogne que l'on s'impose trop souvent, et à pure perte, pour adopter un genre d'action et de débit aussi faux qu'il est fatigant.

Donnons quelques développements à ces pensées. Cicéron blâmait fortement certains orateurs qui, se sachant point parler à la tribune, s'imaginaient qu'ils devaient déclamer avec de grands cris. Il disait : « Latrant jam quidem oratores, non loquuntur ». L'éloquence est l'art de bien dire, l'art de bien parler, et non celui de débiter avec emphase un discours plus ou moins pompeux. Les prédicateurs qui ont peu de bonnes choses à dire, sont, ordinairement, ceux qui s'agitent davantage. On dirait, et cette appréciation n'est point fausse, qu'ils veulent suppléer à la stérilité de leurs discours, par une abondance insupportable de gestes, de traits aigus, de contorsions et d'efforts musculaires. Ils s'imaginent, évidemment, que le feu de leur

action doit donner du poids à ce qui n'en a pas et de la valeur à ce qui n'a aucun prix. Peut être aussi pensent-ils que cettre ardeur factice empêchera l'auditeur de trop sentir l'inanité des choses qu'ils lui offrent. Au contraire, les prédicateurs dont les discours sont pleins de bonnes et grandes pensées, conçues d'une manière vive et animée, n'éprouvent pas le besoin de mettre autant de vivacité dans leur action. Ils veulent donner à leur auditoire le temps de goûter et de savourer la bonté et la beauté des choses qu'ils disent. Leur débit, pour être toujours tranquille, ne laisse pas d'être toujours animé. Il ne l'est pas partout également, et cette variété, si propre à prévenir l'ennui et à soutenir l'attention, vient du cœur comme de sa source.

Il ne faut qu'une seule disposition — mais elle est indispensable — pour arriver à mettre dans l'action cette variété qui plaît à l'auditoire et qui peut lui faire oublier le temps pu'il passe à entendre un discours. Cette disposition consiste en ce que le prédicateur s'identifie avec son sujet. S'il l'a fait avant de monter en chaire, il ne dira rien qui ne l'émeuve, ne le touche et ne le pénètre. A mesure qu'il sera plus pénétré, plus touché et plus ému, son action deviendra plus vive; car les émotions se succédant dans son cœur viendront se peindre dans ses yeux, sur son visage et dans toute sa personne.

Souvent nous sortons fatigués et ennuyés des sermons. Cela tient à ce que le prédicateur n'a pas su ménager nos forces en ménageant les siennes. Une action toujours violente et toujours emportée fatigue, accable, étourdit. et celui qui parle, et celui qui écoute. Si elle se soutient du commencement à la fin du sermon, elle est insupportable. A part cela, la majesté et la gravité, toujours si bienséantes à celui qui parle de la part de Dieu, ne s'accordent point avec l'emportement et la violence. Ce n'est pas à force de

bras, de cris, de mouvement et d'agitation que l'on fait entrer la vérité dans l'esprit de l'auditeur. Le torrent impétueux ne se creuse point un lit dans le rocher qu'il frappe ; il passe et glisse, en quelque sorte, sans entamer la dureté de la pierre, tandis que le fleuve tranquille triomphe de toutes les résistances et entraîne après soi ce qui s'opposait à son cours. Ne confondons pas la force et la véhémence avec la violence et l'emportement. Notre action doit toujours être animée, toujours pleine de feu, mais il faut que ce soit un feu tranquille qui l'anime. N'est-ce pas là ce qu'il y a de plus beau et, en même temps, de plus difficile dans l'action oratoire? Peu d'orateurs savent être maîtres de leur imagination et éviter les emportements. De là viennent les cris, les efforts, les contorsions, les gestes mal conçus et plus mal exécutés, qui tourmentent l'auditeur et le degoûtent, au lieu de produire en lui une douce persuasion. Jamais le prédicateur chrétien ne sera plus grand que lorsque, dans le plus grand feu de son éloquence, et, pour ainsi dire, au milieu des foudres qu'il lance de toutes parts, il conservera un air tranquille. On voit alors qu'ils ne se laisse pas dominer par son sujet, qu'il est le maître absolu de toutes les puissances de son âme, et qu'il est aussi élevé au-dessus de ses auditeurs par la force de son génie que par la situation qu'il occupe au milieu d'eux.

Que penser, dès lors, de ces prédicateurs qui avant de monter en chaire, ont recours à toute sorte d'excitants pour se procurer une agitation factice? Ils n'ont pas, évidemment, la moindre idée du ministère qu'ils sont appelés à remplir, pas la moindre idée même de ce qui prépare un vrai succès. Leurs nerfs sont tellement tendus, qu'à peine montés en chaire, ils se trouvent impuissants à goûter le moindre calme et à se contenir. S'ils débitent un discours appris par cœur, leur impressionabilité est devenue telle

que, les choses le plus ordinaires, ils ne sauront pas les dire sans une effroyable exubérance de gestes et de voix : leur tête se monte alors et part ; il faut une mémoire plus qu'ordinaire, pour supporter l'obsession de sens si irrités. S'ils improvisent la forme de leur sermon, le danger est plus grand encore : une fois la tête partie, — et cela ne se fait pas attendre — il n'est pas d'inexactitude, j'allais dire d'ineptie de langage, qui ne leur paraisse merveilleuse et à laquelle ils ne sacrifient la grammaire et le goût. Il est impossible, pous si peu que l'on ait l'imaginatiou vive et le cœur ardent, de monter en chaire et de parler quelque temps avec des convictions vigoureuses, sans sentir que le cœur et l'imagination s'échauffent au spectacle que l'on a sous les yeux, aux choses que l'on dit et que l'on aime, à l'attention dont on est l'objet. Gardons-nous donc bien d'ajouter à cette excitation, qui n'est point mauvaise, mais qui doit être soigneusement disciplinée, une excitation nerveuse ou factice : elle nous ferait perdre la domination que nous devons pas cesser d'exercer sur nous, et nous rendrait impossible la conservation de la gravité et du maintien qui nous sont indispensables.

Qu'il soit très important de soigner l'action et le débit, nul ne l'ignore de ceux qui ont quelque habitude de parler en public. Quand on a soi-même de l'oreille, il est une infinité des choses que l'on peut faire passer ainsi. Rien d'aillenrs n'ôte autant sa valeur au discours qu'une action défectueuse et un mauvais débit. Je ne sache pas que les règles qu'on a coutume de donner à cet égard, sauf celles que je viens de répéter après les maîtres de l'art de bien dire, aient jamais servi à former un orateur. Le goût est le meilleur conseiller. Quand on a dit ce qu'il fallait éviter, il n'y a plus qu'à ajouter : complétez votre goût et tâchez ne pas tomber dans les défauts qui vous ont choqué dans les autres. Faiblesse humaine ! Nous

nous persuadons quelquefois qu'on nous pardonnera bien plus aisément qu'à autrui ce qui rend ridicule ou affecté. Je signale cet écueil et je prie le jeune lecteur d'y réfléchir.

La prononciation fait partie de l'action : il convient d'en dire un mot. C'est un avantage de notre langue que, pour être parlée purement, elle ne doive point avoir d'accent dans la bouche de celui qui la parle. D'un autre côté, chacune de nos provinces a son accent particulier. Il faut éviter de porter cet accent en chaire, en s'efforçant de le perdre dans la pratique ordinaire de la vie. Remarquez bien ce que je dis : je ne prétends pas que vous adoptiez, dans le midi, par exemple, l'accent parisien : vous seriez ridicule, et vos défauts de prononciation n'en seraient pas moins véritables pour être empruntés à la capitale. Mais je demande que vous vous dépouilliez des défauts de prononciation en usage dans le pays qué vous habitez. Un gascon ou un auvergnat qui veulent parler parisien sont grotesques : l'un et l'autre, s'ils ont pris l'habitude de ne pas prononcer certaines lettres avec autant de force qu'on le fait chez eux, s'ils n'admettent pas que la voie la plus courte pour les sons articulés par la bouche soit d'aller passer par le nez, acquerront sur leurs auditeurs un influence particulière due aux efforts qu'ils font pour se corriger de ces défauts de prononciation.

Enfin, voici quelques mots de S. Augustin qui pourront être agréables à certains de nos confrères : « Sunt quidam qui bene pronunciare possunt, quid autem pronuntient excogitare non possunt. (*Pronuntiare* désigne ici l'action, et le fait dont parle le S. docteur est moins rare qu'on ne le pense.) Quid si ab aliis sumant eloquenter sapienterque conscriptum, memoriaque commendent atque ad populum proferant? Si eam personam gerunt, non improbe faciunt; neque deterrendi sunt voce Jere-

miæ prophetæ, per quem Deus arguit eos qui furantur verba ejus. Qui enim furantur, alienum auferunt; verbum autem domini non est ab eis alienum qui obtemperant ei. Potius ille dicit aliena, qui cum dicat bene, vivit male. » (*De Doct. Christ.* lib. IV.)

Avant de quitter ce sujet, il m'est impossible de ne point ajouter une observation fondamentale. Soyons modestes en chaire, si nous voulons être aimables et persuasifs. L'orateur chrétien doit toujours être grave, toujours majestueux, toujours grand, mais toujours modeste. La majesté et la grandeur se concilient parfaitement avec la modestie. L'auguste qualité d'ambassadeurs de Dieu dont nous avons l'honneur d'être revêtus, doit nous inspirer de la confiance, jamais de la présomption, jamais de l'orgueil. Je me souviens d'avoir entendu, un jour, l'un des plus grands orateurs de notre temps;—certains, au moins, lui décernaient ce titre. Il était taillé en hercule, avait de larges épaules, un regard dominateur mais froid, un bel organe. Avant de commencer, il croisa les bras à la manière des athlètes représentés dans les statues antiques. Puis il fit le signe de la croix, et il *partit*. Pardon du mot, il rend tout à fait ma pensée. Tout était calculé dans son action oratoire. On disait qu'il improvisait : je n'en crus rien. Les périodes étaient arrondies comme sa tournure : les gestes étaient tous prévus, les mots à effet ne manquaient pas; la voix montait peu à peu; les bras s'étendaient avec elle, puis retombaient en même temps que la voix; il y avait un silence, et le jeu recommençait. Cela dura pendant cinq quarts d'heures. Au sortir du sermon, quelqu'un disait : C'est beau, mais c'est long. Comment, répondit une admiratrice de l'orateur, vous ne trouvez pas longue la représentation de l'*Africaine* qui dure trois heures et vous trouvez long un pareil sermon? Cette réflexion exprimait, par son fonds, toute ma pensée au sujet

du discours que je venais d'entendre : le prédicateur nous avait donné une véritable représentation : il manquait absolument de modestie ; je n'ai pas entendu dire qu'il ait jamais converti personne. Toutefois ceux qui aimaient les images hardies et audacieuses, le langage fortement épicé mais rarement correct, sa belle diction et les poses athlétiques, se délectaient à l'entendre. Il fit foule, pendant quelque temps, dans un milieu auquel il ne manquait que la foi : il ne sut pas la lui donner.

L'orateur chrétien doit être acteur : mais il doit l'être d'une manière différente de celle du déclamateur et du comédien. Celui qui parle au nom de Dieu ne doit rien avoir, dans son débit, qui rappelle même de loin les personnages en action sur un théâtre. Il y aurait, de l'action au caractère, une disproportion qui suffirait à former une indécence choquante. Que l'auditeur ne puisse jamais penser de nous que nous sommes plus préoccupés de plaire aux yeux que de toucher le cœur : rien ne sied plus mal à un homme qui ne doit monter en chaire que pour convertir.

DES DIFFÉRENTES SORTES DE SERMON.

Des conseils pratiques sur la manière de traiter les différentes sortes de sermon, seront le complément nécessaire de notre *Essai*.

De l'Homélie. — J'ai parlé ailleurs de la nécessité où nous sommes de revenir à ce genre trop abandonné. Le peuple aime ces discours où l'on présente sans cesse à à son esprit les vérités de la religion, sous les mêmes images et avec les mêmes couleurs dont Jésus-Christ s'est servi pour nous en instruire. Ils plairaient à tout le monde, aux auditeurs instruits comme aux ignorants, si l'on savait bien mettre en œuvre les paraboles de l'Évangile.

L'homélie n'est pas une simple exposition de l'Évangile, sans ordre, sans aucun but fixe et déterminé, où sont rassemblés des objets différents qui n'ont souvent aucun rapport entre eux. Si l'on n'y mêle rien d'élevé, rien de touchant, rien de patthétique, il peut se faire que l'on explique le texte évangélique et qu'on l'interprète, mais cela ne s'appellera jamais le prêcher. L'homélie évangélique est un discours chrétien, fait selon toutes les règles de la bonne éloquence.

Il doit y avoir un point où toutes les parties de l'homélie aillent aboutir comme à leur centre. Ce point sera une vérité morale qu'on prendra à tache de persuader et sur laquelle convergeront tous les détails de l'Évangile exposé. C'est le seul moyen de mettre de l'ordre et de la méthode dans l'homélie. Si l'on a soin de bien étudier le texte de l'Évangile, il sera facile de le réduire à certaines propositions subordonnées l'une à l'autre et qui tendent toutes diversement à prouver la même vérité. Par là, l'esprit de l'auditeur saura où vous voulez le conduire ; il ne sera pas toujours flottant entre les diverses vérités dont l'exposition frappera ses oreilles. Si vous craignez de donner à l'homélie la force, la grandeur, le sublime et le pathétique du discours chrétien, vous la privez de la gravité convenable à toute parole tombée de la chaire chrétienne, et vous la réduisez aux proportions d'une exposition simple, froide et languissante. C'est donc à tort que l'on s'imagine que, pour faire une homélie, on doive renoncer aux ressourses de l'éloquence.

Je signalerai à mes lecteurs un autre genre d'homélie qui, lorsqu'il est bien fait, intéresse au plus haut point les fidèles : c'est de l'homélie liturgique que je veux parler. Quand un curé est resté pendant plusieurs années dans une paroisse, et qu'il a expliqué l'Évangile et l'Épître un certain nombre de fois, il peut, avec profit, essayer de cette sorte

d'homélie. L'*Année chrétienne* du P. Croiset, et surtout *l'Année liturgique* du R. P. D. Guéranger lui seront fort utiles pour cela. S'il n'a pas ces ouvrages sous la main, il peut les remplacer par une lecture très-attentive des parties du Missel propres à chacun des dimanches de l'année. L'année suivante, il fera la même chose pour le Bréviaire. La pratique de ce conseil apprend à trouver, soit dans le Missel, soit dans le Bréviaire, la pensée fondamentale que l'Église a voulu inculquer aux fidèles et aux prêtres à tel jour donné. Autour de cette pensée se groupent d'autres pensées et d'autres sentiments qui la complètent et l'expliquent : s'emparer de ces sentiments et de ces pensées est un moyen très-assuré d'intéresser l'auditoire, non seulement aux choses qu'on lui dit, mais encore à la liturgie elle-même. L'Évangile, placé au centre de la liturgie, exprime ordinairement la pensée fondamentale de la fête : on peut le laisser de côté, pour l'homélie liturgique, ou s'en servir, mais il ne faut jamais négliger de commencer la méditation personnelle de l'office du jour par la méditation de l'Évangile.

Il y a principalement deux fêtes dans la liturgie dans lesquelles le sens de l'Évangile adopté n'est intelligible qu'à la condition d'avoir uni la méditation de cette portion du texte évangélique avec toutes les paroles liturgiques qui se rapportent au même objet : ce sont les fêtes de l'Assomption et de la Compassion de la T. S. Vierge. Souvent des prêtres nous ont demandé comment il se faisait que l'Église eût choisi pour ces jours là, les passages évangéliques que nous trouvons dans la Liturgie. Nous leurs avons indiqué le moyen que nous proposons actuellement, et ils ont aussitôt compris. La place de tel ou tel passage évangélique, dans la liturgie, reçoit donc, de l'ensemble des paroles liturgiques, la même lumière qu'il leur prête.

Certains curés ont un cours d'instructions religieuses, en forme de prônes, qu'ils donnent aux fidèles, tous les dimanches, au lieu de leur expliquer l'Évangile du jour. Cet usage a même été, si je ne me trompe, rendu obligatoire dans quelques diocèses, par des prescriptions épiscopales. Je ne puis que l'approuver : il offre d'incontestables avantages. Toutefois, il serait bon, selon moi, que l'on ne laissât pas l'Évangile complétement de côté, et que le curé qui se fait ainsi un plan de prônes, pour tous les dimanches de l'année, ordonnât ses sujets d'intruction de manière à pouvoir les rattacher à l'Évangile du jour. Les peuples chrétiens aiment beaucoup qu'on leur expose le S. Évangile.

Des sermons de circonstance. — Ces sermons sont ceux que l'on prononce à propos d'une fête importante de la liturgie, ou bien à propos de l'adoration du T.-S. Sacrement, ou à propos d'une fête patronale. On les regarde généralement comme l'écueil des prédicateurs. Rien de pire en effet, que d'avoir à prêcher un sermon qui fait partie de la solennité : l'auditoire est peu disposé à recevoir les impressions aux quelles le convie ordinairement la parole de Dieu ; le prédicateur le sait et il lui est difficile de ne pas être froid et languissant. Quelquefois, sous le coup de cette persuasion, il donnera trop à la spéculation ; d'autre fois il donnera trop à l'esprit ; rarement le cœur entrera assez en part de sa composition et de son débit, pour répondre à l'espérance des auditeurs qui comptent, ce jour là, avoir un beau sermon.

Quelques prédicateurs renoncent absolument à parler des mystères que l'Église célèbre en ces jours déterminés ; c'est à peine s'ils leur consacrent un mot fugitif dans l'exorde. Ils en précipitent vers un arrangement oratoire qui leur permet de passer à un autre sujet. Cependant il n'est pas permis de bannir de la chaire chrétienne les

mystères à la célébration desquels il a plu à la sainte Église de consacrer certains jours. Elle prétend que nous les exposions au peuple de manière à faire impression sur l'auditeur et à le porter au bien. C'est pourquoi lorsque nous avons à prêcher sur l'un de nos mystères, il convient d'examiner axec exactitude les vérités sûres et incontestables que la religion y découvre, puis de changer, par les charmes secret de l'éloquence, ces grandes vérités de la foi en autant de motifs de bien faire. Par là, nos sermons sur les mystères seront aussi persuasifs, aussi touchants, aussi propres à convertir que des sermons sur les vérités morales; il perdront le caractère d'une simple exposition qui languit, aussi bien que celui d'une pure spéculation qui fatigue.

Quant au sermon d'Adoration, dans les grandes villes, il peut très-heureusement devenir une exposition éloquente du dogme de la présence réelle; à la campagne, il vaudra beaucoup mieux porter les peuples à profiter pratiquement de la présence de N. S. au milieu d'eux. En laissant parler le cœur, on trouvera aisément les choses les plus touchantes, et elles seront comprises. J'ai entendu un jour un sermon fort simple mais très-ému, sur la dignité du travail qui fournit au Dieu de l'Eucharistie la substance du pain et du vin, qu'il transforme en sa propre substance. Ce sermon fut très-bien saisi par l'auditoire, et les bons agriculteurs, pour qui le jour de l'adoration du T. S. Sacrement était un jour de repos et de réfection spirituelle, prouvèrent par leurs larmes qu'il goûtaient la dignité particulière à laquelle l'Eucharistie élevait le travail de leurs bras.

Des Panégyriques. — On se méprends quelquefois sur le but du panégyrique chrétien. On croit que le but du panégyrique est de louer le saint qui en fait le sujet, d'exciter dans l'esprit des auditeurs une grande idée,

mais presque toujours stérile de son mérite et de ses vertus. Or c'est là une erreur : l'admiration que le prédicateur s'efforcera de produire ne devra être qu'un moyen de porter efficacement les auditeurs à la pratique du bien et à la fuite du mal. Comme une erreur conduit presque toujours à un égarement, il arrive que le panégyrique chrétien dégénère en une vaine et peu agréable déclamation.

Telle n'est point l'idée que nous devons nous former d'un panégyrique. Toutes les actions du saint exposées par le prédicateur doivent tendre à entraîner l'auditeur à l'imitation bien plus qu'à l'admiration. C'est à quoi il doit employer toute la force et toute l'adresse de son art. Sans cela, il en sera réduit à imaginer des pensées souvent plus ingénieuses qu'elles ne sont solides, et à peindre les actions sous des images brillantes qui attireront l'admiration de ses auditeurs, au lieu de la tourner tout entière vers le saint dont il fait l'éloge. Même dans les actions inimitables des saints, il y a un fond capable de servir de base à un développement moral. C'est pourquoi il ne faut pas négliger de parler de ces sortes d'actions : ce serait un larcin contre la gloire du saint que de ne pas les faire valoir. Mais soyons persuadés que les saints ne nous en voudront pas de passer rapidement sur ce qui n'offre rien que de très-incertain à l'imitation : ils préfèrent le bien de nos auditeurs à leur propre gloire et consentent volontiers à ce que leurs éloges soient moins beaux, moins pompeux, pourvu qu'ils soient plus utiles, plus touchants : en un mot, ils préfèrent être moins admirés par ceux qui les imitent davantage.

Nous ne dirons qu'un mot des oraisons funèbres, parce qu'on trouvera dans n'importe quel ouvrage de littérature de quoi suppléer à notre silence. L'Esprit-Saint dit bien qu'il faut attendre qu'un homme soit mort pour le louer,

mais il ne dit pas qu'il faille louer, du haut de la chaire, un homme très-illustre qui vient de mourir. Aussi ne puis-je m'empêcher de plaindre un orateur chrétien obligé de fournir une telle carrière. Cependant l'oraison funèbre est l'une des gloires de la chaire chrétienne, et nous aurions lieu d'être très-fâchés que notre éloquence n'eût pas adopté ce fils de la flatterie et de la complaisance envers les grands. Ne nous ingérons pas à faire ces sortes de discours; mais si la nécessité nous les impose, imitons les grands modèles qui nous en ont été fournis par les princes de l'art oratoire.

En quelques pays, il est d'usage de parler à propos de la mort de telle ou telle personne que ses mérites et ses vertus élevèrent, en même temps que son rang, au dessus du vulgaire : un prêtre, un magistrat, le descendant d'une famille illustre et vénérée. Certains conciles provinciaux ont proscrit cet usage : il n'est pas permis d'enfreindre leurs prescriptions. Mais l'orsqu'on a la liberté de parler, il faut bien se convaincre qu'il y a une sorte de devoir à le faire, après avoir écrit, — on peut même alors lire le sermon — le faire très brièvement, éviter de blesser les susceptibilités de ceux qui n'admirèrent pas toujours le personnage devant le cercueil duquel on parle, et n'avoir d'autre but qud de faire ressortir les enseignements donnes par sa mort ou par sa vie, s'il y a lieu.

Des sermons de controverse. — Avant d'entreprendre un sermon de controverse, il faut être bien convaincu qu'il est nécessaire ou du moins très-utile. Pour cela, le jugement d'un seul ne suffit pas, surtout s'il est jeune et ardent. Le prédicateur fera donc bien de prendre conseil des hommes instruits et sérieux qu'il a auprès de lui. Toutefois, qu'il se défie du jugement d'amis trop dévoués à sa gloire, surtout s'il est dans une position élevée. Le conseil de ceux qui ont coutume de ne pas

applaudir toujours à tout ce que nous faisons est bien préférable au conseil de ceux qui trouvent toujours nos œuvres parfaites. Hélas ! que d'égarements n'ont pas produit les excitations de trop complaisants amis, de flatteurs intéressés !

Mais enfin, s'il est nécessaire de faire de la controverse en chaire, ayons soin de ne traiter que les contreverses réelles et importantes, laissant à l'écart celles qui ne roulent que sur des mots ou sur des points indifférents. C'est à quoi ne manqueront pas ceux qui ont plus d'attrait à diminuer le nombre des controverses qu'à les multiplier. Etablissons bien, dès le début, l'état de la question : toutes les fois qu'un point est en litige, l'auditeur n'en peut avoir une notion exacte qu'à la condition que le prédicateur le dégagera de tous les nuages dans lesquels l'erreur l'a enveloppé. Une fois l'état de la question bien établi, ne vous en écartez pas pour courir après des contreverses étrangères : vous détruiriez votre premier travail. Soyez judicieux et délicat dans le choix de vos preuves. Pesez vos raisons au lieu de les compter. En réfutant celles de vos adversaires, n'insistez pas sur des arguments que ne saurait approuver aucun esprit juste et dont il ne se servirait pas. L'équité doit être la base de toute controverse: c'est une qualité dont le controversiste ne saurait se départir sans perdre, du même coup, tout le profit qu'il attend de ses efforts. Mais l'équité même lui conseille de faire ressortir ce qui est purement spécieux dans les arguments de l'erreur, et de reconstruire, avec la part de vérités que ces arguments renferment, le vrai syllogisme d'où découle la preuve inattaquable. Enfin, ne donnez rien à la passion. La controverse peut avoir un double but : ou vous avez dessein de ramener ceux qui sont dans l'erreur, ou vous voulez fortifier dans la vérité ceux qui la connaissent déjà. Dans l'une et l'autre hypothèse, vous devez être extrêmement

modéré. Jamais les injures n'ont ramené et convaincu personne ; elles irritent, et la vérité ne peut avoir qu'à souffrir du zèle indiscret du prédicateur. Quant à ceux qu'il s'agit de fortifier, la vérité bien prouvée suffira. Si vous vous emportez, sous prétexte d'établir la vérité dans le cœur de vos auditeurs, vous vous exposez à y éteindre la charité sans laquelle la science n'est rien. Et pourquoi les entretenir, les pousser même, par vos invectives, à des sentiments de haine contre des gens qu'ils sont tenus, malgré leurs erreurs, d'aimer comme le prochain ? Pauvres controversistes, en vérité, que ces esprits maladifs et haineux qui ne font de la controverse que pour avoir une occasion de blesser les uns et d'exiter les autres contre des malheureux plus souvent entraînés que coupables. Ce n'est pas à dire que la modération à garder dans la controverse doive être jamais de l'indifférence. Je prétends que vous avez de quoi exercer votre zèle dans la gloire de Dieu blessée et dans la religion attaquée par l'erreur, sans qu'il soit besoin de montrer aux égarés des sentiments plein d'amertume. En vain dira-t-on que la controverse étant sèche et ennuyeuse, il la faut égayer parfois par l'ironie. Je répondrai : si vous trouvez la controverse ennuyeuse et sèche, variez-la par des faits importants tirés de l'histoire ecclésiastique ou des Pères, par des élévations bien ménagées à la joie et au calme que donnent les vérités substantielles que vous cherchez à établir ; mais ne soyez jamais ironique et mordant ; une parole indiscrète suffit à vous dérober tout le fruit de persuasion que vos raisonnements avaient pu faire germer dans les âmes.

Pour bien faire de la controverse, il faut connaître à fond l'état actuel des erreurs que l'on veut combattre et de l'esprit de ceux qui les professent. Il ne suffit pas, c'est même un danger, de s'inspirer de l'exemple des saints. Les saints parlaient comme il savaient qu'ils le devaient faire

par la connaissance profonde qu'ils avaient de la forme particulière des erreurs au milieu desquelles ils vivaient et des personnes qui professaient ces erreurs. Si vous connaissiez parfaitement les deux choses, si en outre vous aviez pu voir dans l'esprit et dans le cœur de tel ou tel saint que vous prenez pour modèle, enfin si vous aviez leur sainteté et si les peuples la constataient en vous comme ils la constatèrent en eux, vous pourriez les imiter dans leur genre de controverse, supposé que les formes de l'erreur et les dispositions de ses adeptes n'eussent pas changé. Mais qui peut se flatter d'avoir toutes ces connaissances et toutes ces perfections? Et cependant c'est ainsi que l'on raisonne le plus souvent. Je crois qu'il faut absolument, dans l'intérêt de la foi, renoncer à l'entraînement fâcheux du zèle indiscret. Soyons prudents, si nous voulons ramener les âmes; dépouillons-nous de l'étourderie naturelle que l'âge même ne guérit pas toujours. Jugeons-nous d'abord avec sévérité, et quand il s'agit d'entreprendre ou de conduire une œuvre aussi difficile que l'est celle du controversiste, préférons aux adulations, souvent fort misérables, de ceux qui nous approuvent, les critiques sérieuses et pénibles de ceux qui relèvent nos défauts.

CONCLUSION.

La pensée principale de cet *Essai* peut être ainsi formulée : Le prédicateur chrétien est l'homme que Dieu a choisi pour apprendre à ses frères les vérités du salut, pour les porter au bien et les éloigner du mal. Tout ce qui, dans les ressources de la parole humaine, est de nature à préparer ces résultats, l'éloquence chrétienne l'accepte et elle le conseille à l'orateur sacré. Tout ce qui pourrait nuire à ce but primordial et essentiel, il est nécessaire de l'écarter et de le proscrire. Les vertus, les qualités, les

dispositions que nous avons déclarées propres au prédicateur n'ont pas d'autre raison d'être. Ce principe a aussi inspiré ce que nous avons cru devoir dire des bons et des mauvais sermons.

Avant tout, nous avons cherché à être utile à nos jeunes lecteurs. C'est pourquoi nous nous sommes appliqué à leur donner le plus de conseils qu'il nous a été possible de condenser en un petit nombre de pages. Nous nous sommes efforcé de les leur présenter d'une manière vive et parfois originale, afin qu'ils portent mieux. Nous pourrions dire que nos réflexions personnelles occupent, dans tout ce travail, la plus petite place. La plupart des choses qu'il renferme nous ont été suggérées, soit par la lecture des meilleurs auteurs que nous avions sous la main, soit par les observations que nous ont été souvent faites, durant l'exercice de notre ministère, par des hommes que rendaiens recommandables l'expérience et la maturité du jugement.

Il manque à notre travail beaucoup de choses pour être complet : nous le sentons fort bien. Mais le lecteur n'oubliera pas que nous avons voulu lui offrir seulement un *Essai sur la prédication*, n'ayant pas la moindre prétention de faire un traité d'éloquence chrétienne. Soyons prédicateurs, et nous deviendrons éloquents par la « vertu de Dieu » promise aux prédicateurs appliqués et convaincus. Peut-être le défaut du jour est-il de viser trop à l'éloquence, et de faire perdre ainsi à la prédication chrétienne son vrai caractère de simplicité, qui serait aussi le caractère véritable de sa perfection et de sa grandeur.

Al. Gilly,

Docteur en théologie et en Droit canon.

TROIS COMMENTAIRES BIBLIQUES.

L'extrême nécessité de résister à la guerre de l'incrédulité moderne contre les Livres sacrés ; les études de critique, de philologie et d'histoire qu'on a dû s'imposer pour défendre leur intégrité, leur authenticité et leur sainte vérité ; et aussi, il faut bien l'avouer, l'abaissement général du sentiment chrétien et surnaturel ont notablement entravé parmi nous le grand usage qui se faisait autrefois de « toute « Écriture divinement inspirée, pour conduire au salut, « enseigner, discuter, reprendre et instruire dans la jus- « tice, afin que l'homme de Dieu soit parfait et préparé « à toute bonne œuvre » (1). Peu d'âmes entendent aujourd'hui ce qu'affirme le livre de l'*Imitation*, touchant l'importance des saintes Lettres comme lumière et consolation de la vie (2). L'oraison, la lecture spirituelle, la prédication même se sont trop éloignées de cette source céleste. A la méthode des anciens Docteurs qui n'abandonnaient presque jamais, dans leurs instructions, le texte adorable de la Bible, plusieurs ont substitué une rhétorique très-brillante, mais aussi plus humaine et par conséquent moins efficace. Souvent, le prédicateur est à peine le ministre de cette parole divine qui est contenue sous l'écorce de la lettre, comme la grâce dans les signes sacramentels, comme le corps du Seigneur sous les espèces eucharistiques. Or, de même qu'un sacrement est frappé de nullité si celui qui

(1) II Tim., III, 15-17.
(2) Liv. IV, chap. XI.

le confère n'emploie point la matière et la forme déterminées, ou s'il n'agit pas en la puissance et au nom de Jésus-Christ, comme son ministre et son fondé de pouvoirs, ainsi est-il à craindre que la prédication ne demeure presque stérile quand l'orateur, car il ne méritera plus que ce titre mondain, fera retentir une autre voix que celle de Dieu et de l'Église, ne prenant nul souci de se revêtir de l'autorité même du Verbe qui a parlé dans les patriarches et les prophètes, avant que de confier pour toujours son infaillible enseignement aux lèvres des pasteurs et des docteurs.

Pour corriger cet abus considérable qui, à lui seul peut-être, expliquerait suffisamment la disproportion que l'on constate avec douleur entre le zèle ardent des prédicateurs et le fruit souvent médiocre de leurs discours, il faudrait sans doute au clergé une connaissance plus approfondie et plus universelle, non-seulement du sens littéral de l'Écriture, mais aussi du sens mystique dans ses diverses manifestations allégoriques, morales et anagogiques. Il faudrait encore, je le sais, que les peuples fussent mieux disposés à comprendre et à goûter cette doctrine toute céleste, par une meilleure intelligence des faits de l'histoire sainte « dont, trop souvent, et à raison d'un inconcevable préju- « gé d'éducation, la connaissance ne va pas au-delà d'une « certaine notion confuse, telle que la première enfance « est capable de la concevoir. L'Évangile se comprend peu « sans l'intelligence du Testament des figures (1); et com- « ment aura-t-on l'intelligence des figures, si l'on n'a pas « même la connaissance des faits et des personnages aux- « quels le caractère figuratif est attaché ?

« En fait, et à raison de l'état des esprits, le texte sacré « ne convient pas à tous. Mais l'histoire sainte appartient « à chacun ; car l'histoire sainte n'est autre chose que le « sens littéral de la partie historique, sens rendu par elle

(1) I Cor. VI, 11.

« accessible à tous les esprits. Quel trésor ne mettrait-on « pas aux mains des fidèles si, une fois ce sens littéral bien « établi et bien connu, on développait en une série de ces « traités séparés, appelés aujourd'hui *monographies*, la suite « véritablement admirable des figures de l'Ancien et des « symboles du Nouveau Testament; faisant voir et tou- « cher comment Notre-Seigneur Jésus-Christ, sa très- « sainte Mère, son Église, sa grâce, les destinées de l'âme « chrétienne, sont annoncés dans l'Ancien Testament, « symbolisés dans le Nouveau, manifestés dans l'un et dans « l'autre par l'existence et les actions d'incomparables per- « sonnages tels que les patriarches, les femmes bibliques, « quelques-uns parmi les Juges et les Rois, les Prophètes, « l'époux de Marie, le Précurseur de Jésus, les saints « Apôtres, les saintes Femmes, et les Disciples évangé- « liques !

« Ne serait-ce pas une belle œuvre que d'exposer ainsi « la vie de ces personnages, la suite de ces événements, « selon les richesses diverses des sens mystiques, et du « sens accommodatice lui-même, dont les Saints-Pè- « res dans leurs écrits, et l'Église dans sa liturgie « ont tiré de si admirables enseignements ? Et cette « œuvre pourrait être élevée à son dernier complément, si « l'on traitait d'une manière analogue l'histoire de l'Église « dans la suite de ses évènements et la vie de ses Saints, « où sont mis en lumière les dons divers d'un même et di- « vin Esprit (1), Esprit qui vit et opère dans l'Église, non- « seulement aux jours de sa naissance, mais jusqu'à la « consommation des siècles » (2).

Or, ce sont justement ces commentaires bibliques, simples et savants, pieux et profonds, qui manquent de nos jours

(1) I Cor. XII, 11.

(2) Matth. XXVIII, 20. — Nous empruntons ces réflexions à la préface d'un commentaire sur le livre de *Ruth* dont nous parlerons plus loin.

aux prêtres et aux fidèles, tandis que les *Introductions* critiques, les *Dissertations* archéologiques, les *Traités* d'herméneutique ou d'exégèse générale ne sont aucunement rares. Les admirables travaux des Pères et des Docteurs de l'École jusqu'à Maldonat et Cornelius a Lapide, contiennent assurément, quant au fond des choses, tout ce que nous pouvons réclamer pour notre temps. Mais la difficulté d'étudier de si longs ouvrages et de les accommoder parfaitement aux besoins actuels des âmes, aux infirmités spéciales de notre siècle, exige de nouveaux efforts et sollicite la publication de nouveaux commentaires.

La Bible de Vence, les commentaires de Dom Calmet, les notes de Carrière et d'Allioli ont certainement de réels mérites. Mais ils ne peuvent pénétrer partout, jusque dans les communautés de religieuses, jusque dans les simples paroisses; et d'ailleurs, en voulant tout embrasser, ils tombent dans une excessive longueur ou dans une excessive brièveté. Des *monographies* offriront plus d'intérêt et d'utilité pratique, elles n'effraieront point par leur volume exagéré ; écrites pour un but particulier, comme pour seconder les prédicateurs, pour aider les âmes qui méditent, pour consoler celles qui souffrent ou qui languissent, elles éviteront la confusion d'idées inséparable d'un grand commentaire.

Aussi devront-elles se partager en trois classes. Les unes fixeront d'une manière nette, lumineuse et accessible à tous les esprits, le sens littéral de l'Écriture sainte, soit dans les récits historiques, soit dans les préceptes dogmatiques, moraux et liturgiques, soit enfin dans les prophéties. D'autres détermineront le caractère figuratif ou symbolique des personnes et des choses qui ont porté en elles-mêmes l'image de Jésus-Christ, de l'Église, de l'âme sanctifiée par la grâce, de la Jérusalem céleste. Les dernières feront ressortir de là mille enseignements précieux pour la foi, les mœurs et la piété chrétiennes. Parfois, le même livre

pourra bien renfermer ces trois espèces de considérations ; mais il prendra soin de les distinguer, évitant de les confondre toutes dans le sens mystique, comme a paru faire Origène, ou de n'estimer que le sens littéral, comme font les protestants et les rationalistes.

J'ai le plaisir d'indiquer aujourd'hui aux lecteurs de la *Revue* trois ouvrages récents qui représentent dignement cette triple tendance, ce triple devoir du commentateur catholique, et parce que les auteurs sont trop de mes amis pour que j'ose les louer suivant mon affection, on voudra bien les juger sur leurs œuvres et non sur le compte que je vais en rendre.

I.

Mgr de Kernaëret, camérier secret de Sa Sainteté, a publié l'an dernier, et tant de tristes évènements ont pu seuls nous condamner à en parler si tard, un *Commentaire sur les cinq premiers chapitres de la Genèse* (1). C'est une explication littérale de ces pages si belles et si fameuses que Moïse a écrites pour servir de titres de noblesse au genre humain, et de préface monumentale à son histoire. Le commentateur a sérieusement visité la terre qui leur servit de berceau; il a étudié la langue et les dialectes, les coutumes et les institutions du peuple auquel l'Esprit-Saint les destina tout d'abord. Il a voulu suppléer à l'insuffisance des interprètes qui n'ont connu ni les objections ni les découvertes des modernes. Il s'est proposé « d'unir, dans « cette courte et élémentaire exposition des cinq premiers « chapitres de la Genèse, ce qu'il y a d'essentiel dans les « anciens commentaires et ce qui est le plus indispensable à

(1) *Les Origines*; *Commentaire*, etc. : Paris, V. Palmé, 1870. — Un vol. in-8 de VII-310 pages, dédié à Mgr J. Cardoni, archevêque d'Édesse.

« connaître dans les travaux de notre époque... Il envisage « le texte sacré sous les tous points de vue, théologique, « philologique et scientifique. » Quoiqu'il écrive en français, et je ne crois pas inutile de signaler la pureté et l'énergie de son style. « Il lui a bien fallu, pour la partie philologique, « citer le texte hébreu, et quelquefois même les différentes « versions. Toutes ces citations, ainsi que celles des au- « teurs grecs et latins, se trouvent rejetées dans les notes, « de telle sorte que le texte peut être lu par ceux même qui « ignoreraient la langue latine (1). » Que les interprétations données par les saints Pères et par les écrivains scolastiques soient dépourvues de toute valeur intrinsèque, et qu'elles ne méritent rien, sinon un dédain complet, Mgr de Kernaëret est bien éloigné de le penser. Au contraire, il leur emprunte fidèlement cette bonne substance de la théologie, qui ne se trouve nulle part aussi ferme et aussi lumineuse. Il s'attache surtout aux sentiments du Docteur angélique ; il en montre la profondeur, le bon sens, la clairvoyance admirable. Et quant aux récents travaux d'exégèse biblique, il ne se persuade point, comme tant d'autres, qu'ils sont définitifs, et qu'après la découverte des instruments en silex, des cavernes à ossements et des habitations lacustres, tout soit dit, tout soit fini. A son jugement, « les « lueurs de la science moderne sont encore bien incer- « taines ; » ce sont plutôt des « hypothèses probables que « les progrès de la science même pourraient très-bien un « jour réduire à néant (2). » Il s'appuie donc de préférence sur les certitudes de la foi et sur les évidences de la raison. Non content d'être un exégète ingénieux et un philologue instruit, il veut être principalement philosophe et théologien, et c'est ainsi qu'il donne à son commentaire une ampleur et une solidité peu communes.

(1) *Avant-propos*, pp. 1 et 2.
(2) *Page* 250 et *note*.

Voici, par exemple, le sommaire de ses observations sur les deux premiers versets du chapitre premier : « 1° Le « temps a commencé. Doctrine des philosophes sur ce « point. Ce qu'il en faut penser, enseignement de l'Église. « — 2° Idée chrétienne de Dieu. Obscurcissement de cette « idée chez les païens. — 3° La création. — 4° Le chaos se- « lon la Bible, selon les anciens, selon la science. —5° État « primitif. Aplatissement des pôles. — 6° Chaleur cen- « trale du globe ; où se trouve l'enfer ? — 7° Fluidité pri- « mitive de la terre. Formation du terrain primitif. Cause « des ténèbres primitives. »

Ainsi, l'auteur ne s'arrête pas à la seule analyse des mots et des éléments grammaticaux, sachant bien qu'à vouloir les considérer seuls on en vient à ne plus les comprendre. Sans franchir les bornes d'une prudente brièveté, il s'élève toujours dans les hautes régions du dogme et même de la morale chrétienne. Sur ces paroles de Moïse : « Et il vit « que la lumière était bonne, » Dieu, dit notre commenta- « teur, détermina par avance le rôle et l'utilité de cette lu- « mière. Il la destina à influer dans la suite sur la respira- « tion des végétaux, à guider les animaux dans leur marche, « à éclairer enfin le roi de la création. Il reconnut aussi « dans la lumière comme un reflet de sa propre essence, « car il est la vraie lumière des cœurs, le vrai soleil des « intelligences ; et les rayons affaiblis qui alors pour la « première fois pénétrèrent jusqu'à la surface de notre « globe étaient l'image de ces premières avances de la grâce « divine, qui viennent chercher l'homme rebelle dans son « aveuglement et qui précèdent le grand jour de la justi- « fication.

« A partir de ce moment, la succession du jour et de la « nuit, conséquence du mouvement diurne de la terre, « commença à diviser le temps en deux périodes alterna- « tives, qui plus tard devaient être pour l'homme celle du

« travail et celle du repos, et depuis elle s'est toujours re-
« produite avec une admirable régularité. Mais pour que
« cette régularité même ne nous fît pas oublier la cause
« souverainement intelligente et libre à laquelle elle est
« due, il a plu à Dieu de l'interrompre une fois, et d'arrê-
« ter, à la voix d'un de ses saints, toute la marche de notre
« système planétaire, pour permettre à son peuple de rem-
« porter sur ses ennemis une victoire complète. Il nous a
« rappelé par là qu'il n'a nullement abdiqué ses droits sou-
« verains sur la création, qu'il n'est point lié par les lois
« qu'il a lui-même établies, et que d'ailleurs l'homme est
« une créature assez noble pour que, dans telle circon-
« stance donnée, l'ordre du monde physique puisse être
« modifié en sa faveur » (1).

Je voudrais pouvoir prolonger ces citations, en rapportant les belles et fortes pensées de Mgr de Kernaëret sur la nature de l'âme ; sur le système philosophique des deux âmes, rationnelle et animale, dans un seul composé humain ; sur l'état du premier homme et sur les dons naturels, préternaturels et surnaturels qui lui furent accordés par la libéralité divine. Mais comment ne pas transcrire ici les judicieuses remarques de l'auteur, au sujet des générations spontanées? « La matière livrée à elle-même, et quelle
« que soit l'action exercée sur elle par la chaleur, l'élec-
« tricité, ou tel fluide qu'il plaira aux savants d'inventer,
« ne produira jamais un organisme comme le nôtre. Cela
« est également vrai de tous les organismes supérieurs ;
« et l'on rougit d'être obligé de maintenir une vérité de
« bon sens aussi évidente contre des hommes qui ont la pré-
« tention d'être à la tête du progrès de l'humanité. On a
« beaucoup parlé, dans ces derniers temps, des généra-
« tions spontanées. Tout le monde y croyait, pour les êtres
« vivants d'ordre inférieur, dans l'antiquité et au moyen-

(1) Pages 21, 22.

« âge, ce qui prouve que la question n'intéresse pas la foi.
« La raison d'analogie me paraît très-forte contre les géné-
« rations spontanées. Quant aux expériences qui ont été
« faites de part et d'autre, elles sont loin d'être décisives.
« La plus forte raison à mon sens qu'on puisse apporter en
« faveur de la spontanéité, c'est l'apparition de nouvelles
« espèces de végétaux microscopiques dans les produits
« nouveaux de l'industrie humaine. On peut répondre que
« ces prétendues espèces nouvelles ne sont peut-être que
« des variétés dues à la différence du milieu. Il est impor-
« tant, d'ailleurs, de remarquer que les hétérogénistes, pour
« obtenir leurs animaux et leurs végétaux microscopiques,
« ont toujours besoin de la présence d'une subtance orga-
« nisée. Cela prouverait peut-être l'existence de germes im-
« perceptibles dans les corps organiques, malgré tous les
« moyens mis en usage pour les en purger. Mais cela
« prouve surtout que la matière inorganique, livrée à elle-
« même, est impropre à produire la vie. Quoi qu'il en soit,
« et en admettant même le système des générations spon-
« tanées, on est forcé de convenir que ces générations ne s'ap-
« pliquent qu'à des êtres de l'organisation la plus simple ;
« et, pour expliquer la naissance des animaux et des végé-
« taux supérieurs, on est contraint, si l'on veut se passer du
« créateur, de recourir à la mutabilité des espèces, hypo-
« thèse absolument contraire à l'expérience, et qui n'a pu
« être inventée qu'en désespoir de cause par les fanatiques
« du matérialisme » (1).

Très-indépendant et ingénieux dans ses vues, lorsque la foi n'y est pas engagée ; partisan du *plutonisme* tandis que les exégètes, dit-on, sont communément *neptuniens* ; défenseur habile de l'opinion qui considère chacun des six jours de la création comme une période sans doute fort longue, en tout cas indéterminée, et dont le *soir* et le *matin* dési-

(1) Page 58.

gnent le commencement et la fin ; peut-être un peu fantaisiste et poète dans ses conjectures sur les temps *antéhistoriques,* et sur l'état futur de ce monde, après que la race humaine en sera sortie ; Mgr de Kernaëret ne laisse pas d'être très-ferme, beaucoup plus ferme que certains écrivains catholiques des dernières années, quand il s'agit de maintenir le caractère sévèrement historique de la Genèse. Pour lui, ce n'est pas un chant sacré, un hymme de sentiment et d'imagination servant de cadre artistique aux préceptes divins : « Le « livre de la Genèse est un livre historique dans la plus « stricte acception du mot; nous devons l'interpréter comme « tel, nous conformant en cela à la tradition constante des « Juifs et des Chrétiens » (1).

S'il accorde aux sciences naturelles l'estime et l'importance auxquelles certainement elles ont droit, il sait bien rompre en visière avec leurs idoles, ainsi que Bacon lui-même les appelait. Pour notre auteur, et aussi pour nous, « l'attraction universelle n'est qu'un mot. Les corps se « comportent comme s'ils s'attiraient, mais ils ne s'attirent « pas ; l'action des forces physiques ne s'exerce pas à dis- « tance. Dût-on porter contre nous la vague accusation de « mysticisme, nous dirons, non comme une chose prouvée, « mais comme la plus probable des hypothèses, nous di- « rons : Dieu gouverne le monde par ses anges, qui, par- « faitement soumis à sa volonté sainte, règlent toutes « choses selon la loi probablement unique qu'il leur a impo- « sée. Cette opinion est fondée sur l'Écriture : saint Jean, « dans l'apocalypse, nous fait voir l'ange des eaux, et ces « quatre autres esprits qui enchaînent les tempêtes et les « empêchent de souffler sur la terre.

« Qu'on ne nous parle donc plus *d'éther*, ni de *fluides*, « si ce n'est pour faciliter certaines explications que ces « hypohtèses permettent de présenter sous une forme plus

(1) Page 78.

« simple... L'éther, ce sont les anges... Dieu, pour cause « première, les anges pour causes secondes, n'est-ce pas as- « sez pour expliquer l'univers ? » (1)

Le commentaire de Mgr de Kernaëret « finit avec l'his- « toire des patriarches antérieurs à Noé. Les questions qui « se rattachent au déluge et à la dispersion des peuples fe- « ront l'objet d'un second volume que nous nous proposons, « dit-il, de publier prochaiement. » (2) — *Quod si celerius, id potius*, répondrait un romain.

II.

Le sens littéral de la Bible étant bien déterminé, les personnes et les choses dont il marque l'existence étant clairement connues, le devoir de l'exégète est de rechercher si Dieu n'y a pas mis une empreinte mystérieuse et figurative ; si, par exemple, le *Fiat lux* de la Genèse n'est point aussi l'image de cette infinie diction par laquelle le Verbe procède du Père ; l'image de la lumière intérieure qui est en nous par la foi ; l'image enfin de la gloire qui éclaire et transfigure les élus dans l'éternelle patrie. Quand le Saint-Esprit nous a raconté la vie de Moïse et l'histoire de Jérusalem, il faut lui demander si Moïse n'est pas la figure de Jésus-Christ et de Saint-Pierre, si les annales de la cité de David ne sont pas le récit prophétique des luttes de l'Église, le tableau des vertus et des combats de l'âme humaine, l'annonce symbolique de la cité spirituelle où règnent Dieu et ses saints.

A ces questions, l'Esprit-Saint a répondu par l'oracle de Paul : Tout arrivait aux Hébreux en figure. Le Nouveau Testament et la Tradition catholique illuminent ces ombres sacrées, et, à leur clarté, le théologien reconnaît et re-

(1) Page 304.
(2) Page 11.

trouve l'histoire de la synagogue dans l'histoire de l'église ; de même que les annales d'un peuple enfant se lisent dans la traduction et dans la langue des générations plus savantes qui lui succèdent.

Cette magnifique corrélation du monde ancien et du monde nouveau a séduit l'esprit sérieux et solide de M. l'abbé Morisot, qui nous a donné dernièrement le fruit de ses longs travaux dans un ouvrage intitulé : *Le Christ avant Bethléem* (1). C'est qu'en effet, depuis l'origine du monde jusqu'à l'avénement du Messie, la Bible est remplie des prophéties et des figures du divin libérateur; *lex gravida Christi.* Le Verbe semble, disent plusieurs docteurs, s'essayer à revêtir un jour notre nature, en se manifestant déjà par les apparitions, par la voix et les actions humaines. Il prélude à son incarnation, à la révélation complète de ses mystères, par le crépuscule des figures et par le langage multiple des prophètes.

M. l'abbé Morisot a justement pensé qu'il fallait montrer l'édifice prophétique de l'ancienne alliance dans toute son intégrité et dans toute sa splendeur ; ne point se borner à l'énumération de quelques détails, fussent-ils les plus saillants, mais présenter tout l'ensemble, les prophéties figuratives avec les prophéties verbales, les personnages, les faits, les institutions, les monuments et le rituel mosaïques, avec les chants du psalmiste et les oracles d'Isaïe ; ne point détacher tout cela de son cadre historique, mais le laisser scrupuleusement dans son vrai milieu tel que la chronologie et la géographie nous le font concevoir ; prouver enfin que le sens des symboles et des prédictions était le plus souvent connu des prophètes et de leurs contemporains, en sorte qu'il résulte de là une démonstration irrésistible de la vérité d'une religion si clairement prévue et si exactement an-

(1) Un vol. in-8 de VI-636 pages. — Verdun, Ch. Laurent, éditeur, 1870.

noncée dans son fondateur, dans ses dogmes et sa morale, dans ses sacrements et son culte, par des *voyants* de condition, de race et de siècles très-différents.

Ce livre n'est donc pas seulement un commentaire, c'est aussi un traité, une *monographie*, de théologie dogmatique et apologétique. La preuve de la divinité de l'Église par les prophéties est ici exposée avec une ampleur que l'on ne trouve ni dans les anciens controversistes tels qu'Origène, ni dans les modernes tels que Huet, Duguet, La Luzerne, A. Nicolas. La *conclusion* est particulièrement un morceau très-fort et très-pressant.

Le système d'interprétation adopté par l'auteur est solidement appuyé sur la tradition juive et chrétienne ; l'autorité des docteurs de l'Église, surtout de S. Irénée, de S. Augustin et de S. Jérôme, y est constamment tenue en grand honneur. Saint Thomas d'Aquin a fourni de très-intéressantes remarques, principalement sur les cérémonies légales.

L'ouvrage est divisé en cinq livres qui traitent successivement des figures et prophéties du Christ depuis la création du monde jusqu'au déluge ; — du déluge à Moïse ; — de celui-ci jusqu'à David ; — de l'avénement de Salomon à la captivité de Babylone ; et de cette dernière époque à la naissance de Notre-Seigneur en Bethléem de Juda.

« C'est ainsi un commentaire de tous les passages pro-
« phétiques ; c'est le tableau de l'Église avec ses ensei-
« gnements avant la Croix. Le prêtre peut y trouver des
« matériaux sur tous les points de la doctrine catholique.
« C'est la chute originelle avec ses funestes conséquences,
« puis l'Adam de la réparation qui doit passer par les ex-
« piations imposées à l'Adam coupable, afin d'y laisser une
« vertu de sanctification ; c'est le sacrement de la rémission
« qui nous apparaît avec la première faute ; c'est Abel im-
« molé, ou l'Église qui commence à souffrir ; c'est l'arche

« de Noé, ou l'Église qui sauve le monde ; ce sont les « promesses faites aux patriarches ; c'est l'Eucharistie avec « ses merveilles, qui nous apparaît dans les sacrifices, le « pain et le vin de Melchisédech, la manne, l'eau de la « pierre, l'agneau pascal ; c'est Moïse avec la délivrance « d'Égypte, les merveilles du désert, le tabernacle et tout « son rituel figuratif ; c'est le Psalmiste avec ses plaintes « lugubres et ses chants de triomphe ; c'est Isaïe avec les « prophètes qui célébrent tour à tour les merveilles et la « mort du Messie ; en un mot, c'est la doctrine catholique « de l'Ancien Testament complété par l'Évangile.

« Il y a donc ici la matière toute préparée d'un ca- « téchisme et d'une foule d'instructions intéressantes pour « le peuple chrétien ; et ce genre d'instruction est celui des « anciens Pères de l'Église qui expliquaient à leur peuple « les livres de l'Ancien Testament aussi bien que ceux du « Nouveau ; saint Augustin, saint Ambroise, saint Hilaire « et tant d'autres, commentaient la Genèse, Job, les « Psaumes, et cela devant les mariniers d'Hippone aussi « bien que devant le brillant auditoire de Milan, à Césarée « comme à Poitiers. Pourquoi négligerions-nous cette mé- « thode, qui a pour elle de semblables autorités ?

« Les lèvres du prêtre doivent être les gardiennes de la « science (1) et cette science est celle des saintes Écritures. « Or, les principales difficultés que présentent les livres « prophétiques, sont résolues ici d'après les autorités les « plus graves et aussi les plus anciennes. Saint Justin, saint « Irénée, Origène, Tertullien, saint Augustin, saint Atha- « nase, saint Hilaire et saint Thomas, voilà nos maîtres ; « et nous n'avons rien décidé que par eux. Soit que le « prêtre veuille instruire ses ouailles, soit qu'il veuille « étudier pour lui-même, il aura sous la main d'abondants

(1) Malach., II, 7.

« matériaux pour ses sermons, pour ses catéchismes et « pour les conférences ecclésiastiques (1) ».

III.

Quand la *lettre* nous a instruits des événements historiques accomplis sous la direction de la Providence, quand l'*allégorie* nous a découvert les adorables réalités contenues dans les figures, les symboles et les prophéties, il nous reste à tirer du texte sacré les fruits suaves du sens *moral* pour régler notre conduite, et du sens *anagogique* pour embraser nos cœurs du désir de la vision béatifique : « *Moralis*, quid agas ; quo tendas, *anagogia* », disaient les anciens, et cette sentence pourrait servir d'épigraphe au précieux opuscule nouvellement édité sous ce titre : *Le livre de Ruth, essai d'interprétation morale offerte aux méditations des âmes pieuses par un prêtre du Tiers-Ordre de S. François* (2). Trop courte et trop modeste peut-être, cette brochure est un excellent travail d'appropriation, d'adaption de la Sainte-Écriture aux besoins des cœurs chrétiens. Ce n'est pas assez pour eux, en effet, de posséder le trésor domagtique et historique de la Bible : ils ont le droit d'en connaître les divins parfums, les ravissantes lumières et les consolations ineffables ; ils ont le droit d'y trouver mieux qu'une loi souverainement juste, je veux dire le mystérieux bouquet de myrrhe de la Sunamite, la manne délicieuse du désert, l'eau rafraîchissante qui jaillit du rocher de Moïse. Ce que saint Grégoire a fait pour le livre de Job et saint Bernard pour le livre des Cantiques, pour-

(1) *Le Christ avant Bethléem*, p. 8-9.

(2) Un vol. in-12 de XVII-172 pages. — Bruxelles, F. Haenen, 1871. — Pour beaucoup de nos lecteurs, le voile de l'anonyme sous lequel s'est caché l'écrivain dissimulera difficilement le nom de M. Tardif de Moidrey. Qu'on nous pardonne donc cette indiscrétion.

quoi ne le point faire aujourd'hui encore pour toute l'Écriture ? En répudiant énergiquement le venin du Jansénisme et l'esprit d'excessive critique de certains théologiens modernes, remontons hardiment à nos paternelles traditions de piété naïve, affectueuse, décidément surnaturelle, et la grâce de Notre-Seigneur nous inspirera de ces hautes et fortes pensées qui centuplent l'énergie de la foi et qui donnent tant de charme à la nouvelle exposition du livre de Ruth.

« En ce récit sacré de la Bible si touchant et si par-
« faitement marqué du sceau divin dans sa profondeur et sa
« simplicité, les saints Pères ont principalement étudié le
« sens allégorique suivant lequel Bohoz est considéré comme
« figure du Christ, et Ruth comme figure de la gen-
« tilité. On pourra trouver dans cet essai, dit le com-
« mentateur, quelques applications de ce sens ; de même, et
« peut-être en plus grand nombre, d'autres se rattachant
« à l'anagogie ; car ces diverses applications ne sont que
« les parties d'un même sens spirituel, parties qui ne peu-
« vent être absolument séparées. Mais c'est à l'interpré-
« tation *morale* que nous nous sommes principalement at-
« tachés. Nous estimons ne point nous être écartés, au
« moins quant aux parties essentielles, de l'exposition tra-
« ditionnelle ; et si quelques points paraissaient au-delà
« de ce que l'Esprit-Saint a voulu exprimer, nous avons la
« ferme confiance de n'avoir point excédé les droits de l'in-
« terprétation accommodatice. » (1)

Cette confiance est entièrement justifiée à nos yeux, non-seulement par le but et les principes de l'écrivain, non-seulement par sa soumission filiale « au jugement infaillible de l'Église Romaine » (2), mais encore par la science philosophique, théologique et scripturaire qui distingue cet

(1) *Le livre de Ruth*, pages IX, XVI.
(2) Page IX.

ouvrage, et lui assure un rang des plus honorables dans la littérature de notre temps.

Elimélek, l'époux de Nohémi, est ici considéré comme le type du prédicateur de l'évangile, sortant de Bethléem, de la *maison du pain* ou de l'Église, pressé de la faim, c'est-à-dire de l'amour des âmes à sauver. Nohémi, *ma consolation*, symbolise la loi divine ; et l'apôtre Elimélek, dont le nom signifie *mon Dieu, mon roi,* l'aimant plus que sa vie et s'attachant à elle comme à sa propre chair, la conduit en Moab, en cette terre profane qu'il faut conquérir au vrai Dieu. Ses fils, Mahalon et Chélion, *infirmité* et *défaillance*, meurent comme lui dans l'exil ; car les œuvres de l'homme apostolique conservent un caractère de faiblesse humaine, d'infirmité terrestre, que la grâce ne veut point absorber, dans la double crainte que l'homme ne s'enorgueillisse ou que le Seigneur ne paraisse plus tenir compte de notre coopération à ses desseins.

Cependant les fils d'Elimélek ont eu la puissance d'enlever à la race de Moab et aux autels des faux dieux, deux filles d'un peuple ennemi d'Israël. Celles-ci leur survivent, aussi bien que Nohémi, car la parole évangélique n'est point liée par les chaînes dont l'apôtre est chargé, elle ne meurt point sous le glaive qui décapite le martyr. Orpha, *la couronnée* par le grâce céleste, ne se sent pourtant pas le courage de renoncer à tout pour suivre sa belle-mère, figurant ainsi la vocation commune des âmes chrétiennes qui demeurent dans le monde comme en Moab. Ruth, au contraire, s'attache sans retour à Nohémi ; elle se condamne à vivre avec elle, pauvre, obéissante, ignorée et privée d'époux humain ; mais elle méritera de s'appeler en toute vérité la *rassasiée* des dons surnaturels.

Telle l'âme appelée à la vie religieuse, à la pratique parfaite et régulière de la loi et des conseils, quitte sa famille et son peuple, non sans verser des larmes amères

selon la nature et sanctifiées par les larmes surnaturelles et compatissantes de Nohémi. Ruth vient en Bethléem, dans la maison du pain eucharistique, dans la véritable maison de Jésus-Christ. Et là, après le rude travail de la moisson des orges, des œuvres encore imparfaites du noviciat de la vie spirituelle, elle reçoit de Dieu le pur froment de la perfection ; elle est même élevée à la joie et à la dignité d'épouse de ce Bohoz qui est par excellence le Rédempteur, le Père de famille, dont le Bohoz figuratif fut l'ancêtre suivant la chair.

Voilà pour ainsi dire la trame de l'*Essai* sur le livre de Ruth. Je voudrais en montrer aussi la beauté et le riche tissu formé d'une infinité de textes sacrés, réunis et comparés entre eux, s'expliquant, se fortifiant l'un l'autre, et s'alliant aux plus profondes pensées de la philosophie chrétienne. Je rapporterai du moins les paroles de bénédiction que le commentateur adresse à Ruth, quand, au lever du jour de sa rédemption, elle remonte vers Bethléem, portant dans les plis de son manteau les dons généreux de Bohoz.

« Remonte à Bethléem, femme bénie dans tes douleurs, « tes travaux, et tes espérances. Remonte à Bethléem, vivant « symbole de l'âme éprise de Jésus ! Et garde-toi de li- « vrer ton trésor aux regards des enfants des hommes ! « Plus tard viendra l'heure de la lumière, de même qu'elle « viendra pour tant d'âmes qui n'auront brillé que pour « Dieu, et dont la gloire, comme celle de la fille du Roi, est « demeurée tout intérieure (1). Ainsi en eût-il été de « Dieu lui-même, de ses splendeurs et de ses magnificences, « s'il ne lui avait plu, dans sa liberté (2), de tirer du néant « des êtres capables de connaître et d'aimer. L'heure ap- « proche de la grande et dernière manifestation. Alors que

(1) Ps. XLIV, 14.
(2) Eph. I, 11.

« sera renversé le camp des Madianites, au bruit des trom-
« pettes, les vieux vases d'argile voleront en éclats, et les
« trésors étincelants jailliront du sein de ces ténèbres qui les
« tenaient ensevelis (1). Alors les boisseaux seront levés
« de dessus les lumières (2) par Celui qui marche parmi les
« candélabres et dont la droite étreint les étoiles (3). Presse
« tes pas, ô femme forte ; franchis sans fléchir les portes
« de la cité mystique ! Là, tu trouveras Bohoz, non plus dans
« l'appareil du labeur, mais noblement assis parmi les
« princes de son peuple, et dans l'attitude de celui qui
« juge et décerne les couronnes (4).

« Et toi, Bethléem-Ephrata, Bethléem, *cité du pain*,
« Ephrata, *ville de la fécondité*, faible comme l'espérance
« d'un jour encore éloigné, mais grande et au-dessus de
« toutes par le don que tu réservas au monde (5) ; ville où
« jaillissent ces eaux vives que repousseront les lèvres gé-
« néreuses de David (6), parce que le temps ne sera point
« venu encore où non-seulement se boira dans les eaux de
« la grâce le prix du sang (7), mais où, pour le salut du
« monde, se boira le sang lui-même (8) ; ville où David
« sollicitera du roi de courir avec cet empressement fi-
« lial (9) qui nous porte vers la patrie, figure de ce Fils du
« Roi des rois, attendant (10) avec impatience que soient
« comptés les jours et les temps posés par la puissance du
« Père (11), pour descendre lui-même en Bethléem ; ville du
« pain, d'où le véritable David doit sortir un jour, non plus
« pour porter, comme le fils de Jessé, le pain de la nature à
« des frères abandonnés, parmi les camps (12), mais pour se
« donner lui-même à ceux qu'il a faits ses frères, comme le
« pain des combats (13) et le viatique du dernier pas-

(1) Jud. VII, 18 ; I Cor. XV, 52. (2) Luc, XI, 33. — (3) AP. I, 15, 16 ; I, 1. — (4) Luc, XXII, 29, 30. — (5) Mich. V, 2 ; Matth. II, 6. — (6) I Par. XI, 19. — (7) Joan. VI, 56. — (8) I Reg. XX, 6, 28. — (9) Dan. IX, 24. — (10) Act. I, 7. — (11) I Reg. XVII, 17, 18. — (12) Job. VII, 1. — (13) Jud. XII, 6 ; Joan. VI, 48, 52.

« sage (1) ; Bethléem, ouvre tes portes devant cette fille « de Moab, aïeule de ton Sauveur, qui sous le poids « du froment t'apparaît comme la figure de la Mère de « Dieu (2), et, rachetée par Bohoz, t'apporte l'espérance « d'une meilleure Rédemption (3). »

Que le roseau habile qui a écrit cette page, *calamus scribæ velociter scribentis,* ne se brise pas ici ; et qu'après la figure bénie de Ruth, il esquisse encore pour nous les traits majestueux des patriarches ou l'image suave des femmes bibliques !

Jules Didiot,
docteur en théologie.

(1) Matth. I, 5.
(2) Prov. XXXI, 14.
(3) *Le livre de Ruth*, pages 140-142.

QUESTION CANONIQUE.

DROITS FUNÉRAIRES.

Dans un diocèse du centre de la France, existe la coutume que voici :

« Au commencement de la messe d'enterrement, un bedeau passe au milieu de l'assistance, distribuant un jeton à tous ceux qui ont suivi le convoi. Le jeton est fidèlement porté à l'offrande qui se fait après l'évangile, et le nombre total des jetons, ainsi reçus pendant l'offertoire, représente un égal nombre de sous qui seront payés au curé ou à la fabrique par les héritiers du défunt ; soit, par exemple, 500 jetons reçus, ce sera une somme de 25 francs que les héritiers devront débourser.

« Les fidèles ne sont pas d'un sentiment unanime touchant la valeur de cet usage : les uns affirment tout haut qu'on use de pression sur eux, en leur arrachant une contribution qu'ils ne peuvent guère refuser ; d'autres, au contraire, pensent que l'espace d'un demi-siècle écoulé depuis l'introduction de cette pratique, suffit à la faire passer en coutume légitime. — *Quid juris ?* »

Réponse : Pour apprécier justement la légitimité de la pratique signalée, il y a d'abord à se bien fixer sur la question : *A qui appartient-il de déterminer le montant des dépenses à payer pour les funérailles ?* Ce droit compète-t-il au curé et à ceux qui président à la cérémonie funèbre ? Ou est-il laissé à la détermination des héritiers ? Toute la décision du cas proposé est dans la solution de ce premier doute. Il est clair que si c'est au curé, ou à ceux qui doivent présider

aux funérailles de régler ces dépenses, ils pourront user du moyen indiqué, ou de tout autre convenable pour la fixation du montant de l'offrande qui se fait après l'Évangile. Mais il n'en saurait être de même, on le comprend, si c'est aux héritiers de déterminer les frais funéraires.

Or, incontestablement, c'est à ceux-ci que ce droit appartient. Car, outre que c'est à eux de payer, et qu'il est dans l'ordre que celui qui fait les frais d'une cérémonie demeure maître de ne pas débourser au-delà de ce qu'il veut qu'on y emploie, c'est un point formellement décidé par les Congrégations Romaines. Ce droit, en effet, résulte du décret rendu le 28 septembre 1646 par la Sacrée Congrégation des évêques et réguliers, prononçant que c'est aux héritiers d'inviter aux funérailles, qu'ils sont libres d'y appeler qui bon leur semble, de n'y convoquer même que le curé. — Cette même Congrégation déclara en outre, le 5 mars 1617, que c'était encore aux héritiers de régler la pompe qui doit accompagner le service funèbre, la quantité de cire qui doit y être employée et cela nonobstant tout prétexte que le curé pourrait alléguer pour en exiger davantage (1).

Les décisions suivantes, émanées de la Sacré Congrégation du Concile, qu'on peut lire dans Zamboni (2), confirment ces décrets.

1. Ita legitur in libro decretorum S. C. : « Quo vero ad consue-« tudinem ut canonici istius cathedralis, ultra id quod ratione funerum « recipiunt, aliquid plus, pro eorum arbitrio, jure sepulturæ exigant, « vel a sponte dantibus recipiant, S. C. censuit talem consuetudinem, « *quatenus sit legitimæ præscripta quoad sponte dantes, et dummodo* « *sepultura non retardetur, esse toterandam ; quo vero ad exactionem* « *esse omnino abolendam.* » *Ortonen* 8, apr. 1634. — Une coutume donc en vertu de laquelle on exigerait quelque chose au-delà de ce qui est statué pour droit de sépulture, ne doit pas être tolérée, et on ne peut s'en prévaloir qu'autant que le surplus serait donné spontanément sans aucune espèce d'exaction.

2. « Resolutum fuit a S. C., ad solutionem quartæ funerum, non te-

(1) Voir mon *Traité de la sépulture ecclésias.*, n. 122 et 125.
(2) V° *Emolumenta*, § 2.

« neri hæredes nec executores testamentarios ; lucrum vero sepul-
« turæ pro cadaveribus humandis *non posse de jure peti nec exigi* :
« sed si quid ex legitima consuetudine *a sponte dantibus solvi con-*
« *suevit, hujusmodi consuetudinem permitti posse,* ita tamen ut ex
« non solutione interim non denegetur sepulcrum. *Acher.* 15 maii
« 1638. »

« 8..... Capitulo (Ecclesiæ S. Mariæ civitatis Foggiæ) in comitatu
« funeris, candela per canonicos gestanda quatuor librarum tribui
« non debet, *sed est arbitrio hæredum relinquendum pondus;* et qui-
« libet ex canonicis, præter dictam candelam, unum ducatum regni
« prætendere nequit. *Trojana, funerum*, 21 maii 1701, *dub.* 5. »

Étant donc bien certain que c'est aux héritiers ou aux exécuteurs testamentaires du défunt de régler la dépense à faire pour les funérailles, l'usage établi dans le diocèse ci-dessus mentionné, ne semble pouvoir être toléré qu'à la condition que le nombre de jetons à distribuer sera préalablement soumis à la décision des héritiers ou exécuteurs testamentaires de celui dont on célèbre les obsèques.

Si toutefois la coutume en question était tellement dans les habitudes du pays que personne n'y trouvât à dire, et ne se plaignît d'y être assujetti, on pourrait alors croire que le consentement des héritiers ne fait pas défaut, et user sans scrupule du bénéfice qui peut en résulter; mais si elle pouvait être changée sans trop grave inconvénient, ce serait peut-être mieux : car il semble difficile qu'un usage pareil ne devienne pas abusif.

Il est d'ailleurs certain qu'on ne peut se prévaloir des coutumes, même immémoriales, qu'autant qu'elles ne dégénèrent pas en abus.

Réponse *à quelques observations concernant les cas de conscience résolus dans le numéro d'octobre dernier.*

On a trouvé, paraît-il, *un peu sévère* la solution que nous avons donnée au premier cas (*Extrême-Onction*).

Nous en sommes d'autant plus étonné que nous avons tâché d'aller jusqu'aux dernières limites de la condescendance, en suivant les auteurs les moins sévère.

On allègue que, tout *franc-maçon* qu'était Titius, on aurait pu supposer qu'en refusant le prêtre, il était *sous la tyrannique influence du respect humain*, et qu'il n'est pas *absurde* de croire qu'il pouvait être *réellement fort aise qu'un prêtre forçât la consigne*, par conséquent que l'hypothèse ne manque pas de *probabilité*.

Cette conséquence ne nous paraît pas rigoureuse. De ce qu'une chose est possible, de ce qu'elle n'est pas absurde, nous ne voyons pas qu'on puisse en conclure qu'elle est probable de quelque manière. Si l'on admet qu'on peut administrer les sacrements à un homme supposé *fort irréligieux, franc-maçon, qui fait éconduire le prêtre qui vient lui offrir les secours de la religion*, sous prétexte qu'il a pu être *sous la tyrannique influence du respect humain*, et que dans le fonds *il a pu être bien aise que le prêtre forçât la consigne* ; si on admet, disons-nous, une pareille solution, lorsque, d'ailleurs, il n'y a aucun indice qui autorise la supposition, dans quels cas donc devra-t-on refuser les sacrements, ainsi que suppose qu'on y est parfois obligé le rituel Romain, d'accord avec tous les théologiens catholiques, fondé sur les paroles du Sauveur lui-même qui a dit : *Nolite dare sanctum canibus* ? Est-ce que l'hypothèse qu'on dit pouvoir être faite dans le cas précité, ne peut pas toujours l'être ? Est-il absolument impossible que le plus impie, qui refuse les sacrements jusqu'au dernier moment, fût-il athée, hérétique, apostat, change de sentiment au moment d'expirer, sans pouvoir donner des marques extérieures de repentir ? Faudra-t-il donc, pour éviter d'être *un peu sévère*, accorder l'absolution et l'Extrême-Onction dans tous ces cas ? — Nous n'avons pas trouvé d'auteur catholique qui fût de cet avis.

On objecte un passage de Tamburini :

« Quid, si forte ita actualiter peccando, subito destituatur sensibus, ut non possit humanitus loquendo atteri ? — Respondeo, dit-il, tunc non esse præsumendum attritum, atque adeo nec absolvendum docent communiter.— Sed ego, sub prædicta conditione, vix illum regulariter sine absolutione dimitterem, non quia velim absolvere non dispositum, sed quia rarissime advenit ut tam cito sensibus quis, dum actu peccat,

destituatur, ita ut vicinus morti non velit saluti consulere per aliquam attritionem. » (*Methodus confessionis*, l. II, c. 10, n° 12.)

Mais quelque large que se montre Tamburini dans ce passage, suppose-t-il qu'il soit question d'un impie qui a éconduit le prêtre lui apportant les secours religieux? Ne parle-t-il pas d'un catholique surpris dans l'acte de péché, et qu'on peut supposer n'avoir pas voulu mourir sans sacrements? Il dit qu'il ne refuserait pas l'absolution à cet homme, parce qu'il est à présumer que, se voyant près de mourir, il s'excite au moins à l'attrition. Or cette décision n'a rien de contraire à celle que nous avons donnée pour Titius, et nous avons même rapporté, sans les contredire, les textes de plusieurs théologiens qui parlent dans le même sens que Tamburini.

Sur le troisième cas concernant un mariage de saltimbanques, on nous demande s'il n'y aurait pas lieu de faire la distinction que voici :

Un curé ne pourrait, sans doute, sous aucun prétexte, éluder la loi, vu que le décret du Concile de Trente et les instructions du saint Office l'atteignent directement. Mais ceux qui ne sont pas curés, n'étant pas aussi strictement liés, n'ont pas tant de ménagements à garder.

Nous en convenons ; mais ceux-là même qui ne sont pas curés, doivent pourtant craindre de prendre sur eux la responsabilité d'un conseil qui expose à tous les dangers que le saint Concile de Trente et le saint Office ont voulu éviter par les prescriptions que nous avons fait connaître.

CRAISSON, anc. vic. gén.

DU CHANT ECCLÉSIASTIQUE.

Nous avons publié, dans le n° de novembre dernier, t. XXIV, p. 391, un article sur le chant ecclésiastique, au sujet duquel on nous adresse les deux lettres suivantes :

« Monsieur l'abbé,

J'ai reçu le n° de novembre de la *Revue des Sciences ecclésiastiques*, et j'ai lu immédiatement votre article sur le chant ecclésiastique.

« Je ne m'en constituerai pas le juge parce que, dans la matière, je ne suis ni théoricien, ni même beaucoup praticien, quoique je sache chanter ce qui revient au célébrant pour les divers offices, ce qui dans ma position, peut me suffire.

« Cependant j'affectionne le plain-chant, je tiens à ce qu'il soit bien exécuté et je suis convaincu qu'il n'est pas sans une influence notable sur la piété chrétienne.

« Permettez-moi de vous parler franchement, Monsieur l'abbé. Je m'étonne que vous n'ayez pas mentionné la nouvelle édition des livres de chant liturgique, entreprise par M. Pustet, typographe apostolique, de Ratisbonne. Ne connaîtriez-vous pas le nouveau *Graduale romanum curante sacra rituum congregatione*, in folio pour lutrin et in-8° pour l'usage manuel ?

« Je crois que cette édition est à consulter avant toute autre. M. Pustet a un privilége d'impression pour trente ans. Je crois savoir qu'il imprimera le Vespéral ou Antiphonaire. Le *Directorium Chori* de

Guidetti sera réédité, corrigé, augmenté, complété, et tout cela encore *curante sacra rituum Congregatione,* à laquelle toutes les feuilles doivent être soumises. Qu'il ne soit donc pas question de système, d'arbitraire, de goût particulier, de coutumes, d'abus.—Pourquoi, Catholiques-Romains, ne prendrions-nous pas ce que l'Église Mère et Maîtresse nous donne? J'ose dire, sans être compétent, que c'est beau, que c'est priant, que c'est harmonieux, que c'est court, que ce n'est ni ennuyeux ni fatiguant. Même avec le chant et la répétition de l'Introït, les neuf *Kyrie*, etc, le Graduel ou l'*Alleluia,* l'offertoire, la communion, jamais la grand'messe ne dure au-delà d'une heure; souvent, pas même une heure. Je parle d'expérience.

« Je suppose que M. Letbielleux, à Paris, aura un dépôt de ces nouveaux livres de chant liturgique, les seuls que j'aime, parce qu'ils viennent de Rome. Auparavant je préférais les livres de la commission de Digne, qui a travaillé d'après le bon principe, remontant à l'époque antérieure aux innovations liturgiques.

Je ne connais pas assez ou presque point l'œuvre de Reims-Cambrai, mais les deux métropoles doivent, à mon avis, s'incliner devant Rome.

« C'est, Monsieur l'abbé, tout ce que je voulais vous dire sur votre article ou plutôt à l'occasion de votre article. En vous rangeant de l'avis de la S. Congrég. des Rites, vous aurez plutôt raison et de M. l'abbé Bourbon et de MM. les musiciens et choristes. »

La seconde lettre, adressée au directeur de la *Revue* est est conçue en ces termes :

« Monsieur le Directeur,

« Permettez à un inconnu de vous offrir ses félicitations pour l'excellent article sur le chant ecclésiastique publié dans le numéro de novembre dernier, dans votre *Revue* si intéressante d'ailleurs à tant de titres. Je suis persuadé qu'il ne contribuera pas peu à faire prévaloir dans le Clergé les vrais principes sur le Chant grégorien, contre lesquels, jusqu'en ces dernières années, l'ignorance, la passion, l'intérêt mercantile ont provoqué tant de luttes. M'étant occupé moi-

même longtemps de l'étude des origines et des lois du Chant ecclésiastiques, j'ai publié, pour me conformer au désir de mon archevêque, quelques modestes travaux. Permettez-moi de vous les offrir. Si je puis connaître le nom et le domicile de l'auteur de l'article en question, je le prierai d'accepter aussi ma brochure-... Mgr notre archevêque m'a demandé quelques notes sur l'édition Rémo-Cambraisienne; je lui ai communiqué des livres qui la font justement apprécier; mais votre article donnera de l'autorité aux raisons que j'ai notées moi-même et suppléera à ce que je n'ai pas dit. »

Ces deux lettres, comme on le voit, renferment des appréciations bien différentes. Revenons sur la première, qui se résume dans les deux points suivants : Nous aurions préféré notre opinion particulière à une décision émanant de la S. C. des rites. De plus, quand même la S. C. des rites n'aurait rien décidé sur la question que nous traitons, il n'y aurait pas lieu de préférer l'édition Rémo-Cambraisienne à l'édition de Digne.

I

A Dieu ne plaise que jamais nous puissions mériter le premier reproche. Dès qu'une décision venant du Saint-Siége nous sera connue, nous nous empresserons de nous y soumettre. Quand l'autorité parle, nous n'avons autre chose à faire qu'à obéir, et à abandonner notre sentiment personnel, s'il est en contradition avec les ordres donnés. C'est ce que nous ferons lorsqu'il nous sera démontré que la S. C. des rites favorise l'usage du chant tel qu'il est noté dans la nouvelle édition de Ratisbonne. Nous avons vu, il est vrai, une recommandation venant de la S. C. Mais, outre qu'elle n'a pas été publiée officiellement, elle ne renferme rien de décisif, et il ne nous est pas prouvé par là que la S. C. des rites ait voulu cette fois sortir des limites dans lesquelles elle est restée jusqu'à ce jour, laissant un peu de latitude sur la notation des cantilènes, et publiant même les nouveaux offices sans rien statuer sur la manière de les chanter. Il ne nous est pas démontré non plus que la confrontation supposée dans cette pièce ait été faite, et

les monuments sont toujours là pour répondre. Le jour où cette recommandation serait annoncée officiellement nous la relaterions en son entier, et notre conclusion ne pourrait pas, ce semble, s'écarter du jugement porté par les auteurs les plus compétents sur le caractère et l'autorité de l'édition dont il s'agit. Cette édition fut faite par ordre de Paul V, qui cependant n'en imposa point l'usage Elle eut si peu de succès qu'elle fut plus de deux cent trente ans sans être réimprimée nne seule fois. Elle le fut enfin à Malines en 1848, avec certains changements : on n'osa pas la reproduire intégralement, et en particulier on rétablit l'ancien usage relatif au chant de l'*Alleluia* qui suit le graduel. Au lieu de noter le deuxieme *Alleluia* sur le même chant que le premier, on lui avait appliqué les notes du neume qui doit le compléter. La S.C. des rites n'a pas voulu, évidemment, consacrer ces abus, ni surtout les mettre en opposition avec les brefs du souverain Pontife adressés à Monseigneur Parisis et à M. Lecoffre le 23 août 1854, brefs que nous rapportons un peu plus loin.

Laissons parler le docte et respectable supérieur de séminaire qui nous adresse la seconde lettre, si différente de la première. Dans un savant ouvrage publié, il y a quelques années déjà, il a parfaitement apprécié l'édition que depuis on a cru devoir réimprimer à Ratisbonne.

« L'argument en faveur de l'abréviation du chant qui, suivant notre avis, a le plus grand poids, dit-il (1), est celui qui se tire de la publication qui fut faite à Rome du Graduel et de l'Antiphonaire nouveaux, dans le courant des années 1614 et 1615, sous Paul V, qui avait chargé, croit-on, Ruggiero Giovanelli du soin de diriger cette édition.

« Les deux volumes in-folio dont il est composé sortirent de l'imprimerie des Médicis, sous ce titre : *Graduale juxta ritum sacrosanctæ Romanæ Ecclesiæ cum cantu Pauli V, Pont. max. jussu reformato, Cum privilegio. Romæ ex typographia Medicea. Anno* 1614. *Graduale de Sanctis, etc. Anno* 1615.

(1) *Essai sur la tradition du chant ecclésiastique depuis S.* [illegible], *par un supérieur de séminaire.* Toulouse 1867.

« A la simple lecture de ce titre, on voit bien que Paul V a ordonné de réformer le chant ; d'autre part, dans l'œuvre de Giovanelli, les mélodies grégoriennes sont bien abrégées. Mais les ordres de Paul V portaient-ils sur cette abréviation ? C'est ce que personne ne saurait affirmer, et ce dont jusqu'ici on n'a pu produire aucune preuve. Ce qui est certain, c'est que le chant avait besoin d'être réformé pour être mis en relation avec le texte nouveau du missel romain. Cette édition, du reste, a été presque généralement désapprouvée et peu suivie. Si les ordres du souverain Pontife avaient porté sur le chant lui-même, tant de prélats dévoués au saint Siége ne se seraient-ils pas empressés de se conformer à ces ordres, en imposant à leur diocèse cette édition?

« Mais ne suffit-il pas de l'approbation du souverain Pontife pour consacrer ces changements ? Ce que nous pouvons répondre, c'est que Rome attendait depuis près d'un demi-siècle la publication de ces livres ; c'est que l'œuvre auparavant élaborée par Pierluigi da Palestrina, en grande partie du moins, n'avait pas obtenu l'approbation de la Congrégation des Rites. Si le travail d'un artiste de renom avait été désapprouvé encore, combien de temps l'Église de Rome n'aurait-elle pas attendu cette publication indispensable des livres choraux ?

« Ce dernier argument est donc grave, sans doute ; mais peut-on dire, après ces quelques réflexions qu'il soit décisif ?

« Pour nous, quand les conciles se taisent ; quand plusieurs souverains Pontifes, parlant du chant, ne font aucune mention de prescriptions concernant sa correction ; quand nous savons avec quel respect sont conservés à Rome les lois et les usages établis par les Papes, et avec quelle maturité on procède dans les délibérations qui préparent et éclairent toute décision, il nous est impossible d'induire d'un titre de livre l'ordre de corriger, nous allions dire de *défigurer* le chant grégorien : car tout le monde reconnaît que l'édition en question est, de toutes, celle qui s'en éloigne le plus. On l'a comparée à un *squelette* des antiques mélodies de l'Église, et le mot n'a pas été démenti. »

II

On nous reproche, en second lieu, notre préférence pour l'édition Rémo-Cambraisienne. La commission de Reims et Cambrai n'aurait pas, dit-on, travaillé d'après les vrais principes, comme l'ont fait ceux qui ont publié l'édition de Digne. D'après les éditeurs de Digne, en effet, comme le témoigne un mémoire publié en 1859, et qui vient d'être envoyé de nouveau dans différentes maisons ecclésiastiques, les vrais principes consisteraient à reproduire les éditions du dix-septième siècle. Mais, comme nous le savons, le chant ecclésiastique est le chant Grégorien, et le chant grégorien pur se retrouvera dans les types anciens, source où ont puisé les membres de la commission Rémo-Cambraisienne. Nous croyons inutile d'entrer sur ce point dans des détails que l'on retrouve dans divers écrits que l'on peut se procurer facilement.

Du reste, ce principe se trouve appuyé dans le bref du souverain Pontife dont nous avons parlé plus haut. Nous le donnons ici en entier.

PIUS PP. IX.

VENERABILIS FRATER, SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM.

Gaudium sane ingens quo affectus es, Venerabilis Frater, cum Romanæ liturgiæ usum tam facile in Atrebatensi ista ecclesia tua restitueres, quam supremæ huic Petri cathedræ, Nobisque ipsis et necessitudine et observantia fecisti idcirco conjunctiorem, nunc te urget ac stimulat ut nihil omittas eorum quæ ad conservandam liturgiam ipsam, et Ecclesiæ Romanæ usus istic tuendos, quoquomodo conducere videantur. Pastoralem idcirco instructionem quam de ecclesiastico cantu mox edidisti in lucem libenti animo accepimus, unaque ex Tuis litteris die duodecima julii proximi datis jucundissime intelliximus nihil Tibi magis cordi esse quam regulis ea etiam in re, et traditionibus Romanorum Pontificum decessorum nostrorum adhærere. Jam biennium est, ex quo, ut scribis, in cathedrali tuo isto templo concentus Gregorianus,

communi omnium tuique præsertim gratulatione et plausu adhibetur, quem affirmas fuisse Graduali et Antiphonario ab Parisiensi typographo Lecoffre in lucem publicam editis, novissime restitutum. Et vero Nos Tuo ejusmodi studio, sollicitudini et alacritati non possumus, Venerabilis Frater, non vehementer gratulari, atque una Tecum confidimus quod opus bonis adeo successibus inchoatum, perfectum subinde, expletumque omnibus suis partibus sit futurum. Cælestium omnium bonorum auctorem et largitorem Dominum suppliciter obsecramus, ut hæc jugiter super Te et creditum vigilantiæ Tuæ gregem benignus multiplicet ac tueatur. Quorum auspicem Nostræque in te singularis caritatis testem adjungimus Apostolicam Benedictionem, quam Tibi ipsi, Venerabilis Frater, atque omnibus Tuæ istius Atrebensis Ecclesiæ Clericis, Laicisque Fidelibus universis effuso cordis affectu peramanter impertimur.

Datum Romæ, apud S. Petrum, die 23 augusti anni 1854, pontificatus Nostri anno IX.

PIUS PP. IX.

Un autre bref, en date du même jour, fut adressée à M. Lecoffre, éditeur du chant restauré par la commission Rémo-Cambraisienne.

PIUS PP. IX.

DILECTE FILI, SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM.

Elegantissimum Gradualis et Antiphonarii exemplar perlatum ad Nos dono fuit, una cum litteris eximiæ pietatis et observantiæ sensibus refertis, quas hac occasione scribere ad Nos voluisti. Cum tibi meritas, Dilecte Fili, pro pulcherrimo munere gratias persolvimus, studium Tibi ipsi maxime gratulamur, quo Gregoriani cantus scientiam ad Ecclesiæ utilitatem excitare, ejusque pretium augere contendis. Cœptis ejusmodi, quibus jam nunc plurimum laus Episcoporum istic obtigit singularis, non deerunt, ut confidimus, eorum maxime suffragia, qui

jamdiu cupiunt, imo laborant quo demum Gregoriani concentus in majestatem pristinam ac perfectionem restituantur. Nos interea de alacritate tibi plurimum gaudemus, Dilecte Fili, qua ad eos edendos libros incumbere decrevisti, quibus Romanæ Ecclesiæ ritus et cæremoniæ una cum germana ejus doctrina strenue propugnentur. Perge hoc eodem animo Religioni et Ecclesiæ utilem navare operam, ac stimulus tibi sit Apostolica Benedictio, quam omnis auspicem gratiæ cœlestis intimo paterni cordis affectu tibi ipsi, Dilecte Fili, amanter impertimur.

Datum Romæ, apud S. Petrum, die 23 Augusti 1864, Pontificatus Nostri anno IX.

PIUS PP. IX.

Il est indubitable, d'après ces deux brefs, que les vrais principes consistent à recourir aux sources anciennes, et à suivre la marche adoptée par la commission de Reims et de Cambrai qui seule, avons-nous dit, a opéré dans le chant ecclésiastique une vraie restauration.

Il est un point de l'objection auquel nous n'avons pas répondu, parce qu'il a été traité dans notre article. On nous dit que le chant nouvellement édité est assez court pour que la grand'messe ne se prolonge pas au-delà d'une heure. La même chose existe avec l'usage du chant de la commission Rémo-Cambraisienne. Ce chant ne rend pas les offices plus longs, comme l'expérience l'a suffisamment prouvé.

P. R.

QUESTIONS LITURGIQUES.

I. *Offices propres non approuvés pour le diocèse.* — II. *Obligation de suivre le Rituel Romain.* — III. *Communion donnée par un autre prêtre à un autel où l'on célèbre la messe.*

I. — *Est-il permis de réciter un office propre approuvé sans doute, mais qui n'est pas autorisé spécialement pour le diocèse?*

Il n'est pas permis de réciter sans une concession spéciale l'office d'une fête qui ne se trouve pas dans le calendrier général, ni de substituer au commun des saints un office propre concédé à une antre église.

Ces règles résultent des décrets suivants :

1er Décret. « Non potuisse, nec posse locorum Ordinarios tam sæculares quam regulares, addere calendariis, etiam propriis, sanctorum officia, nisi ea duntaxat, quæ Breviarii Romani rubricis vel S. R. C., seu Sedis Apostolicæ licentia conceduntur ; neque propria auctoritate quovis prætextu mutare ritum qui habetur in calendario romano, seu rubricis Breviarii, in aliorem ritum, neque extendere concessa officia de loco ad locum. » (Décret général du 16 janvier 1631, n. 892, q. 1.)

2e Décret. *Question.* « Se alli 21 d'ottobre, e 16 di novembre « giorni il primo di S. Orsola e compagne, ed il secondo di S. « Agnese, sorella di S. Chiara d'Assisi, si possa proseguire a fare « l'officio di loro respettivamente da frati nostri per communicazione « del privilegio, che n'ebbero già da Leone X tutte le monache nos- « tre... ? — *Réponse.* « Verba indulti intelligi prout jacent, nec ab « alio quam a Sede Apostolica explicari possunt. » (Décret du 15 sept. 1668, n. 2451, p. 5.)

3e Décret. « Satis vulgatum, plurbusque decretis firmatum est, « officia particularibus locis concessa, quantumvis sanctorum in Mar- « tyrologio Romano expressorum, sede Apostolica inconsulta, non « posse ab aliis recitari. » (Décret du 22 avril 1741, n. 4110, q. 5.)

4e Décret. « Serventur decreta a S. R. C. edita super officiorum « recitatione. Qui autem particularia officia recitare desiderant, in- « stent pro illorum approbatione et concessione. » (Décret du 1er déc. 1742, n. 4134, q. 1.)

Nous pourrions ajouter à ces décisions le décret du 20 mars 1706, inséré en tête du bréviaire, et qu'il est inutile de relater ici.

Mais on peut encore remarquer que cette règle est toujours suivie dans les concessions d'offices propres à une église ou à un diocèse. Elle est renfermée d'abord dans la bulle *Quod a nobis*, où l'on voit 1° la réprobation des anciens offices, 2° l'approbation des nouveaux, 3° l'injonction de s'en servir faite aux personnes. On y trouve, en d'autres termes, l'approbation objective et l'approbation subjective. Cette règle est appliquée partout, et en particulier dans la bulle qui publie le nouvel office de l'Immaculée-Conception. Ces bulles se trouvant dans tous les bréviaires, il serait inutile d'en citer ici le texte.

II. — *Y a-t-il partout obligation de suivre le Rituel Romain ?*

L'article inséré 1re série, t. VII, p. 363, prouve assez cette obligation, et nous croyons qu'il suffit ici de répondre purement et simplement que le Rituel Romain est strictement obligatoire.

III. — *Est-il permis de donner la communion à un autel où un autre prêtre célèbre la messe ?*

On vient encore de nous signaler un incident qui montre la situation liturgique de certaines églises. « Je célébrais la sainte messe, nous écrit un digne ecclésiastique, à l'autel du Très-Saint Sacrement. Il paraît que le tabernacle n'ouvrait point sur le devant, mais par derrière. Au moment de l'offertoire, un prêtre arrive et dépose un ciboire sur un corporal, au coin de l'épître. Je croyais d'abord que l'on m'apportait ce ciboire pour consacrer. Point. On récite le *Confiteor*, *Misereatur*,

Indulgentiam, et l'on se met à distribuer la communion. Le prêtre revient de nouveau, la communion terminée, au moment du *Lavabo*, et ma messe se trouve une seconde fois interrompue pendant qu'il ferme le ciboire et donne la bénédiction. Ce n'est pas tout. A la fin de la messe, quelques personnes se présentent encore pour communier. L'enfant de chœur dit le *Confiteor*. Après le dernier évangile, je veux ouvrir le tabernacle et je ne trouve rien : bref, on me dit qu'il n'y a pas à m'en occuper, et nous retournons à la sacristie après que mon acolythe a donné un coup vigoureux d'une clochette suspendue près de l'autel. Arrivé à la sacristie, je vis un prêtre qui se revêtait d'un surplis et d'un étole, et, sans trop se presser, s'en allait appliquer son *Misereatur* au *Confiteor* récité cinq minutes auparavant par l'enfant de chœur qui, n'ayant plus rien à faire, fut dispensé d'un nouveau dérangement qui lui aurait sans doute trop coûté. »

Un article inséré dans la *Revue Théologique*, 4e livr. de 1870, condamne la pratique d'interrompre un prêtre qui dit la sainte messe pour distribuer la sainte communion. L'auteur recherche d'abord les motifs pour lesquels le saint sacrifice pourrait être interrompu ; or, d'après les meilleures autorités, le prêtre qui célèbre ne peut interrompre la messe pour donner la sainte communion à un autre moment qu'après la communion sous les deux espèces, à plus forte raison ne peut-il pas céder l'autel à un autre. De plus, dans le cas cité, comment le prêtre peut-il observer la rubrique du missel qui lui prescrit de ne point faire attention à ce qui se passe aux autres autels, après avoir commencé la messe ? Si le prêtre célébrant ne doit pas se laisser distraire par ce qui se passe à un autel voisin, comment un autre prêtre pourrait-il venir le distraire lui-même à l'autel où il célèbre? On ne voit pas, du reste, quelles sont ici les raisons d'urgence.

Quant au *Confiteor* récité à la fin de la messe comme préambule éloigné d'une communion qui doit être distribuée cinq minutes après, il serait difficile de trouver des documents pour condamner cette pratique, mais ils ne sont pas nécessaires.

P. R.

CHRONIQUE.

1. M. l'abbé Crampon a publié une traduction annotée des Évangiles, dont nous avons rendu compte lors de sa première apparition en 1864 (tome IX. p 285), et qui, dans cet intervalle de quelques années, a obtenu huit éditions. Un tel succès constate la valeur de ce travail. Aussi est-ce avec bonheur que nous en saluons la continuation, en annonçant un nouveau volume, *les Actes des Apôtres* (1). Le genre de traduction est le même que pour les Évangiles : seulement, les notes sont plus développées, et le texte latin, accompagné de notes critiques également en langue latine, figure en regard de la traduction française. Le tout est précédé d'une large introduction où les questions générales relatives au livre des Actes sont savamment discutées. Ce nouveau volume, travaillé avec soin pendant plusieurs années, prendra dignement sa place à côté des Évangiles. M. Crampon pratique le *Nonum prematur in annum*, si méconnu dans ce siècle de la vapeur et des chemins de fer Espérons qu'il pourra quelque jour nous donner aussi les épîtres et l'apocalypse. Nous aurons alors un Nouveau Testament que l'on pourra mettre entre les mains des fidèles et des gens du monde, et le livre sacré ne sera plus lettre close pour la plupart des laïques.

2. Les *Institutiones theologiæ dogmaticæ specialis* de M. Jungman se sont enrichies d'un nouveau volume, le traité *de Novissimis* (2). Nous ne répéterons pas ce qui a été dit plusieurs fois, dans cette revue, des qualités sérieuses de ce nouveau cours de théologie, au point de vue de la science, de la méthode et des doctrines. Depuis la publication de ce dernier volume, l'éminent professeur de Bruges a reçu de la part de l'épiscopat belge une marque de haute confiance : il vient d'être nommé professeur à l'Université catholique de Louvain. Espérons que cette nouvelle carrière qui s'ouvre devant lui ne ralentira point la publication jusqu'ici régulièrement poursuivie de ses traités dogmatiques.

3. Dans son *Étude sur les vicaires paroissiaux* (3), M. J. B. De-

(1) Trad. nouvelle, accompagnée de notes, avec le texte latin en regard, par M l'abbé A. Crampon, chan. hon. d'Amiens et de Perpignan. Appr. par Mgr l'Evêque d'Amiens. Paris, Haton, in-8° de x-427 pp. et une carte des voyages de saint Paul.

(2) Ratisbonne, Pustet ; Tournai, Ve Casterman, et Paris, Lethielleux, in-8° de 315 pp.

(3) Tournai, Ve Casterman, et Paris, Laroche. In-8° de VIII-450 pp.

neubourg, docteur en théologie du Collége romain, et curé de *Froyennes* (près Tournai), aborde un terrain jusqu'ici peu exploré par les canonistes. Et cependant, avec notre organisation ecclésiastique actuelle, le sujet est d'une grande importance. M. Deneubourg a étudié avec autant de science que de modération et de sagacité toutes les questions qui s'y rattachent. Il traite successivement *de la position canonique et de l'établissement historique des vicaires dans les paroisses* ; — *de leur approbation* ; — *de leur nomination et de leur amovibilité* ; — *de leur pouvoir considéré en lui-même d'abord, — puis par rapport aux fonctions pastorales et vicariales* ; — finalement *de leurs droits temporels, — et de leurs devoirs*. Ce livre sérieux, savant, bien fait et bien écrit sera lu avec intérêt et avec fruit par tous les prêtres employés dans le saint ministère. Il est revêtu non-seulement de l'approbation, mais d'une recommandation spéciale de l'autorité diocésaine.

4. *L'année de sainte Gertrude* (1), tel est le titre d'un délicieux petit volume publié par le R. P. Cros, de la Compagnie de Jésus, et faisant suite à un travail antérieur qui a pour titre : *le Cœur de sainte Gertrude, ou un cœur selon le Cœur de Jésus* (2). C'est une excellente idée que de mettre ainsi de nouveau à la portée des fidèles les écrits de la grande sainte d'Eisleben, véritable trésor de la piété chrétienne et de la vie intérieure. Puissent-ils exercer sur les âmes la salutaire et profonde influence qu'ils ont exercée autrefois !

5. La librairie Herder, de Fribourg, nous a déjà donné, pour l'usage des écoles, une traduction française de l'*Histoire biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament*, par le Dr Schuster (3), ornée de 113 gravures sur bois. Le texte, très-bien fait, a obtenu l'approbation de tous les hommes compétents. Quant aux gravures, elles ont un véritable mérite artistique, et sortent tout-à-fait de la catégorie des livres ordinaires de classe. L'auteur a jugé à propos depuis de composer pour le premier âge un abrégé plus succinct et plus élémentaire qui, édité avec le même luxe (45 gravures), ne coûte cependant que 25 centimes pour l'édition ordinaire, et 40 centimes pour l'édition sur beau papier.

E. Hautcœur.

(1) In-18 raisin de 372 pp. Toulouse, Regnault. 2 fr. 25 c. (*franco*). Dix ex. *franco* : 18 fr. 50 c.

(2) In-18 raisin de 184 pp. 2e éd. Même éditeur. 1 fr. *franco*.

(3) Trad. par M. l'abbé M.-B. Couissinier, 1869. Petit in-8° de x-256 pp. 90 cent., ou sur beau papier, 1 fr. 15.

Arras — Typographie Planque et Em. Frechon, rue des Onze-Mille-Vierges.

DE L'ORDRE SURNATUREL.

LES LOIS DE LA PROVIDENCE

DANS LA RÉPARTITION DE LA GRACE.

(Martinez de Ripalda, *De ente supernaturali, Disp.* 20 *et* 63.)

(2e ARTICLE.)

Après l'exposé sommaire du système de Ripalda, entrons dans le détail.

IV.

Et d'abord que penser de son interprétation littérale de l'axiome : *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam* ? Dès le début, notre docteur rejette la sigification qu'il a reçue, avons-nous dit, dans les anciennes écoles, à savoir que la grâce sanctifiante est promise à tous ceux qui s'y préparent en faisant actuellement ce qui est en leur pouvoir, non par les seules forces de la nature, mais avec les secours de la grâce actuelle. Pour exclure ce sens, Ripalda ne fait pas appel aux preuves positives, les seules pourtant qui auraient ici quelque valeur, mais il s'appuie sur ce simple argument que cette vérité étant hors de doute, n'avait pas besoin d'être sanctionnée par une formule aussi solennelle ; puis il affir-

me, sans autre fondement, qu'elle a été introduite dans les écoles, afin de montrer comment Dieu a préparé les moyens de salut à tout homme, même à celui qui, ne faisant aucun acte surnaturel, reste en dehors du chemin du ciel.

De ces prémisses découle comme conclusion légitime, que cet axiome, dans son acception primitive, exprime le rapport entre les actes naturels et la première grâce accordée en vue du salut éternel. (*Disp.* 20, sect. 1.)

Avant d'aller plus avant, arrêtons-nous à cette assertion historique. Il est étonnant qu'un homme de la science de Ripalda, versé comme il l'était dans la lecture des scolastiques, ait hasardé une affirmation si contraire à la vérité. Il a subi manifestement la pression des écoles de son temps, dans lesquelles en effet cette formule était employée presque exclusivement pour exprimer je ne sais quel lien entre les œuvres naturelles et la grâce divine ; il aurait pu cependant, s'il se fût dégagé davantage des préjugés d'école, apercevoir aisément la différence entre l'interprétation des anciens et celle des modernes docteurs.

Notre formule, dans les écrits des premiers scolastiques, revient invariablement, quand ils commentent la 28e distinction du 2e livre des sentences, sous cette question : *L'homme peut-il se préparer à la grâce ? Le peut-il sans le secours de la grâce ?* Or, en cette distinction, Pierre Lombard, et avec lui tous ses commentateurs, ne parlent que de la grâce sanctifiante ; c'est elle seule qu'ils désignent sous le nom de *grâce* sans adjectif. La réponse à cette question est toujours la même: L'homme peut se préparer à la grâce sans la grâce, c'est-à-dire sans aucun don habituel, mais non sans le secours de Dieu.

Et afin de prouver que la préparation à la grâce habituelle ainsi expliquée est possible, tous les anciens docteurs en appellent à la célèbre formule.

Ecoutons Alexandre de Halès, traitant la question : *An*

facienti quod in se est, necessario detur gratia? Sa réponse est que Dieu donne infailliblement la grâce à quiconque s'y prépare, mais qu'il la donne sans autre nécessité que celle de l'immutabilité du décret qu'il a porté librement. Mais de quelle grâce parle-t-il ? De celle qui, par sa présence, efface le péché, comme le soleil chasse les ténèbres ; de celle qui est la forme la plus noble de l'homme : *quod ergo Deus in homine facienti quod in se est, imprimat formam nobilem, quæ est gratia, hoc est ex sola libertate sua ;* caractères propres des dons inhérents qui sont la forme sanctifiante de nos âmes, c'est-à-dire de la grâce habituelle.

Mais quels sont les actes par lesquels l'homme est dit *faire ce qui est en lui*? C'est celui par lequel le pécheur rétracte son attachement au mal, son aversion du bien, et consent à la grâce qui lui est préparée : *Removeat ergo liberum arbitrium dissensum ad bonum, et consentiat paratæ gratiæ.* C'est l'acte par lequel l'infidèle demande la connaissance de la foi et du bien véritable, et le pécheur baptisé s'excite à la crainte et à l'espérance par les lumières de la foi qui lui font voir la justice et la miséricorde divine. Alexandre de Halès conclut : *Et hoc est facere quod in se est.* Rien de plus explicite pour montrer que les œuvres en considération desquelles Dieu promet sa grâce à l'homme, sont les œuvres surnaturelles, qui préparent ou prochainement ou de loin le pécheur à la grâce habituelle. Entendre autrement ces passages du célèbre docteur, ce serait le confondre avec les pélagiens les plus avancés.

En ce même passage, il est vrai, Halès parle de ces œuvres comme étant faites par le seul arbitre humain. Mais c'est une manière de s'exprimer commune aux écoles de son temps, alors que la terminologie catholique de la grâce n'avait pas encore la précision et la clarté qu'ont produites les récentes polémiques des catholiques contre les protestants et les jansénistes, aussi bien que les controverses entre les thomistes, les

molinistes et les augustiniens. Dans la langue du XIIIe siècle, le *libre arbitre seul* n'était pas ainsi nommé à l'exclusion du secours extrinsèque de la grâce actuelle; mais par opposition aux dons intrinsèques et permanents de la grâce sanctifiante ou des vertus infuses.

Comment entendre autrement les paroles suivantes de S. Thomas, à moins de le ranger lui aussi au nombre des pélagiens : *Dicimus quod ad gratiam gratum facientem habendam, ex solo libero arbitrio se homo potest præparare: Faciendo quod in se est, gratiam a Deo consequitur. Hoc autem solum in nobis est quod in potestate liberi arbitrii constitutum est.* (*In* 2 *sentent. Dist.* 28, *Q.* 1, *a.* 4.) Le libre *arbitre seul* est donc le libre arbitre que n'informent pas encore les vertus infuses, et non le libre arbitre faisant le bien sans une motion spéciale de la grâce. C'est ce que répètent souvent ces grands docteurs, quoique dans leur langage la distinction entre la motion spéciale de la grâce et celle du concours naturel de Dieu à toutes les actions des créatures n'apparaisse pas toujours, peut-être, avec cette précision qu'a introduite la théologie moderne.

S. Bonaventure, pourtant, s'en explique nettement. Il donne, toujours à cette 28e distinction, une exposition plus lumineuse qu'on ne la rencontre d'ordinaire dans les ouvrages de son temps. Sauf de légères modifications dans la signification de quelques termes, on croirait lire une page écrite après les grandes disputes sur la grâce. Lui aussi, il entend l'axiome : *Facienti quod in se est*, des relations entre nos œuvres et le don de la grâce sanctifiante ; il enseigne que nous n'avons pas besoin de grâces habituelles ou de vertus infuses, pour nous y disposer ; les œuvres de notre libre arbitre suffisent à cette préparation. Mais le docteur Séraphique distingue deux sortes d'œuvres de notre libre arbitre; les unes provenant des seules forces naturelles, sans connexion aucune avec les dons de la grâce, et par conséquent stériles pour le

salut; les autres produites par le libre arbitre, mais avec l'aide de la grâce actuelle (*gratia gratis data*), secours vraiment surnaturel (*quod superadditum est naturalibus, adjuvans aliquo modo et præparans voluntatem ad habitum, vel usum gratiæ*). De cet exposé, il suit clairement que par l'*homme faisant ce qui est en lui, et parvenant ainsi à la grâce,* il faut entendre l'homme agissant dans l'ordre surnaturel, et se disposant positivement à recevoir la grâce habituelle et les dons qui l'accompagnent. (S. Bonaventure, *in 2 sentent. Dist.* 28, *art.* 2, *q.* 1.) N'est-ce pas en résumé la description faite par le Concile de Trente, de la manière dont l'homme se dispose à la justification ?

Le sens historique de notre axiome ne saurait être douteux. Mais, objectera-t-on avec Ripalda, pourquoi formuler avec tant de solennité une vérité qui ne fait doute à personne ? La réponse est facile. Les anciens scolastiques ont voulu exprimer en peu de mots une doctrine très-consolante et très-importante dans l'ordre du salut ; ils ont condensé dans une courte formule ce qu'enseigne la foi sur la gratuité de la justification, et sa connexion infaillible avec la préparation de l'homme, agissant sous l'impulsion de la grâce actuelle.

C'est en effet une doctrine admise par tous les théologiens, et enseignée par le concile de Trente (sess. 6, c. 8), que les œuvres même surnaturelles de l'homme encore esclave du péché n'ont aucun lien nécessaire avec l'infusion de la grâce habituelle ; Dieu pourrait sans injustice, la refuser à celui qui est son ennemi, lors même qu'il aurait fait le bien à l'aide de la grâce auxiliatrice. Il n'y a pas le mérite de *condignité,* mais seulement celui de *convenance* ou de *congruité*, comme dit l'école. Mais telle est la miséricorde de Dieu, que, sans y être obligé, dès qu'il voit le pécheur venir à lui, il lui ouvre ses bras. C'est le *Convertimini ad me et ego convertar ad vos* du prophète.

Nécessité de la préparation de la part du pécheur, fruit assuré de ses bonnes œuvres, gratuité de la justification, même après qu'il s'y est préparé selon son pouvoir, telles sont les doctrines que l'ancienne scolastique a si merveilleusement résumées en formulant cette loi : *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.* Dieu ne *refuse* pas la grâce; il n'est pas dit : Dieu *doit* la grâce, l'homme agissant selon ses forces l'a méritée, ce qui serait une erreur ; mais, quoi qu'il n'y ait pas de droit rigoureux, Dieu ne la lui refuse pas.

Ainsi entendu, l'axiome présente une loi certaine, précise, universelle, et ne souffrant aucune exception ; consolante pour l'homme de bonne volonté, et propre à stimuler le pécheur négligent, en lui montrant le salut préparé uniquement à celui qui coopère aux invitations de la grâce.

L'interprétation moderne est-elle aussi l'expression d'une loi certaine, invariable et universelle de la providence dans le salut des hommes ? Nous ne saurions l'admettre. Car d'abord sur quoi se fonde cette règle qui fait dépendre la collation de la première grâce surnaturelle des bonnes œuvres naturelles, existantes déjà en elles-mêmes, ou du moins, dans la prescience de Dieu ?

Que l'on cite dans les écritures, dans les pères ou dans les définitions ecclésiastiques, un seul texte qui prouve que Dieu ait promis sa grâce surnaturelle en considération des bonnes œuvres de l'ordre naturel ! On y trouvera plus facilement la doctrine contraire ; et l'interprétation moderne n'est qu'une conjecture arbitraire, pour expliquer comment peut se concilier avec la volonté de sauver tous les hommes, le manque de toute grâce actuelle que l'on suppose en un grand nombre d'adultes.

Hypothèse purement gratuite, cette loi de plus n'est pas absolue ; car ses défenseurs n'oseraient enseigner que Dieu refuse sa grâce, la première grâce actuelle, à celui qui n'agit

pas selon son pouvoir ; ils ne cessent au contraire de représenter la miséricorde divine poursuivant le pécheur jusque dans son crime, et le terrassant comme Saul sur le chemin de Damas. La grâce n'est donc plus une récompense des bonnes œuvres, ou du soin que met l'homme à s'y disposer, comme l'exprime si ouvertement la formule scolastique ; mais, quoiqu'on la suppose promise à tous ceux qui font le bien avec les forces naturelles, on convient qu'elle est accordée aussi à beaucoup de ceux qui ne le font pas. La loi de la répartition des grâces se peut donc traduire ainsi dans ce système d'interprétation : Dieu ne refuse pas sa grâce à celui qui agit selon son pouvoir, et souvent aussi il ne la refuse pas à celui qui ne fait aucun effort pour le bien. On le voit, il ne reste qu'une formule tronquée. La loi de la divine providence dans la répartition de la grâce n'existe plus ; car il n'y a plus de loi proprement dite, là où, sans remplir les conditions proposées, on peut obtenir également, et parfois plus abondamment, le bienfait promis.

Cette loi disparaît encore plus dans le système du P. Ripalda. Car, pour lui, il n'admet pas, avec Suarez, et le plus grand nombre des modernes théologiens, que le don de la grâce suive les œuvres naturelles réellement accomplies ; il n'admet pas, avec Molina, qu'elle soit au moins la conséquence des efforts humains existant dans la prescience de Dieu ; mais sa doctrine est que la grâce actuelle, non-seulement prévient toutes nos bonnes œuvres, mais qu'elle se mêle à tous les bons mouvements de l'ordre naturel, soit que l'homme y doive donner son consentement, soit qu'il y doive résister. Il s'ensuit que la collation de la grâce est accordée également à celui qui fait ce qu'il peut, et à celui qui ne le fait pas ; la fidélité de l'homme à faire le bien n'a donc aucune influence sur l'infusion de la grâce ; et c'est par une coïncidence purement fortuite que la grâce est jointe aux œuvres naturelles. Alors, pourquoi dire : *Dieu ne*

refuse pas sa grâce à celui qui agit selon qu'il est en lui; puisque cela est également vrai de celui qui n'agit pas selon qu'il est en lui ? Cette interprétation ne se peut pas soutenir. Le savant théologien a enseigné avec raison que la grâce prévient toutes nos bonnes œuvres ; il est dans le vrai, nous le croyons, en enseignant qu'elle se mêle aux bonnes inspirations de l'ordre naturel, et par conséquent qu'elle est accordée à tous les adultes sans aucune exception ; mais pour appuyer sa doctrine, il n'aurait pas dû s'embarrasser dans une interprétation arbitraire, ni appliquer aux relations de la grâce actuelle avec les bonnes œuvres naturelles une formule que les anciens avaient consacrée à exprimer la récompense, librement, mais infailliblement accordée par le Seigneur aux efforts de l'homme coopérant à la vocation divine.

Nous rejetons donc son interprétation littérale ; nous mettons de côté la célèbre formule, et nous abordons le fond même de la thèse. Désormais le désaccord va cesser.

V.

La première assertion de Ripalda est que Dieu prévient par sa grâce actuelle toutes les bonnes inspirations de l'ordre naturel, afin que l'homme fidèle à les suivre ne travaille pas en vain, et obtienne le résultat de ses efforts.

Ici se dessinent nettement les deux ordres de la nature et de la grâce, dans leur distinction essentielle, quoiqu'ils soient de fait indissolublement unis. Je contemple le splendide spectacle de l'univers ; et ma pensée remonte de ce monde fini à l'Etre infini dont la toute-puissance a pu seule produire ce merveilleux ouvrage ; dans l'œuvre créée, mon intelligence lit la souveraine beauté, exemplaire divin que reproduit si imparfaitement la beauté étalée à mes re-

gards ; mon esprit comprend la bonté infinie à qui il n'a pas suffi de jouir d'un bonheur sans limite dans la contemplation éternelle de ses perfections, mais qui a voulu faire partager ces joies divines à de faibles créatures ; de ce monde visible, je passe à la connaissance d'un autre infiniment plus noble, du monde moral, du monde de la vertu. En voyant l'homme juste qui préfère la ruine à toute œuvre d'iniquité, en contemplant au chevet du malade la vierge délicate qui voue sa vie aux œuvres de miséricorde, témoin des luttes du jeune homme chaste contre les séductions des sens, je comprends qu'il est une beauté des âmes supérieure infiniment à celle des corps ; j'aime cette beauté, et entraîné par l'exemple, je me résous à faire moi aussi de ces vertus la règle de ma vie.

Autant d'excitations qui, par elles-mêmes, ne dépassent pas la portée de ma nature, et auxquelles je pourrais consentir en faisant le bien moral, sans qu'il me soit nécessaire d'une force surhumaine. Car, grâce à Dieu, ma nature n'a pas été tellement viciée par la faute originelle, et par les autres manquements ds ma vie personnelle, qu'elle soit devenue incapable de connaître le bien, de l'aimer et de l'opérer. La doctrine catholique est expresse sur ce point. Le Concile de Trente s'en est clairement exprimé dans la session cinquième, où il a si abondamment exposé la foi de l'église sur l'existence, la nature et les conséquences du péché originel. Le Saint-Siége a défendu l'intégrité essentielle de la nature humaine, quand Baïus, Jansénius, Quesnel, et leurs adeptes l'ont représentée comme un foyer de corruption, radicalement incapable d'aucun bien, à moins que Dieu, ne violant son libre arbitre, ne lui impose les œuvres de la vertu.

Les théologiens catholiques ont développé et confirmé par toute sorte de preuves ces jugements solennels de la sainte Eglise. Nul ne l'a fait avec plus de science et une plus vi-

goureuse dialectique que notre docteur espagnol. Que l'on parcoure son troisième volume ; on le verra suivre pas à pas les erreurs de Baïus et de Jansénius (1), établir nettement la distinction entre les deux ordres, et venger dans la nature humaine, même souillée par le péché, l'œuvre de Dieu. Les novateurs enseignaient que, privée des dons surnaturels de la grâce, la nature est absolument incapable de tout bien, même dans l'ordre purement moral; par conséquent, ils faisaient de la grâce habituelle, de l'adoption divine, une condition essentielle de notre nature, et non le don gratuit de l'amour de Dieu. Contre ces assertions hérétiques, Rigalda prouve longuement que la nature par ses seules forces peut connaître et aimer le bien de l'ordre naturel ; que le péché n'a pas détruit sa tendance essentielle vers Dieu considéré comme sa fin naturelle ; qu'elle a donc encore le pouvoir de pratiquer les vertus morales, lors même que Dieu ne la préviendrait pas de ses grâces. Et comme l'hérésie nouvelle en appelait sans cesse à S. Augustin, Ripalda discute savamment les écrits de l'incomparable

(1) Ripalda ne nomme jamais Jansénius ; il prend pour sujet de ce troisième volume la réfutation des propositions condamnées de Baïus ; il attaque souvent les baïanistes ; mais les citations qu'il fait sont presque toutes de l'*Augustinus*. Le livre de Jansénius était imprimé en 1640 ; l'année suivante le Pape Urbain VIII l'avait condamné. Ripalda entreprit de le réfuter ; mais comme il était interdit aux théologiens catholiques de publier des écrits touchant les matières de la grâce, et que l'*Augustinus* de Jansénius n'avait été condamné que d'une manière générale, comme renouvelant les erreurs de Baïus, le docteur espagnol dut se borner à réfuter les propositions de Baïus, ou dans les écrits de ce novateur, ou dans ceux de son plus célèbre disciple. Cette réfutation, l'une des plus savantes que possède la théologie catholique, est malheureusement inachevée. Elle devait avoir six livres ; deux seulement ont été imprimés. C'est, à notre avis, la meilleure partie des œuvres de Ripalda. A cette vigoureuse réfutation, la faction janséniste n'eut à opposer qu'un lourd pamphlet intitulé : *Vulpes capta per theologos sacræ facultatis academiæ Lovaniensis anno* 1649.

docteur et de ses disciples, et établit par leur témoignage les droits de la nature.

Mais autre est la question de droit, autre celle de fait. Si la nature considérée en elle-même possède, même après la chute, les forces suffisantes pour opérer le bien dans l'ordre naturel, agit-elle de fait sans le secours de la grâce surnaturelle? La réponse commune dans les écoles catholiques est affirmative. La plupart des docteurs modernes admettent le fait d'un adulte non encore éclairé des lumières de la foi, agissant conformément aux principes de la raison, et pratiquant les vertus purement morales, sans aucun rapport avec la fin surnaturelle, c'est-à-dire avec la vision de Dieu dans le ciel. Mais Ripalda rejette cette solution ; il se refuse à reconnaître toute une série d'actes bons, et qui cependant n'aboutissent pas à la fin dernière; d'actes bien ordonnés, et frustrés cependant de la récompense qui leur est proportionnée, car l'homme ne peut, dans la condition actuelle, arriver à sa fin dernière dans l'ordre purement naturel ; il faut ou qu'il possède Dieu par la vision béatifique, ou qu' soit à jamais privé de lui et relégué parmi les réprouvés.

A quoi serviront donc les actes des vertus purement naturelles? Par eux mêmes, ils devraient se terminer à la possession de Dieu comme fin dernière, au moins naturelle. Ils ne peuvent nous y conduire, puisque cette fin n'existe pas pour nous. Ils peuvent encore moins aboutir à la fin surnaturelle, avec laquelle ils n'ont aucune proportion. Quelle sera donc leur récompense ? De nous préserver d'un plus terrible châtiment dans l'autre vie? Sans doute, puisqu'ils nous empêchent de faire le mal ; mais ce n'est pas là une récompense ; celui qui ne fait pas le mal parce qu'il dort, évite également le châtiment, et reçoit par conséquent cette même sorte de récompense. Serviraient-ils à nous procurer quelque félicité temporelle ? Conjecture gratuite, que ne garantit aucune promesse de Dieu ; d'ailleurs, Dieu

eût-il assuré une certaine somme de bonheur temporel à celui qui pratique les vertus naturelles, telle n'est pas la récompense propre à des œuvres qui ont pour fin dernière la possession de Dieu. — Voilà donc toute une série de bonnes œuvres qui n'auront pas leur récompense.

La doctrine du P. Rigalda échappe à cette conséquence. Bien qu'il reconnaisse à la nature les forces suffisantes pour la pratique des vertus morales, il n'admet pas que dans l'ordre présent de la Providence, ces actes demeurent purement naturels. Mais il veut qu'aux excitations de la nature, viennent se mêler, ou, comme il dit, « s'insérer » les grâces surnaturelles : illumination de l'intelligence, inspiration de la volonté ; afin que la bonté morale de la vertu apparaisse dans la clarté surnaturelle de l'illumination divine, et provoque la volonté à un amour du bien moral supérieur à celui de la nature. De là il suit ou que l'acte par lequel la volonté se porte au bien d'après les excitations naturelles, sera élevé par la grâce à l'ordre surnaturel ; ou du moins, qu'à côté de l'acte purement naturel, s'en produira un autre surnaturel, ayant rapport à la vision béatifique comme à sa fin dernière.

Ainsi l'homme faisant le bien suivant les inspirations de sa conscience, agira toujours et nécessairement en vue de l'éternité bienheureuse. Aucune de ses bonnes actions ne sera perdue ; elle servira ou à lui attirer de plus grands secours, et à le préparer peu à peu à la justification ; ou, après sa justification, à augmenter sa couronne dans le ciel.

Cette doctrine, si plausible en elle-même, n'est-elle pas aussi celle qui répond le mieux aux enseignements de l'Ecriture et de la tradition ecclésiastique ? Ne lisons-nous pas dans les saintes lettres ces affirmations absolues : *Sans moi vous ne pouvez rien faire ; — C'est Dieu qui dans sa bonne volonté* (son bon plaisir) *opère en nous le vouloir et*

l'exécution ; — Dieu opère toutes choses en tous? N'y voyons-nous pas que personne ne peut-être chaste sans le don de Dieu ? Ne nous exhortent-elles pas sans cesse aux œuvres des vertus morales en vue de la récompense éternelle ? Ce sont principalement les biens spirituels qu'elles promettent à l'enfant qui honore ses parents, aux époux fidèles à la foi conjugale, à l'homme probe dont les mains ne se souillent pas de rapines, au miséricordieux qui partage son pain avec l'indigent. Nulle trace de la distinction entre les bonnes œuvres faites avec les seules forces de la nature et celles que produit la grâce. Preuve manifeste que toutes ces actions sont prévenues des secours divins, afin qu'elles ne restent pas stériles.

Cette stérilité des bonnes œuvres révoltait le grand docteur de la grâce, S. Augustin. Dans un passage célèbre, perfidement exploité par les jansénistes, celui où il rejette les vertus des païens et les assimile aux vices, il s'indigne à ce sujet contre l'évêque Julien, le grand défenseur du pélagianisme. Cet hérétique soutenait que l'homme infidèle peut avoir de véritables vertus, mais des vertus stériles pour le ciel. Sur quoi S. Augustin le presse : « Il ne se peut, dit-il, que nous soyons bons inutilement ; ce qui est stérile en nous ne peut nous faire bons, car l'arbre bon produit de bons fruits. Loin de nous la pensée qu'un Dieu bon, qui prépare sa hache pour abattre les arbres qui ne produisent pas de bons fruits, coupe et jette au feu les arbres bons. Les hommes ne sont donc jamais stérilement bons. » (*Contr. Julian. L.* IV, *n.* 22.) — Ces passages et beaucoup d'autres prouvent que les docteurs n'admettaient pas de bonnes œuvres véritables qui soient privées de leur récompense ; or, de quelle récompense parlent-ils, sinon de celle du ciel ? Mais les œuvres du salut sont le fruit de la grâce ; ils admettaient donc que toute action bonne est faite sous l'influence de la grâce. Suivons en effet le raisonnement de

S. Augustin contre Julien. Sa thèse est que, sans la foi surnaturelle, sans la foi en Jésus-Christ, il n'y a pas de vertu véritable, mais seulement des vices déguisés sous de fausses apparences. Comment prouve-t-il cette assertion ? Parce que l'infidèle, même quand il fait le bien, n'agit pas en vue de la fin dernière ; mais il rapporte son action à une fin purement temporelle, et le plus souvent mauvaise. L'avare, c'est l'exemple qu'il apporte, agit avec habileté, mais en vue d'augmenter ses trésors ; à juger par l'extérieur, il a en partage la prudence ; mais en réalité cette vertu n'est qu'une fausse apparence, car la vraie prudence dirige nos actions vers la fin véritable qui est Dieu. De même il semble avoir les vertus de force, de tempérance, de justice, quand il affronte les dangers, se condamne à mille privations, et évite de faire tort aux autres hommes, crainte de voir ses biens confisqués ; mais en toutes ces actions, la fin perverse, la cupidité coupable des biens temporels vicie l'action matériellement bonne. C'est pourquoi ces sortes de vertus peuvent bien servir à l'ornement de cette vie ; elles peuvent diminuer la punition de l'homme infidèle, car une action bonne en elle-même, quoique viciée par une intention déréglée, est moins coupable que le libertinage déclaré. Cette action est coupable pourtant, et c'est pourquoi S. Augustin ne craint pas de la ranger parmi les péchés. Au contraire, l'homme juste, celui qui plaît à Dieu, c'est celui qui agit en vue de Dieu et des biens éternels, qui ne s'arrête pas à l'amour des créatures. Or celui-là, répète constamment S. Augustin, agit selon les pensées de la foi ; il vit de la foi ; ses œuvres tendent à la vie éternelle, et elles sont toutes des dons de Dieu.

Pas de milieu entre l'action surnaturelle et l'action coupable, dans toute cette doctrine de S. Augustin. S'ensuit-il, comme l'enseignaient les jansénistes, que les forces de la nature, considérées en elle-mêmes, n'ont de valeur que pour

le péché ? Nullement. S. Augustin ne nous semble pas avoir jamais envisagé la question au même point de vue que le jansénisme et la théologie moderne. Il prend l'homme tel qu'il est, dans le concret ; non tel qu'il aurait pu être, et dans l'abstrait. La question de ce que pourrait l'homme dans l'état de pure nature, livré à ses seules forces, est une question très-importante sans doute, mais qui est née de la scolastique. Les discussions dont elle a été l'objet ont servi merveilleusement à éclairer les notions philosophiques de la nature et de la grâce ; mais il ne faut pas chercher cette question avant son heure. Quand naquit le pélagianisme, et durant tout le cours de cette grande lutte, on considéra de part et d'autre l'homme dans son état actuel ; les pélagiens assuraient qu'il peut, tel qu'il existe, opérer le bien, pratiquer la vertu et éviter le péché, par ses seules forces ; les catholiques répondaient en refusant aux puissances naturelles la faculté de faire le bien véritable, celui qui mène à Dieu ; ils enseignaient, avec les pères du second concile d'Orange, que l'homme n'a de lui que mensonge et péché ; que tout ce qu'il a de vérité et de justice coule de cette source, des eaux de laquelle nous devons être altérés dans ce désert ; que la force des gentils est le produit de la cupidité terrestre, etc. (*Can.* 9, 17, 22.)

On chercherait vainement en tous ces passages la distinction entre les bonnes œuvres de l'ordre naturel et les œuvres de l'ordre surnaturel ; distinction si utile pourtant, et qui aurait peut-être coupé court à toutes les subtilités des pélagiens. Pourquoi cette omission, sinon parce que les pères du cinquième siècle ne regardaient pas cette distinction comme réellement applicable aux bonnes œuvres, telles qu'elles existent dans l'état actuel de l'homme ?

Il est vrai que les pères ajoutent parfois une sorte de restriction, quand ils disent que l'homme ne peut, par ses seules forces naturelles, opérer le bien qui conduit au salut

éternel, *quod ad salutem pertinet vitæ æternæ ;* avoir des pensées bonnes et salutaires, *cogitare ut expedit.* (*Concile d'Orange, can.* 7.)

Donc, concluent les théologiens, quand ils combattent les erreurs du jansénisme, les pères insinuent qu'il existe, même dans l'ordre présent, un autre genre de bonnes œuvres, les bonnes œuvres purement naturelles, qui n'ont aucune proportion avec le salut éternel. S'il ne s'agissait que de la question de possibilité, nous admettrions volontiers la conclusion ; mais dans la question de fait, nous ne saurions l'admettre, en présence des affirmations si multipliées et si absolues par lesquelles les pères excluent toute bonne œuvre purement naturelle.

Et puis, quelles sont ces bonnes œuvres que l'on peut faire sans le secours de la grâce d'après la doctrine des pères ? S. Augustin nous l'a dit ; ce sont les œuvres bonnes matériellement, mais qui sont viciées par l'intention. L'entendre autrement ne serait-ce pas mettre le Concile d'Orange en contradiction avec lui-même : *l'homme peut le bien naturel avec ses seules forces ; — l'homme sans la grâce n'a que mensonge et péché* ?

Dans cette difficile question, Ripalda nous paraît avoir touché la véritable solution, celle qui concilie les affirmations solennelles des pères de l'Eglise, avec la doctrine plus tard définie par les souverains pontifes contre les erreurs de Baïus. Considérée en elle-même, la nature n'est pas essentiellement mauvaise ; elle peut faire le bien, même dans l'ordre moral. Mais dans l'état surnaturel où la bonté divine a placé l'homme, la grâce prévient tous les actes de vertu, et les proportionne à la fin surnaturelle. Nos forces propres, avec le concours des objets dont nous sommes entourés, seraient donc suffisantes à opérer le bien moral, et nous l'aurions fait si la providence nous eût établis dans cet ordre différent qu'on nomme de *pure nature.* Mais dans

l'ordre où nous a élevés la volonté libre et miséricordieuse de Dieu, nous vivons dans une atmosphère de grâce ; nous en sommes environnés ; elle nous prévient sans cesse, vivifiant tout ce que nous faisons de bien. « Ce qui a trompé Pélage, dit S. Bonaventure, ce qui lui a fait croire qu'avec nos seules forces, il nous est possible de vivre sans aucun péché, *c'est que notre libre arbitre n'est jamais destitué de toute grâce actuelle ; et la puissance que nous donne la grâce, il l'a attribuée à la nature.* (*In 2 Sent. Dist.* 28, *art.* 2, *Q.* 2.)

VI.

Cette remarque de S. Bonaventure nous introduit naturellement dans la grande question de l'universalité de la grâce. La scolastique moderne l'a niée, en enseignant que bien des adultes vivaient et mouraient sans recevoir aucun don gratuit et surnaturel, tout en attribuant cette privation à la mauvaise volonté par laquelle ils ont transgressé librement les préceptes de la loi naturelle.

Ripalda sur ce point se sépare de l'enseignement le plus commun dans les écoles de son temps; il pense, lui, que les dons de la grâce actuelle sont non-seulement préparés, mais aussi accordés de fait à tous les adultes ; c'est une conséquence nécessaire de sa doctrine sur la grâce qui s'insinue dans tous les bons mouvements de la nature ; car il n'est aucun homme, si mauvais qu'il soit, qui n'éprouve parfois dans sa vie des excitations à la vertu.

Mais cette conclusion, notre docteur l'appuie, et très-solidement à notre avis, sur de nombreux témoignages des écritures et des pères, aussi bien que sur les enseignements de l'ancienne scolastique.

De tous les témoignages qu'il emprunte aux pères de l'Eglise, nul n'est plus saisissant que celui de l'auteur

inconnu du magnifique livre intitulé : *De vocatione omnium gentium*. Cet ouvrage, que la patrologie avait coutume de placer parmi les œuvres de S. Prosper, et que Ripalda, avec Suarez, et les autres théologiens de cette époque, citait toujours sous ce nom, contient une magnifique exposition de la doctrine de l'universalité de la grâce : « Même dans les siècles anciens, dit-il, la grâce de Jésus-Christ n'a pas manqué au monde. Le peuple d'Israël, il est vrai, fut choisi par une singulière sollicitude et miséricorde de Dieu, qui laissa toutes les autres nations entrer dans leurs voies, c'est-à-dire vivre selon leur volonté. Et pourtant la bonté éternelle du Créateur ne se retira pas de ces hommes au point de ne leur donner aucun signe qui les amenât à le connaître et à le craindre. Car le ciel, la terre, la mer, toute créature visible et intelligible a été surtout ordonnée à l'utilité du genre humain, afin que la nature raisonnable, par la contemplation de tant de beautés, l'expérience de tant de bienfaits, la réception de tant de dons, fut amenée au culte et à l'amour de son auteur ; l'esprit de Dieu remplissant tout, lui en qui nous vivons, nous nous mouvons, et nous sommes. » Le saint docteur compare ensuite la miséricorde de Dieu à la providence par laquelle il pourvoit aux nécessités de tous les êtres, quoique en distribuant les biens selon des mesures diverses. Infiniment plus libéral envers les chrétiens qu'autrefois envers les Juifs, il l'a été aussi, mais à un degré moindre, envers les Gentils. Si on compare ceux-ci aux élus, ils semblent avoir été rejetés ; jamais cependant les bienfaits de la bonté divine, manifestes et cachés, ne leur ont manqué. Dieu leur a toujours donné témoignage de lui-même. La beauté de cet univers, l'ordonnance admirable de ses bienfaits et la libéralité avec laquelle il les a répandus, étaient comme les tables de la loi déposées dans le cœur de l'homme, afin que « dans les pages des éléments et les volumes du temps, il lût la doctrine publique proposée à tous des ensei-

gnements divins.... Ce que fut à Israël la loi de Moïse et les oracles des prophètes ; les témoignages des créatures, et les merveilles de la bonté divine le furent chez toutes les nations. » La vue des créatures exhortait donc tous les hommes, même au sein des nations païennes, à adorer Dieu et à l'aimer. Mais l'ancien docteur parle-t-il d'un amour purement naturel ? Non sans doute ; il s'en explique immédiatement après : « De même que parmi les Israélites personne ne fut justifié sans la foi qui vient du Saint-Esprit, de même c'est l'esprit de Dieu qui chez toutes les nations et dans tous les temps a séparé de la masse de corruption ceux qui ont plu à la divine majesté. Cette grâce, quoique plus restreinte et plus cachée dans les anciens âges, ne s'est pourtant refusée à aucun siècle, une dans sa puissance, diverse par la quantité, immuable dans sa fin, multiple dans ses effets. » (*De vocat. omn. Gent.*, l. II, c. 4 et 5).

Voilà le secours de la grâce intérieure et surnaturelle accordé à tous les hommes, et se mêlant aux bonnes inspirations que produit en nous la vue des objets créés. Et cette assertion n'est pas une doctrine isolée ; elle se retrouve dans les écrits de S. Ambroise, de S. Chrysostôme, de S. Jérôme, de S. Léon, de S. Grégoire, de S. Augustin, de S. Prosper, dont le P. Ripalda cite de nombreux témoignages. Les princes de l'école l'ont recueillie avec respect et mise dans tout son jour.

S. Bonaventure dit en termes exprès que notre libre arbitre n'est jamais ou presque jamais privé de tout secours gratuit (*gratia gratis data*) ; c'est-à-dire de tout don surajouté aux facultés naturelles, aidant la volonté et la préparant à recevoir la grâce habituelle et à en user convenablement ; que ce secours gratuit soit un don habituel, par exemple la crainte servile, ou une inclination à la piété produite en nous dès la première enfance ; ou qu'il soit un acte, par exemple la vocation, ou la parole de Dieu qui presse l'âme de se disposer

à la grâce. On ne trouve pas, ou l'on trouve à peine un homme ayant l'usage de la raison, privé de ce secours gratuit. (*In* 2 *Sent. Dist.* 28 *a.* 2, *q.* 1.)

S. Thomas, sans déclarer en termes formels l'universalité de la grâce, la suppose ouvertement en plusieurs points de sa doctrine. Il la suppose quand il enseigne en général de tout adulte non baptisé qu'il ne peut rester avec le seul péché originel. Car, dit-il, parvenu à l'âge de raison, et connaissant la nécessité de rapporter tous ses actes à Dieu comme à leur fin dernière, ou il remplira, ou il négligera ce devoir. Dans le premier cas, il sera justifié, c'est-à-dire purifié du péché originel, et adopté comme enfant de Dieu; dans le second cas, il commet un péché mortel. (*In* 2 *Sent. Dist.* 28, *q.* 1, *a.* 3, *ad* 5^{m}.) Quel sens plausible offrirait cette doctrine, si S. Thomas ne supposait pas dans l'adulte, dès qu'il atteint l'usage de la raison, les secours de la grâce pour diriger toutes ses actions à la fin surnatnrelle, et se disposer ainsi prochainement et pleinement à la justification? Or, S. Thomas ne propose pas un cas exceptionnel ; c'est la loi générale dans l'ordre présent, celle qui regarde tout homme arrivant à l'usage de sa raison.

Semblable conclusion ressort de la doctrine du même saint touchant l'enfant grandi dans les forêts en dehors de toute institution religieuse. En plus d'un endroit de ses ouvrages, S. Thomas revient sur ce sujet, afin de montrer que Dieu ne manque à personne. Cette doctrine, célèbre dans l'école, a souvent été discutée et interprétée en divers sens. Les théologiens d'après lesquels la première grâce est celle qui nous excite formellement à la foi, et qui supposaient un état où l'adulte serait encore dénué de tout secours surnaturel, ont torturé ce texte; ils ont cru l'expliquer suffisamment par une simple relation extrinsèque, due à la libéralité de Dieu, entre les actions bonnes dans l'ordre naturel, et la collation de la première grâce naturelle. Mais la pensée du

saint docteur se montre avec tant de netteté qu'il est impossible de s'y méprendre, dès que l'on se dégage de toute opinion préconçue. Dans son commentaire de l'épitre aux Romains, parlant des sauvages que l'ignorance excuse du péché d'infidélité, il dit : « Cependant si quelques-uns parmi eux avaient fait ce qui était en eux, le Seigneur aurait pourvu à leur salut selon sa miséricorde. Mais cela même, que quelques-uns fassent ce qui est en eux, en se convertissant à Dieu, vient de Dieu qui excite leur cœur : *Sed tamen hoc ipsum quod aliqui faciunt quod est in se, convertendo se scilicet ad Deum, ex Deo est movente corda eorum ad bonum.* (*In Rom. X. Lect.* 3.) Faire ce qui est en soi, pour le sauvage ignorant, est donc, selon S. Thomas, se convertir à Dieu avec le secours de la grâce actuelle. C'est se disposer à la grâce habituelle, aussi bien qu'à la vertu de foi et aux autres vertus : « A la quatrième difficulté je réponds que l'on peut se préparer à la foi (à la vertu infuse de la foi) à l'aide des seules vérités perçues par la raison naturelle (*Quod est in naturali ratione*). C'est pourquoi l'on dit qu'un homme né parmi les barbares, s'il fait ce qui est en lui, Dieu lui révèlera ce qui est nécessaire au salut, ou par ses inspirations, ou par le moyen d'un maître qu'il lui enverra. Il n'est donc pas nécessaire que la vertu habituelle de la foi précède la préparation à la grâce sanctifiante; mais l'homme peut se préparer en même temps à recevoir la foi, les autres vertus et la grâce habituelle. » (*In 2 Sent. Dist.* 28, *q.* 1, *art.* 4, *ad* 4^{m}.) Nous retrouverons la même doctrine dans le traité *De veritate q.* 14, *a.* 11, où S. Thomas explique le *facere quod in se est* du désir du bien et de la fuite du mal d'après les lumières de la raison naturelle : *Si aliquis nutritus in sylvis ductum rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali* etc.

Les défenseurs de la doctrine contraire à celle du P. Ripalda se prennent à ces paroles : *ductum rationis sequere-*

tur, quod est in naturali ratione; et ils en concluent qu'il ne s'agit que d'actes purement naturels. Conséquence fausse, car les vérités manifestées par les seuls principes de la raison peuvent être l'objet d'actes surnaturels, comme nous le verrons bientôt; conséquence totalement opposée à l'assertion formelle de S. Thomas, qui dans les paroles citées plus haut de son commentaire de l'épitre aux Romains, enseigne expressément que le sauvage dont il s'agit, ne fait ce qui est en lui que sous l'impulsion de la grâce surnaturelle; conséquence enfin qui rangerait le plus grand docteur du moyen-âge au nombre des pélagiens, car *faire ce qui est en soi* n'est autre chose, d'après lui, que se préparer à la grâce habituelle, ou du moins à la vertu infuse de la foi. Or le pélagianisme est tout entier dans la possibilité attribuée aux actes naturels de disposer l'homme aux dons de la grâce sanctifante et de la foi.

Nul doute par conséquent que le sauvage dont parle S. Thomas ne soit mu à faire le bien tel qu'il le connait, par la grâce intérieure. Or ce raisonnement s'applique sans exception aucune à tout homme élevé dans les forêts, en dehors des instructions religieuses; c'est-à-dire à cette partie de l'humanité, la plus abandonnée au point de vue de la foi. D'où suit la conclusion nécessaire, que d'après S. Thomas, les dons de la grâce actuelle ne font défaut à aucun homme jouissant de sa raison.

Mais comment accorder cette doctrine avec les enseignements des conciles et des pères qui déclarent la foi le fondement du salut? Nous allons, avec le P. Ripalda, aborder cette difficulté et exposer cette nouvelle question.

Er. Gab. Desjardins, S. J.

LES JANSÉNISTES.

(1er ARTICLE.)

Les Jansénistes à l'Académie française et dans l'Histoire.

Les Jansénistes ont trouvé dans notre siècle de nombreux admirateurs. Nous ne nommons que les plus illustres ou les plus enthousiastes. Au lendemain de la *grande* Révolution, M. de Fontanes recueillait la gloire de Port-Royal et en transmettait le culte et la garde à M. Royer-Collard, que son éducation domestique prédestinait à cet honneur. Le chef vénéré des *Doctrinaires*, élevé dans le respect et l'amour des disciples modernes de St-Augustin, avait coutume de dire : « Qui ne connaît pas Port-Royal, ne connaît pas la nature humaine.» « Et nous aussi, écrivait, en 1856, M. Cousin qui cite ces paroles, nous aussi, nous répétons, avec une entière conviction, ce que nous avons dit autrefois : Port-Royal est peut-être le lieu du monde qui a renfermé dans le plus petit espace, le plus de vertu et de génie, tant d'hommes admirables et de femmes dignes d'eux (1).» Mais nulle part on n'a mieux célébré la mémoire de *ces hommes admirables et de ces femmes dignes d'eux*, qu'à l'Académie française. Là, M. Villemain a loué « la résistance passionnée de tant d'hommes éclairés

(1) *Jacqueline Pascal*, p. 7.

et vertueux, contre *cette Société* remuante et impérieuse que l'esprit de gouvernement et l'*esprit de liberté* repoussent avec une égale méfiance (1). » Là, M. de Rémusat s'est incliné devant « cette élite immortelle d'honnêtes gens (2) »; M. de Salvandi, devant « ces nobles cœurs (3).» Un autre jour ce dernier se félicitait de voir reparaître, en la personne de M. de Sacy, « cette école illustre de stoïcisme chrétien, de catholicité *soumise* et *distincte*, de vertu et d'austérité inflexibles (4).» M. de Sacy venait de féliciter ses nouveaux collègues « de s'être bien gardé de déshonorer le grand nom de Pascal, aussi cher à la religion qu'aux lettres, et d'attacher *l'ignoble* qualification de *menteuses* aux immortelles et vengeresses provinciales (5). » Encouragé par M. Royer-Collard, M. Sainte-Beuve avait entrepris l'histoire de *Port-Royal*. Quand il vint s'asseoir sous la coupole de l'Institut, il portait les premiers volumes de cette histoire dans son bagage littéraire : M. V. Hugo battit aux champs.

« Vous avez bien fait, s'écriait-il, c'est un digne sujet de méditation et d'étude que cette *grande famille de solitaires* qui a traversé le XVIIe siècle, persécutée et honorée... faisant servir les grandeurs de l'intelligence à l'agrandissement de la foi. Nicole, Lancelot, Lemaître, Sacy, les Arnauld, Pascal, gloires *tranquilles*, noms vénérables, parmi lesquels brillent chastement trois femmes, anges austères qui ont dans la sainteté *ce que* les femmes romaines avaient dans l'héroïsme.... Belle et savante école qui avait puisé tout ensemble dans St-François de Sales *l'extrême douceur*, et danz l'abbé de S. Cyran, l'extrême sévérité... Fonder *une église* modèle *dans l'église*, *une nation* modèle *dans la nation*, telle était l'ambition secrète... Ils entassent livres sur livres, preuves sur preuves... Ils entendaient de loin venir dans l'ombre la sombre armée de l'Encyclopédie... Ils ne demandaient rien, ils ne voulaient rien, ils n'ambitionnaient rien, ils travaillaient et *ils contemplaient*, ils vi-

(1) Rapport, 1842.— (2) Discours, 1847.— (3) Discours, 1836. — (4) Réponse, 1855. — (5) Discours, 1855.

vaient dans l'ombre du monde et dans la clarté de l'esprit... Leur maison est détruite..., mais leur mémoire est sainte ; mais leurs idées sont debout ; mais des choses qu'ils ont semées, beaucoup ont germé..(1) »

M. Sainte-Beuve mit vingt ans à terminer son travail ; il le retouchait encore lorsqu'il mourut sans avoir appris dans son long commerce avec tant de « directeurs redoutés et savants, de parfaits confesseurs et prêtres, de vertueux laïques » la science de bien vivre et de bien mourir. Il y a quelques mois on célébrait « sous les voûtes solennelles (2) » du palais Mazarin, la vie et les travaux du brillant critique des *Lundis*. L'occasion était belle de louer du même coup les Jansénistes et leur récent historien : on n'y manqua pas. M. Janin nous assurait *qu'à peine entré dans la lecture* de cette histoire, *au bruit des chapelets qui s'agitent*, il s'arrêtait, *éperdu de tant de science unie à tant de malheur*. Il nous montrait M. Sainte-Beuve *s'inclinant avec tendresse au seul nom de M. de Sacy ; célébrant en toute occasion cet esprit plein de feu et de lumière, d'agrément et d'enjouement, cette gaieté vive et légère des âmes innocentes ; faisant de Pascal (astre éclatant qui va montant sans cesse et grandissant toujours) l'étoile de Port-Royal, dans ce cloître à peine achevé où se joue un rayon de Lesueur*. Après nous avoir éblouis par ces feux, ces lumières, ces astres, ces étoiles, ces rayons, M. Janin nous donnait le frisson : *Ah ! messieurs, la terrible histoire de ces grands solitaires ! on les traîne de bastille en bastille...* Et le sensible auteur de *l'âne mort et la femme guillotinée* répandait son pleur académique sur ces victimes de l'intolérance de Louis XIV, sur leurs cendres dispersées, sur leurs tombeaux profanés. Puis il revenait à M. Sainte-Beuve *prenant congé de la sainte phalange et des amis qu'il entourait de ses respets les plus tendres, et retournant à*

(1) Réponse de M. V. Hugo au discours de M. Sainte-Beuve, 1845.
(2) Jules Janin, discours de réception à l'Académie française.

Voltaire et à la religion d'Horace. Dans sa réponse au nouvel élu, M. Doucet brûlait à son tour un grain d'encens devant « les hommes admirables » de Port-Royal. Il disait :

« Sous ces voûtes reconstruites par M. Sainte-Beuve, *comme autrefois* sous les arceaux du vieux (1) cloître, nous saluons avec respect, en les voyant passer silencieux et graves, les pieux solitaires qui, au milieu des splendeurs et des fêtes du XVIIe siècle, retirés du monde et lui portant ombrage, devaient, à force de vertu, mériter bientôt les honneurs de la persécution et du martyre... Du fond même de cette retraite, et ne s'occupant plus du monde que pour le sauver aussi, ils travaillaient à réformer les mœurs par la sévérité de leur doctrine, et à régénérer, par la foi, la société en péril, à la veille de ce XVIIIe siècle dont ils apercevaient de loin les torches, plus que les flambeaux. »

Assurément nous n'avons pas entendu à Port-Royal le bruit des chapelets qui s'agitaient; néanmoins nous connaissons un peu les Jansénistes. Nous nous sommes donné l'honneur de les saluer « sous ces voûtes » construites par M. Sainte-Beuve. Notre jeunesse ne nous permet pas d'ajouter : « *Comme autrefois* sous les arceaux de leur vieux cloître. » Nous les avons aussi salués sous bien d'autres voûtes, car on a beaucoup bâti à la gloire de *nos Messieurs*, et eux-mêmes se sont élevés, de leurs propres mains, de nombreux temples qu'ils ont remplis de leurs portraits et de leurs statues fort respectés par la piété filiale des *dénicheurs de saints*. C'est pourquoi nous avons été surpris lorsque nous les avons entendu appeler *âmes innocentes, grands solitaires, sainte phalange ;* lorsque nous avons entendu raconter *que la vertu leur mérita les honneurs de la persécution et du martyre ; qu'ils ne s'occupaient du monde que pour le sauver ; qu'ils travaillaient à régénérer, par la foi, la société en péril ; qu'ils vivaient dans l'ombre d'une vie intérieure et douce.* Sans doute, en accomplissant, selon les rites prescrits, ce sacri-

(1) M. Janin dit au contraire : *un cloître à peine achevé.*

fice de louanges, les deux immortels, semblables aux augures lettrés du beau siècle de Rome, n'auraient pu se regarder sans rire. M. Sainte-Beuve ne les en aurait pas blâmés. Les tendres respects dont l'éminent historien entoure Port-Royal, sont souvent mêlés de quelques irrévérences qui ne blessent pas trop la vérité. C'est ainsi qu'il nous assure que pour tout l'or du monde, il n'irait pas dans le Port-Royal du XVIIIe siècle. Cependant les dévots de S. Cyran et ceux du diacre Pâris sont absolument de la même famille. Même pour les patriarches, les saints et les purs du premier Port-Royal, M. Sainte-Beuve laisse parfois tomber le voile charitable qu'il jette d'ordinaire sur leurs imperfections, nous n'osons pas dire encore leur péchés. Dès la première page de son histoire, il nous apprend que S. Cyran fut une espèce de Calvin au sein de l'Eglise catholique et de l'épiscopat gallican ; que la religion adoptée à Port-Royal et exprimée par S. Cyran, était l'essai anticipé d'une sorte de tiers-état supérieur, se gouvernant lui-même dans l'Eglise, une religion non plus romaine, non plus aristocratique et de cour, non plus dévotieuse à la façon du petit peuple, mais plus libre des vaines images, des cérémonies ou splendides ou petites, et plus libre aussi, au temporel, en face de l'autorité ; une religion sobre, austère, indépendante, qui eût fondé véritablement une réforme gallicane ; que les Jansénistes, accusés sans cesse d'un système d'opposition politique en même temps que religieuse, le prirent peu à peu et l'adoptèrent ; que Port-Royal n'avait pas eu, même au temps le plus glorieux de son esprit, ce qui pouvait modifier et modérer l'avenir, une fois émancipé ; qu'il eut tort de ne pas se taire, se retirer, s'abîmer au lieu de s'engager dans un sentier inextricable de ronces. De son côté, M. Cousin, maudissant les déformations que le Jansénisme fit subir aux grâces natives, aux qualités premières de quelques-unes de ses amies du grand siècle, appelle S. Cyran « *homme fatal, qui introduisit*

dans Port-Royal une doctrine particulière, imprima à une œuvre simple et grande le caractère étroit de l'esprit de parti, et fit presque d'une réunion de solitaires une faction (1). »
Ainsi averti, nous avons voulu contempler les Jansénistes, non pas dans les nuages de l'apothéose que les académiciens leur décernent, non plus même dans le cadre longuement et artistement travaillé, où M. Sainte-Beuve a placé leurs portraits remis à neuf avec une suprême habileté, mais dans les livrès où ils ses ont peints eux-mêmes, et dans ceux où leurs contemporains ont consigné les traits de leur physionomie. Nous les avons vus apparaître au lever radieux du XVIIe siècle, et quand, à leur suite, nous sommes arrivé au soir de cette grande époque, un lamentable spectacle nous attendait : l'éclat religieux de la France pâlissait et s'éteignait peu à peu. La licence et l'impiété, longtemps contenues, grandissaient, montaient et envahissaient bientôt toutes les classes de la société : le XVIIIe siècle commençait ; et, avant qu'il eût achevé sa carrière, une révolution sanglante, sortie de ses entrailles corrompues, épouvantait le monde. Nous avons alors demandé quelle cause avait produit cette étrange succession qui donnait, dans la destinée de notre pays, l'empire de la religion au libertinage, à l'incrédulité, à la Terreur ? Des amis même de Port-Royal ont été obligés de nous répondre que Port-Royal est pour beaucoup dans les causes qui amenèrent le XVIIIe siècle ; que telle page de Nicole engendra telle page de Diderot ; que ce qu'un des descendants les plus directs de Pascal, Paul Louis Courier, a dit du confessionnal, l'auteur des *Provinciales* l'a préparé ; que la mort d'Arnauld, exilé quoique fidèle à son roi, fut payée avec usure par le janséniste Camus, moins royaliste que Dumouriez, et par l'abbé Grégoire, plus hardi à renverser que Mirabeau (2).

(1) *Jacqueline Pascal*, p. 38.

(2) *Port-Royal*, par Sainte-Beuve, t. I, p. 15-39.

Qu'on dise tant qu'on voudra à l'Académie française que le Jansénisme travailla « à sauver, par la foi, la société en péril à la veille de ce XVIIIe siècle, dont il apercevait de loin la sombre armée de l'Encyclopédie, les torches plus que les flambeaux. » L'histoire dit au contraire, qu'il perdit la société du XVIIe siècle ; qu'il en ouvrit les portes à la sombre armée ; qu'il alluma les flambeaux et les torches du XVIIIe siècle et que ses disciples les portèrent. En effet, par sa morale outrée, il favorisa la licence des mœurs ; par ses dogmes inhumains, il enfanta l'incrédulité ; par sa révolte contre l'autorité du Siége apostolique, il enseigna la révolte contre l'autorité du trône. En l'étudiant dans ses représentants les plus remarquables, nous le verrons, de S. Cyran à l'abbé Grégoire, travailler à cette œuvre de destruction universelle.

Nous n'apportons pas dans cette étude des documents inédits. Nous ne donnons que le résultat coordonné de nombreuses lectures. Nous osons espérer, cependant, que notre travail ne manquera pas tout à fait de l'attrait de la nouveauté, tant on est peu habitué à voir les Jansénistes tels qu'ils furent dans la réalité de leur vie. D'ailleurs, l'intérêt du récit ne perd rien à ce réalisme, et la vérité de l'histoire y gagne beaucoup.

I.

Le *péché originel* des Arnauld. Vocation *spontanée* de la mère Angélique. *Erreurs de copiste.* La *journée du guichet.* Parodie de Polyeucte. La vraie beauté morale. Théologie de Corneille. *Bataille de Maubuisson.* Révélation janséniste. St-François de Sales à Port-Royal.

Le Jansénisme naissant eut l'heureuse fortune de trouver une forteresse propre à l'abriter, et des âmes faites pour l'embrasser avec ardeur et le défendre avec obstination : l'abbaye de Port-Royal et les Arnauld. Ce monastère de Bernardines, situé à quelques lieues de Paris, était soumis à la juridiction de l'ordre de Citeaux. En 1599, une enfant de

sept ans devenait coadjutrice de la dame de Boulehart, que son âge et ses infirmités empêchaient d'exercer sa charge d'abbesse. Comment une si jeune fille obtint-elle cette coadjutorerie ? L'histoire en est curieuse. Il y avait alors à Paris un avocat renommé, Antoine Arnauld. Il était fils de M. de la Mothe-Arnauld, procureur-général de la reine Catherine de Médicis et huguenot tolérant. Son père, qui se convertit d'ailleurs, l'avait élevé dans la religion réformée, où il persévéra jusqu'à la Saint-Barthélémy (1), et lui avait laissé sa place de procureur. A la mort de la reine, Antoine s'était livré tout entier au barreau. Il avait épousé en 1585 la fille unique de M. Simon Marion, avocat du roi, « accort, fin, subtil, déguisé, un des premiers hommes du Palais, des plus habiles et des mieux disant, plus éloquent que pieux (2). » M. Arnauld était aussi éloquent que son beau-père, dont le cardinal Du Perron vantait la *voix fort émouvante*, et comme son beau-père, plus éloquent que pieux. Il plaida en 1594 contre les Jésuites, non pas au nom de l'Université de Paris, comme le raconte M. Sainte-Beuve, mais au nom du recteur Jacques d'Amboise, que la Sorbonne, les Facultés des Arts et de Médecine désavouaient (3). Il déploya ce que son fils, M. d'Andilly, nomme les *maitresses-voiles* de l'éloquence, dans une longue harangue où « l'apostrophe et le poing tendu ne cessent pas (4). » Il appela les Jésuites « voleurs, corrupteurs de la jeunesse, assassins des rois, ennemis conjurés de cet État, pestes des républiques, perturbateurs du repos public ; entra aux preuves de tout cela sur des mémoires qu'on lui avait baillés, qui sont mémoires d'avocat, qui ne sont pas toujours bien certains (5). » Ces bons senti-

(1) M. Roger, de Genève, *les Arnauld huguenots, dans le Semeur* du 6 septembre 1848.

(2) *Journal de l'Estoile*, février 1605.

(3) Voyez *Histoire de la Ligue*, par V. de Chalembert T. II, p. 395.

(4) *Port-Royal*, par Sainte-Beuve, I, p. 70.

(5) *Journal de l'Estoile*, 12 juillet 1594.

ments à l'endroit des R. R. P. P. ne sortiront pas de la famille, ni les *mémoires* non plus. Le docteur Arnauld y prendra la lourde charge de ses pamphlets ; on les prêtera à Pascal, lequel y empoisonnera les flèches légères des *Provinciales*. Cependant la violence de maître Arnauld fut blâmée *même de ceux qui souhaitaient tous les Jésuites aux Indes à convertir les infidèles* (1), et il fallut la nouvelle tentative d'assassinat par Chatel pour faire expulser la célèbre compagnie. Lorsque Henri IV songea à la rétablir, l'opiniâtre avocat revint à la charge. Il écrivit (1603) *le franc et véritable discours au roy sur le rétablissement qui lui est demandé pour les Jésuites*. Ce plaidoyer n'eut aucun succès. Au mois de septembre de cette même année, le roi signa un édit qui rétablissait les Jésuites dans le ressort des parlements de Guyenne, de Bourgogne, de Languedoc, et leur permettait de revenir à Lyon, à Dijon et à la Flèche.

Le Parlement de Paris fit ses remontrances. La veille de Noël, le premier président de Harlay, accompagné d'un grand nombre de conseillers, alla, l'après-midi, au Louvre, et fut reçu dans l'appartement d'en haut. Le roi s'y rendit, tenant

1. *Journal de l'Estoile*, à la date citée. Ce plaidoyer a été réimprimé en 1716. L'éditeur anonyme dit dans l'*Avertissement :* «.... Il a déjà été imprimé en 1594 avec *privilége du roi*. Mais il parait qu'il est devenu très-rare, et *qu'il est hors de prix :* on a crû faire plaisir aux *curieux*, de leur en procurer une nouvelle édition. On sçait que cette pièce a été appelée le *péché originel* des Arnaulds.. En effet, *c'est ce qui a commencé à aigrir la Société contre cette illustre famille*, et personne n'ignore jusqu'où elle a porté son ressentiment. Pour le plaidoyé en lui-même, il est dans un genre d'éloquence *un peu* différent de celle qui règne aujourd'hui dans le Barreau. De fréquentes allusions à quelque trait de l'histoire ancienne ; des comparaisons prises des naturalistes, *qui tiennent lieu de preuve ;* un grand nombre de passages d'auteurs et de poëtes latins ; les grandes figures, comme les apostrophes et les exclamations, tout cela doit être aujourd'hui fort rare, et placé bien à propos pour être goûté : tout cela néanmoins se rencontre très-souvent dans cette pièce. Mais ce qui serait un défaut dans le siècle où nous sommes, plaisait alors....» pas à tout le monde, raconte l'*Estoile*.

la reine par la main, pour lui communiquer, disait-il, les affaires de conséquence. Il était suivi d'une foule de seigneurs, de courtisans et de beaucoup de conseillers d'État (1). La harangue de M. de Harlay ne fut guère que la reproduction du *franc et véritable discours*. M. Arnauld, sans doute, se trouvait à cette *action :* ses titres et le rôle brillant qu'il jouait dans le procès ne lui permettaient pas de s'en dispenser. Comme il devait triompher modestement tandis que le président parlait! Toutefois ce triomphe ne fut pas de longue durée. Henri IV répondit ; et ses paroles que le sourire malin des seigneurs, *grands amis des Jésuites,* soulignait assurément, troublèrent la belle contenance de maître Arnauld. On dirait que le roi avait laissé la main de la reine pour prendre le *franc et véritable discours*, tant il le refute directement ! Il y met de la bonhommie, mais aussi une rondeur qui indique combien il lui tardait d'en finir avec ces sophismes, ces allégations mensongères dont ses gens de robe l'obsédaient depuis dix ans. L'avocat avait démontré que les intérêts de l'État s'opposaient au rétablissement des Jésuites, et à la cassation de l'arrêt qui les avait expulsés. Le roi disait :

Vous faites les entendus en matière d'Etat, et vous n'y entendez toutefois non plus que moi à rapporter un procès. —

L'avocat avait affirmé que, tout bien balancé, les Jésuites avaient plutôt *nui que profité aux lettres ;* que la Sorbonne les avait déjà condamnés. — Le roi disait :

La Sorbonne, dont vous parlez, les a condamnés : mais ça été, comme vous, avant que de les connaître, et si l'ancienne Sorbonne n'en a pas voulu par jalousie, la nouvelle y a fait ses études et s'en loue... Si l'on n'y apprenait mieux qu'ailleurs, d'où vient que, par leur absence, votre

(1) Relation de ce qui s'est passé en MDCIV au rétablissement des jésuites, tirée de l'histoire de M. le Président de Thou, livre 132.

université s'est rendue déserte, et qu'on va les chercher, nonobstant tous vos arrêts (1), à Douai, à Pont-à Mousson et hors le royaume ?

L'avocat s'était plaint de ce que les Jésuites choisissaient de bonne heure et s'attachaient parmi leurs écoliers les esprits *éveillés et aigus*. — Le roi disait :

« Ils attirent, dites-vous, les enfants qui ont l'esprit bon, et choisissent les meilleurs, et c'est de quoi je les estime ; ne faisons-nous pas choix des meilleurs soldats pour la guerre?... S'ils vous fournissent des précepteurs ou des prédicateurs ignares, vous les méprisez : ils ont de beaux esprits, et vous les en reprenez ! »

L'avocat avait montré les Jésuites travaillant à l'avancement des affaires des Espagnols qui, en retour, les entouraient de respect, d'honneur, de révérence. — Le roi disait :

« Si l'Espagnol s'en est servi, pourquoi ne s'en servirait le François? Sommes-nous de pire condition que les autres ? l'Espagne est elle plus aimable que la France ? et si elle l'est aux siens, pourquoi ne le sera la France aux miens ? »

L'avocat avait fait voir les Jésuites s'introduisant petit à petit dans les meilleures villes du royaume. — Le roi disait :

« Vous dites : ils entrent comme ils peuvent : aussi font bien les autres, et suis moi-même entré comme j'ai pu en mon royaume ; mais il faut avouer que leur patience est grande, et pour moi je l'admire, car avec patience et bonne vie ils viennent à tout de toutes choses. »

L'avocat avait rappelé que les curés de Paris (2) s'étaient

(1) Dans le *franc et véritable discours*, Arnauld proposait un moyen d'empêcher les pères d'envoyer les enfants aux Jésuites. *Qu'on leur donne* disait-il, *une peine de mille escus pour la première fois, dont la moitié appartiendra au dénonciateur et qui doublera autant de fois qu'on contrevendra à l'arrêt.* Nous laissons au lecteur le plaisir de faire un petit rapprochement historique.

(2) Quatre sur cinquante.

joints à la Sorbonne en 1694 pour obtenir leur expulsion. — Il avait développé leur doctrine sur la *puissance des clefs;* si elle triomphait, Henri IV ne serait plus roi, mais vice-roi, lieutenant du Pape, doctrine condamnée par la Sorbonne et le Parlement, *les deux grands boucliers de ses prédécesseurs et les siens,* — contraire à la parole de Dieu qui a dit : Mon royaume n'est pas de ce monde ; aux libertés de l'église gallicane, — et cependant enseignée par Bellarmin et par les Jésuites dans leurs colléges. — Le roi disait :

« Pour les ecclésiastiques qui se formalisent d'eux, c'est de tout temps que l'ignorance en a voulu à la science... Touchant l'opinion qu'ils ont du Pape, je sais qu'ils le respectent fort : aussi fais-je ; mais vous ne me dites pas qu'on a voulu censurer à Rome les livres de M. Bellarmin parce qu'il ne voulait donner tant de puissance au Saint-Père, comme font communément les autres. Vous ne me dites pas aussi que, ces jours passés, les Jésuites ont soutenu que le Pape ne pouvait errer, mais que Clément pouvait faillir. En tous cas je m'assure qu'ils ne disent rien davantage que les autres de l'autorité du Pape, et crois-je que quand l'on voudrait faire le procès à leurs opinions, il le faudrait faire à celles de l'Eglise catholique. »

Enfin l'avocat avait raconté comment le principal du collége des Jésuites à Paris avait *encouragé Barrière d'aller fourrer son couteau tranchant des deux côtés dans le ventre* de Henri, en l'obligeant *par le sacrement de l'Eucharistie,* et comment les Jésuites étaient les fauteurs de tous les assassinats tentés sur la personne royale de son maître. — Le roi disait :

« Touchant Barrière, tant s'en faut qu'un jésuite l'ait confessé, comme vous dites, que je fus averti par un jésuite de son entreprise, et un autre lui dit qu'il serait damné s'il osait l'entreprendre. » Puis il finissait par une petite leçon de charité bien méritée : « Jésus-Christ m'enseigne de pardonner les offenses, et je le fais pour son amour volontiers, voire même que tous les jours je prie Dieu pour nos

ennemis. Tant s'en faut que je veuille m'en ressouvenir, comme vous m'y conviez de faire peu chrétiennement, et ne vous en sais point gré... »

En entendant Henri IV tenir ce franc et véritable discours, nous ne sommes pas surpris de lire dans Bayle que la peur prit à M. Arnauld d'avoir déplu au roi, et qu'il retira le plus qu'il put les exemplaires du sien. La reconnaissance dictait d'ailleurs à l'avocat cette conduite de bon courtisan. M. Marion et M. Arnauld, tout en appelant l'indignation de leurs contemporains sur les richesses, les maisons, les rentes des Jésuites (1), n'oubliaient pas d'établir leur propre maison, d'augmenter leurs propres rentes ; et les moyens qu'ils employaient auraient pu fournir au docteur Perrault un assez joli chapitre d'introduction pour *la morale pratique*. Maître Arnauld avait, si nous avons bien compté, quatorze fils et six filles (2). On destina l'aînée de celles-ci au monde, et les deux suivantes, au cloître. La première, en épousant Isaac Le Maistre, emportait une dot ; ses sœurs, en prenant le voile, devaient apporter le revenu de quelque riche abbaye et la considération attachée aux dignités monastiques. Ces intègres avocats ne songeaient nullement à faire de leurs enfants de simples religieuses : à défaut de l'intérêt, la gloire de leur maison les en eût détournés. M. Marion, dont l'influence auprès du roi était considérable, demanda une abbaye ou une coadjutorerie pour ses petites filles, Jacqueline âgée de sept ans et demi, et Jeanne, âgée de cinq ans et demi. Comme on leur disait qu'elles seraient religieuses, l'aînée, que M. Marion aimait extraordinairement,

(1) *Histoire de la Ligue*, par V. de Chalambert, II, p. 399.

(2) Ses filles devinrent toutes religieuses à Port-Royal. Quatre seulement d'entre ses fils parvinrent à l'âge adulte : Robert, sieur d'Andilly, Henri, évêque d'Angers, Simon, lieutenant aux carabins, Antoine, le grand docteur.

lui disait : « Mon grand papa, puisque vous voulez que je sois religieuse, je le veux bien, mais à condition que je serai abbesse. » La petite Jeanne, au contraire, voulait bien être religieuse et ne voulait pas être abbesse. Un jour elle s'en alla sérieusement trouver M. Marion dans son cabinet, lequel la fit entrer et lui demanda ce qu'elle voulait. Elle lui répondit : « Mon grand papa, je vous viens dire que je ne veux point être abesse, car j'ai ouï dire que les abesses rendront compte à Dieu des âmes des religieuses, et j'ai assez de la mienne. » La petite Jacqueline qui la suivait entendit cela, et, prenant à l'instant la parole, dit résolûment : « Je la veux être moi, mon grand papa, et je leur ferai bien faire leur devoir. » Jacqueline devint, comme nous l'avons vu, coadjutrice à Port-Royal, et Jeanne, abbesse de St-Cyr. Henri IV sanctionna l'une et l'autre nomination, mais Rome refusa les bulles. Cependant les deux enfants prenaient l'habit de leur ordre. Jeanne resta à St.-Cyr ; Angélique fut mise à la *vertueuse* école de la dame Angélique d'Estrées, sœur de la belle Gabrielle : c'était encore là faire sa cour au roi et à la *reine*. Madame d'Estrées était abbesse de Maubuisson ; elle possédait aussi l'abbaye de Bertaucourt, près d'Amiens. Elle y conduisit une fois la jeune Jacqueline et lui fit donner le sacrement de confirmation. L'enfant prit alors le nom d'Angélique. Cette substitution de nom ne fut pas seulement une flatterie à l'adresse de madame Angélique d'Estrées. On postulait de nouveau à Rome pour les bulles : il n'était plus question de la première Jacqueline, pour qui on les avait refusées ; on ne parlait que de la jeune Angélique, religieuse *professe*, âgée, disait-on, de *dix-sept ans*, ce qui paraissait encore trop de jeunesse et de bas âge à Rome. Enfin le cardinal d'Ossat, qui s'employait activement à cette affaire, emporta comme d'assaut les bulles tant désirées. Il y était parlé dans les *considérants* des services rendus à Port-Royal, pendant les guerres de religion, par M. Marion,

aïeul de l'abbesse, *sans les secours et soins duquel*, était-il dit, *le monastère n'aurait pas pu subsister*. Ces stratagèmes avérés, joints à l'âge de dix-sept ans, qui était un pur mensonge, rendent moins invraisemblable une parole de Tallemant sur les Arnauld. Il parle d'un jeune avocat d'esprit caustique, nommé de Pleix, qui ayant été leste un jour au palais en plaidant contre M. Arnauld, se vit obligé de faire de publiques excuses. Mais de Pleix se vengea de cette humiliation et joua depuis un méchant tour à cette famille ; car il se mit à rechercher dans les registres de la Chambre des comptes, et fit voir qu'on avait enregistré des brevets de pension pour services rendus par des enfants de cette famille, qui (à la date des brevets) étaient à la bavette, et fut cause qu'on leur raya pour plus de douze ou quinze mille livres de pension. De ce récit que nous lui empruntons, M. Sainte-Beuve conclut « que dans les affaires du monde, les plus réputés honnêtes gens, fût-ce M. Marion ou M. Arnauld, peuvent se laisser aller à des actes, à des *altérations* (on les appelle aujourd'hui *erreurs de copiste*) qui ne sont pas, tant s'en faut ! la justice même (1). » Un illustre confrère moderne de M. Marion, à la *voix fort émouvante* aussi, nous a prouvé, par son triste exemple, que c'est là une vérité de tous les temps pour ceux qui ne sont que réputés honnêtes hommes et qui ne connaissent ni les répulsions, ni les inflexibilités, ni les délicatesses de la conscience chrétienne.

La mère Boulehart étant morte, Angélique fut installée et mise en possession de son abbaye, après un simulacre d'élection, le 5 juillet 1602. Elle avait dix ans et demi. Six mois après, l'abbé de Cîteaux la bénit et lui fit faire sa première communion. Jeux dans les enclos du monastère, promenades à travers les champs avec la commu-

(1) *Histoire de Port-Royal*, I, p. 83.

nauté, visites à sa sœur de S. Cyr (1), innocentes mascarades au temps du carnaval : telles furent, avec la récitation souvent négligée de l'office, les graves occupations de cette abbesse prédestinée. M. Arnauld venait au monastère voir sa fille et se délasser de ses travaux du palais. Un jour le roi entra dans l'abbaye pour l'y voir. *Madame de Port-Royal* reçut Henri IV, montée sur de hauts patins, ce qui fit que le roi la trouva bien grande pour son âge. La relation ajoute : « La modestie du roi fut telle qu'il témoigna à M. Arnauld qu'il n'était entré dans l'abbaye qu'à cause qu'il l'avait su là, et qu'autrement il aurait eu peur de troubler ces bonnes filles. » Lorsque vers 1607 Angélique n'eut plus besoin de hauts patins pour paraître grande, elle commença à se dégouter du cloître et de sa profession ; elle songea à rentrer dans le monde. Mais M. Arnauld, averti des dispositions de sa fille par une religieuse qu'il avait placée auprès de la jeune abbesse pour la surveiller, lui fit de grands reproches et la jeune fille baissa la tête sous le joug qu'elle trouvait insupportable. Ne pouvant vivre en réalité dans le monde elle voulut y vivre en imagination ; elle se mit à lire avec ardeur des romans et les Vies de Plutarque. Consumée d'ennui, excitée par ses lectures, elle résolut de fuir, à l'insu de son père et de sa mère, de se marier quelque part, d'aller à la Rochelle, chez ses tantes huguenotes, où elle trouverait la liberté de vivre à sa guise. Tandis qu'elle méditait cette évasion, la fièvre la saisit avec une telle violence que M. et Mme Arnaud, craignant pour les jours de leur fille, la transportèrent à Paris, où elle revint bientôt à la santé, mais non à de plus sages desseins. Au contraire, la vue des brillantes compagnies qui fréquentaient la maison paternelle, augmenta

(1) Ces deux petites abbesses prétendues avaient quelquefois de plaisantes querelles ; la mère Agnès reprochait à sa sœur quand elle l'avait fâchée, qu'elle n'avait que faire qu'elle fût dans sa Maison, et qu'elle l'en chasserait fort bien quand il lui plairait.

ses désirs de vie mondaine. Elle se fit un corps de baleine pour paraître de plus belle taille. M. Arnauld, à qui rien n'échappait, ramena vite sa fille au devoir par un tour de son métier et de son génie. Sans lui en lire le coutenu, sans la prévenir, il lui présenta un papier à signer : c'était le renouvellement de ses vœux. Angélique s'en doutait bien ; elle signa cependant par crainte, *crevant tout bas de dépit*, dit-elle, et repartit pour son monastère. Cet acte et cette conduite du père nous expliqueront l'acte et la conduite de la fille dans la *journée du guichet*. Ce dépit, ces traverses, cette pression impitoyable, mieux encore que les sermons des Pères Bazile, Bernard et de Vauclair, firent prendre à l'abbesse de Port-Royal une de ces résolutions extrêmes où les âmes fières et généreuses se précipitent volontiers après d'amères déceptions. Elle qui ne voulait pas être religieuse, même à la manière de madame d'Estrées, voulut l'être à la manière de sainte Thérèse. Elle se mit à se réformer et à réformer ses sœurs. Elle s'enferma tout à coup dans une austérité dont les hautes murailles qu'elle fit alors bâtir autour de l'abbaye étaient le symbole. Elle prenait une sainte revanche contre son père. Toutefois, M. Arnauld ne l'entendait pas ainsi ; il manda la jeune réformatrice à la campagne et lui déclara qu'il s'opposait au projet qu'elle avait commencé d'exécuter. Or, en ce même temps, M. Arnauld « postulait de Rome des bulles nouvelles qui couvrissent le défaut de régularité des premières, et, dans la supplique qu'il adressait à cet effet, il s'appuyait de la *réforme* même que sa fille établissait dans le monastère, comme d'un titre à la faveur du saint-siége. » Pour échapper enfin à la tyrannie paternelle, Angélique médita un vrai coup d'état. Rentrée à Port-Royal, elle fait sa confession générale, obtient de ses sœurs la communauté de biens et la clôture, et quand, aux vacances du Parlement, M. Arnauld vient avec sa famille heurter à la porte intérieure du couvent, sa fille ouvre le guichet et lui apprend que l'entrée de la clôture ne

lui est pas plus permise qu'à tout autre. On voit la scène. Le pieux avocat, qui vantait à Rome le zèle réformateur de son enfant, s'indigne, et, déployant ses *maîtresses voiles*, appelle sa fille *monstre, parricide*. Les éclats de sa colère retentissent jusqu'au réfectoire, où les religieuses prenaient leur repas du matin, et les épouvantent. Madame Arnauld crie de son côté à l'ingratitude. Angélique demeure inébranlable. M. Arnauld lui demande ses deux filles, Agnès et Marie, qui se trouvaient auprès d'elle; on les lui rend par une porte dérobée. Leur frère, M. d'Andilly, leur adresse de vifs reproches. Agnès, la petite abbesse de S. Cyr, lui réplique par des citations du concile de Trente. « Oh ! pour le coup, s'écrie M. d'Andilly, nous en tenons vraiment ! En voilà une encore qui se mêle de nous alléguer les Conciles et les canons ! » Pressé par sa fille, M. Arnauld, qui ordonnait le retour, entre dans un parloir, à côté du guichet. Lorsque le rideau de la grille tombe, la vue de ce père irrité impressionne si vivement Angélique, qu'elle s'évanouit par terre. Aux cris de la famille, les religieuses accourent et emportent leur abbesse. Elle retrouva bientôt ses sens et revint au parloir, où de part et d'autre on se trouva plus calme après ces coups d'orage. Cette *journée du guichet*, que M. Royer-Collard citait « comme une des grandes pages de la nature humaine, comme une de celles que, même pour des philosophes, aucune de Plutarque n'efface en triomphe moral et en beauté de caractère, » aboutit à un accommodement qui nous en gâte un peu le drame héroïque. Avec l'approbation de l'abbé de Cîteaux, que la mère Angélique, peut-être pour cela, appelle dans ses *mémoires* « homme de très peu de mérite, » M. Arnauld put entrer dans les lieux réguliers, le cloître excepté, pour qu'il donnât ordre aux bâtiments et aux jardins, *lorsque ce serait nécessaire*. Madame Arnauld et ses filles eurent la permission d'entrer *lorsqu'elles voudraient*. Quelques années après, madame Arnauld, devenue religieuse

de Port-Royal, à la mort de son mari, disait dans un testament spirituel écrit la veille de sa profession :

« Je loue Dieu et le bénis avec un ressentiment indicible d'avoir déjà fait réussir en partie le désir que j'ai eu toute ma vie de procurer le salut de l'âme de mes enfants, *ayant attiré à lui par la puissance de sa grâce, sans que j'y aie apporté aucune suggestion,* six de nos filles à son service dans la sainte religion, et d'avoir daigné à la fin étendre cette même grâce sur mon âme pour la *rendre participante de ces admirables qualités de la Sainte-Vierge,* qui était fille et mère de son fils, en me rendant fille et mère d'une personne que j'ai portée dans mes flancs. »

Vérité et modestie !

Tels furent la vocation et les commencements de la vie religieuse de la mère Angélique. Que cette vocation, où l'inflexible volonté de M. Arnauld eut plus de part que la grâce divine, ressemble peu à celle de la jeune fille catholique qui, dans le plein épanouissement de sa liberté, se rend d'elle-même à l'appel de Dieu, simple, souriante autant que résolue ! « Un matin elle se lève et s'en vient dire à son père et à sa mère : Adieu, tout est fini. Je vais mourir, mourir à vous, mourir à tout. Je ne serai jamais ni épouse, ni mère ; je ne serai plus même votre fille. Je ne suis plus qu'à Dieu. — Rien ne la retient. La voilà déjà parée pour le sacrifice, étincelante et charmante, avec un sourire angélique, avec une ardeur sereine, rayonnante de grâce et de fraîcheur, le vrai chef-d'œuvre de la création ! Fière de sa riante et dernière parure, vaillante et radieuse, elle marche à l'autel, ou plutôt elle y court, elle y vole comme un soldat à l'assaut, contenant à peine la passion qui la dévore, pour y courber la tête sous ce voile qui sera un joug pour le reste de sa vie, mais qui sera la couronne de son éternité. » Celui qui décrit ce spectacle quotidien dans l'Eglise, est un père qui l'a vu et qui l'a subi (1). Que nous sommes loin de

(1) *Les Moines d'Occident*, par le comte de Montalembert, T. v, p. 392.

la coadjutrice enfantine de la dame de Boulehart, des bulles extorquées, de la signature forcée des vœux, de la liseuse de romans et de son père vaniteux, menteur, égoïste et seulement réputé honnête homme ! Et cette scène *du guichet* tant célébrée par les historiens et les amis de Port-Royal, qu'elle pâlit devant une scène contemporaine autrement belle, qui se passait à Dijon, au moment où Madame de Chantal quittait le monde pour le cloître. L'amie de Saint François-de-Sales, à genoux devant son père revêtu de la double majesté d'une longue vie sans reproche et d'une longue magistrature sans tache, le suppliait de la bénir, elle et le fils qu'elle laissait à sa garde. M. Frémiot, le cœur brisé, tout baigné de larmes, embrasse sa fille et dit : O mon Dieu ! il ne m'appartient pas de trouver à redire à ce que vous avez ordonné ; il m'en coûtera la vie, cependant, Seigneur, je vous l'offre cette chère enfant, recevez-là et consolez-moi. Puis il la bénit et la relève. Le fils se jette alors au cou de sa mère et ne la veut plus quitter, espérant l'attendrir et l'arrêter. L'héroïque veuve se dégage doucement de ces étreintes qui transperçaient son âme, et elle s'en allait, lorsque le jeune homme se couche au travers de la porte, et tire de son amour vaincu ce cri désespéré : Je suis trop faible, Madame, pour vous retenir ; mais au moins sera-t-il dit que vous aurez passé sur le corps de votre fils unique pour l'abandonner. La mère passa sur le corps de son fils. Elle était tout en pleurs ; cependant, craignant qu'on attribuât sa douleur au repentir de son entreprise, après avoir franchi cet obstacle bien aimé, elle se retourna vers la compagnie et prononça, avec ce sourire céleste que les lèvres des saints connaissent seules, ces touchantes et chrétiennes paroles : Il me faut pardonner ma faiblesse : je quitte mon père et mon fils ; mais je trouverai Dieu partout. — Cette douleur du vieillard qui ne s'exhale que dans une courte parole de résignation et de bénédiction ; cette fermeté de

la femme généreuse qui triomphe sans cris et sans faiblesse de la tendresse de la fille et de la mère ; ces larmes brûlantes, mais muettes qui tombent sur le corps étendu de ce fils si aimant et si aimé ; ce sourire qui les éclaire tout à coup et ces paroles qui nous en apprennent tout le prix, nous émeuvent, nous ravissent plus que les emportements et les clameurs impérieuses de M. Arnauld, l'évanouissement de la mère Angélique, les citations savantes de la petite Agnès, les imprécations de Madame Arnauld et l'accommodement qui termine la bruyante querelle de famille qui éclata à la porte de Port-Royal. A coup sûr le triomphe moral et la beauté de caractère ne sont pas là. Il faut être aussi ingénieux que M. Sainte-Beuve pour trouver, et pour établir un parallèle entre M. et Mme Arnauld, la mère Angélique, etc., et les héros de Corneille, Polyeucte, Pauline, Félix, Sévère : les premiers ressemblent aux seconds, comme les personnages d'une parodie à ceux de la pièce parodiée. La doctrine de Polyeucte sur la grâce est la condamnation formelle de celle de Jansénius. Pourquoi l'historien de Port-Royal s'étonne-t-il donc que les Jansénistes n'aient pas reconnu Polyeucte à ce signe de la grâce qu'il porte au front et qui devait le faire adopter d'eux ? Ce n'est pas le signe de la grâce toujours victorieuse, et il est repoussé. M. Sainte-Beuve, qui a bien envie de tirer Corneille dans le parti de ses amis, est obligé d'avouer, mais l'aveu est discret, que Port-Royal critiqua le grand tragique. Le fait est certain. Néarque n'avait-il pas dit :

.....Sa Grace
Ne descend pas toujours avec même efficace ?

Comment le commentaire janséniste aurait-il pu être flatteur ? Le voici :

« Il n'y a rien de plus sec et de moins agréable que ce qui est saint dans cet ouvrage (Polyeucte) (1). »

(1) *Traité de la comédie et des spectacles* (par le prince de Conti).

Dans l'*épître* qui précède *Théodore*, Corneille oppose l'autorité de S. Ambroise à l'autorité de S. Augustin, derrière laquelle s'abritaient ses détracteurs. Dans *Œdipe*, Thésée soutient la doctrine orthodoxe contre la janséniste Jocaste :

Quoi ? la nécessité des vertus et des vices
D'un astre impérieux doit suivre les caprices,
Et Delphes, malgré nous, conduit nos actions
Au plus bizarre effet de ses prédictions ?
L'âme est donc toute esclave : une loi souveraine
Vers le bien ou le mal incessamment l'entraine,
Et nous ne recevons ni crainte, ni désir
De cette liberté qui n'a rien à choisir,
Attachés sans relâche à cet ordre sublime,
Vertueux sans mérite, et vicieux sans crime, etc.
. . . . . .
D'un tel aveuglement daignez me dispenser.
Le ciel juste à punir, juste à récompenser,
Pour rendre aux actions leur peine ou leur salaire,
Doit nous offrir son aide et puis nous laisser faire, etc.

Rotrou n'est pas plus des disciples de S. Augustin, que Corneille. Néanmoins, par son *Saint Genest*, M. Sainte-Beuve l'introduit à Port-Royal, malgré ces vers, et bien d'autres :

Mais, hélas ! tous l'ayant,
(Genest parle de la grâce qui l'a illuminé)
tous n'en font pas l'usage :
De tant de conviés bien peu suivent tes pas,
Et, pour être appelés, tous ne répondent pas.

Corneille et Rotrou protestent contre le Jansénisme. N'importe ; M. Doucet dit à M. Janin que les mondains comme eux, commencent à moins redouter Jansénius quand ils le voient saluant Corneille, se rapprochent de S. Cyran quand il cause avec Rotrou (1). Jansénius n'a jamais salué Corneille, et S. Cyran n'a jamais causé

(1) Réponse à M. Jules Janin.

avec Rotrou que dans l'*histoire de Port-Royal*. S'ils se fussent rencontrés dans leur vie, ce n'eut pas été pour se faire des compliments et se donner des marques d'amitié. Nicole, assez autorisé à parler au nom de Jansénius et de S. Cyran, blâmait fort Corneille et ses confrères *qui ont voulu introduire des saints et des saintes sur le théâtre* (1). D'ailleurs M. Sainte-Beuve, qui sait ses jansénistes sur le bout du doigt, nous apprend que tout plaisir littéraire était pour ces austères réformateurs une concupiscence criminelle (2). Pourquoi donc promène-t-il Corneille et Rotrou « sous les arceaux du vieux cloître ? » Les *pieux* solitaires fuient à leur approche. Mais peut-être les gens qui n'y regardent pas de si près, les mondains et les académiciens, croiront qu'ils ont salué ces beaux génies et causé avec eux ; ce qui sera très-honorable pour la maison.

Un homme célèbre dont les relations avec Port-Royal sont très-certaines est Saint François de Sales.

Après la journée du guichet, les parties s'étant accommodées, la jeune abbesse soutenue par les encouragements, les conseils du P. Suffren, un jésuite pourtant, et du P. Archange, capucin anglais, esprit de la famille de S. François de Sales, poursuivit la réforme de son abbaye. Son zèle fit grand

(1) *Essais de Morale, contenus dans divers Traittez sur plusieurs devoirs importans. Suivant la copie imprimée à Paris chez Guillaume Desprez*, MDCLXXX. — *Quatrième traitté de la comédie.* On lit dans l'*Avertissement :* « Entre les traitez qui sont dans celui-cy, il y en a un de la comédie qui avoit déjà esté inséré par quelques personnes dans d'autres ouvrages. » — Ce traité et celui du prince de Conti n'ont de commun que les exemples empruntés par les deux auteurs à Corneille et la condamnation du grand poëte. Dans l'*Approbation des Docteurs,* Nicole est appelé sieur de Chanteresne ; dans l'*Approbation du premier vol.* il était appelé sieur de Maubrigny. L'auteur des *Essais,* nous le constaterons plus d'une fois encore, changeait aussi souvent de nom que de maison,et,en deux ans,il changeait quatorze fois de logis. (Lettres écrites par feu M. Nicole. Mons, MDCCXXVII. Lett. VIII.)

(2) *Port-Royal*, par Sainte-Beuve, III, p. 83, 161.

bruit dans tout l'ordre. Aussi, en 1618, lorsque l'abbé de Cîteaux voulut rétablir la discipline à Maubuisson, ce fut elle qu'il chargea, avec le consentement de M. Arnauld, de cette mission difficile. La réforme de Maubuisson est restée célèbre par la résistance à main armée de Madame d'Estrées, celle-là même auprès de laquelle Angélique avait fait son noviciat. Il y eut des *journées*. On tira un coup de pistolet, on dégaina ; les sœurs, *qui étaient des agneaux, devinrent des lions* pour défendre leur Mère ; *une grande fille d'entre elles,* Anne de Sainte-Thècle, s'avança vers l'abbesse récalcitrante, lui reprocha sa hardiesse, et *en présence de ces hommes qui avaient l'épée nue*, lui tira son voile de dessus la tête et le fit voler à six pas de là. » Ce bel exploit n'empêcha pas la victoire de rester à Madame d'Estrées. Il fallut que M. Defontis, chevalier du Guet, vint avec un décret de prise de corps, et nombre d'archers armés qui *avaient même des cuirasses*, pour mettre Madame d'Estrées et ses gentilshommes en fuite, et ramener de Pontoise, où elles s'étaient retirées, Madame de Port-Royal et ses fidèles compagnes (1). C'est à Maubuisson que la mère Angélique vit pour la première fois S. François de Sales ; il y vint six mois avant la bataille, le 5 avril 1619, à la prière de M. de Bonneuil, introducteur des ambassadeurs à la cour, pour confirmer la fille de ce gentilhomme.

« Si j'avais eu un grand désir de le voir, dit la mère Angélique, sa vue m'en donna un plus grand de lui communiquer ma conscience. Car Dieu était vraiment et visiblement dans ce grand évêque ; et je n'avais point encore trouvé en personne ce que je trouvai en lui, quoique j'eusse vu ceux qui avaient la plus grande réputation entre les dévots. »

St-François, qui préférait voir dans les couvents *un train*

(1) Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal et à la vie de la R. M. Marie-Angélique de Sainte-Magdeleine Arnauld. T. II, p. 283, ss.

d'avettes qui toutes concourent à fournir une ruche de miel, qu'un amas de guêpes à la Cour (1), fit plusieurs voyages à Maubuisson auprès de sa *très-chère-fille*. Il visita Port-Royal, qu'il appela ses *chères délices ;* à Paris, il devint le directeur aimé des Arnauld, et Andilly le vit se promener sous ses ombrages. Angélique, qui avait songé un instant à se joindre à Madame de Chantal, « mit son cœur entre les mains du saint évêque sans aucune réserve. » De son côté, si nous devions en croire les *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal et à la vie de la R. M. Angélique Arnauld,* le saint prélat « l'aurait autant honorée de son affection et de sa confiance que Madame de Chantal ; il lui aurait dévoilé « ses plus secrètes pensées sur l'état où était l'Eglise et sur la conduite de quelques ordres religieux ; » dans ces confidences il aurait gémi « des désordres de la cour de Rome ; » il aurait dit que « les conciles œcuméniques sont certainement au-dessus du pape ; que les papes s'aigrissent lorsque l'Eglise ne plie pas toute sous eux ; que ces malades aiment leurs maux et ne veulent point guérir ; qu'il fallait demander à Dieu en secret d'humilier et de convertir les puissances ecclésiastiques, de réformer les abus qui se sont glissés dans la conduite des ministres de l'Eglise (2). » M. de S. Cyran, dont on rapporte ensuite une conversation sur ce même sujet, ne parlait pas autrement. Aussi les *Mémoires* nous assurent que St-François de Sales « avait beaucoup plus de lumières qu'on ne pensait pour la conduite et la discipline de l'Eglise. » M. Sainte-Beuve trouve la révélation neuve et originale. Elle est neuve, en effet (3), et très-peu *originale.* L'authenticité de cette conversation du saint évêque n'est point prouvée. En vain on nous affirme que la mère Angé-

(1) Lettre du 19 septembre 1619.

(2) Mémoires pour servir, etc. T. II, p. 307.

(3) *Inattendue*, même pour M. Henri Martin. *Histoire de France*, 4e édition, t. XII, p. 84.

lique en fit part à son neveu, M. Le Maistre, qui l'écrivit immédiatement telle que la donnent les *Mémoires*. Les *Mémoires !* « Qu'on ne s'y trompe pas, disait M. Cousin : tout ce qu'on a imprimé d'elle (Angélique), longtemps après sa mort, a subi les corrections d'éditeurs *inhabiles* qui ont effacé, *pour le polir,* son style inculte et négligé, et *font parler*, de 1630 à 1660, Mme Angélique Arnauld, *comme ils parlaient eux-mêmes* à Utrecht ou dans quelque coin du faubourg Saint-Marceau, vers le milieu du XVIIIe siécle (1). » — Cependant les lettres de Saint François de Sales à la Mère Angélique sont des documents très-certains qui n'ont point passé par la censure janséniste. Nous nous en servirons pour achever le portrait de la célèbre réformatrice Saint François de Sales n'approuvait pas la rigueur de la réforme introduite à Port-Royal et à Maubuisson, et il en donnait cette raison que tant d'austérité rebutait bien des âmes. « Ne vaudrait-il pas mieux, disait-il, ne pas prendre de si gros poissons, et en prendre davantage ? » Une fois résolue à vivre en parfaite religieuse, Angélique avait tourné vers sa propre réformation et celle de ses sœurs toute l'énergie de son caractère. Dans l'ardeur de son zèle trop pressé, elle aurait voulu voir aussitôt refleurir les beaux âges de la vie monastique. Le Saint lui écrivait :

« O ma fille, non, je vous prie, ne croyez pas que l'œuvre que nous avons entrepris de faire en vous puisse être si-tôt faite. Les cerisiers portent bientôt leurs fruits, parce que leurs fruits ne sont que des cerises de peu de durée ; mais les palmiers, princes des arbres, ne portent leurs dattes que cent ans après qu'on les a plantés, ce dit-on. Une médiocre vie se peut acquérir en un an ; mais la perfection à laquelle nous prétendons, ô Dieu ! ma chère fille, elle ne peut venir en plusieurs années, parlant de la vie ordinaire (2). »

(1) *Jacqueline Pascal*, p. 39.

(2) Lettres de S. François de Sales, etc. Paris MDCCLVIII, t. IV, Lettre CCCCXLIX.

Impatiente de voir l'*œuvre faite*, l'abbesse de Port-Royal était immodérée dans les privations qu'elle s'imposait. François de Sales la reprend ainsi :

« Manger peu, travailler beaucoup, avoir beaucoup de tracas d'esprit et refuser le dormir au corps, c'est vouloir tirer beaucoup de service d'un cheval qui est efflanqué, et sans le faire repaître (1). » — « Ne vous chargez pas trop de veilles et d'austérités ; et croyez-moi, ma chère fille : car j'entends bien ce que je dis en ceci : mais allez au port royal de la vie religieuse par le chemin royal de dilection de Dieu et du prochain, de l'humilité et de la débonnoireté (2). »

L'humilité et la débonnaireté ne formaient pas précisément le fond du caractère de la Mère Angélique. Les passages suivants des *Lettres* nous l'indiquent assez.

« Je vois clairement cette fourmilière d'inclinations que l'amour propre nourrit et jette sur votre cœur, ma très-chère fille, et sçai fort bien que la condition de votre esprit subtil, délicat et fertile, contribue à cela (3)... » — « Animez continuellement votre courage d'humilité (4)... »

Digne enfant de l'*éloquente famille*, Angélique mettait quelque orgueil à bien parler et à bien écrire. Et St-François lui disait :

« ... Ès discours, certes quelquefois l'affectation passe si insensiblement, qu'on ne s'en aperçoit presque pas... mais ès lettres, à la vérité cela est un peu, ains beaucoup plus insupportable ; car on voit mieux ce que l'on fait (5)... » — « Ne prenez point garde à bien bâtir vos lettres pour me les envoyer : car je ne cherche point les beaux édifices, ni le langage des anges ; ains les nids de colombes, et le langage de la dilection (6). »

(1) Lettre CCCCXXXVI. — (2) Lettre CCCCXXXIV. — (3) Lettre DCLXXIV. — (4) Lettre CCCCXXXIV. — (5) Lettre DCLXXIV. — (6) Lettre CCCCXII.

L'abbesse de Port-Royal manquait aussi de débonnaireté :

« Prenez bien garde à ce qui peut offenser le prochain, et à ne rien découvrir de secret qui lui puisse nuire (1)... — Prenez bien garde, ma très-chère fille, à ces mots de sot et de sotte, et souvenez-vous de la parole de Notre-Seigneur : qui dira à son frère, Raca, etc., etc... Apprivoisez petit-à-petit la vivacité de votre esprit à la patience, douceur et affabilité parmi les niaiseries, enfances et imperfections féminines des sœurs qui sont tendres sur elles-mêmes, et sujettes à tracasser autour des oreilles des Mères (2)... » — « Mais, voyez-vous, ma très-chère fille, vous lui êtes un peu trop sévère à la pauvre fille ; il ne lui faut point tant faire de reproches, puisqu'elle est fille de bons désirs (3). »

Le saint directeur voyait avec déplaisir que sa très-chère fille manquait de cette tranquillité et de cette égalité d'âme, de cette joie modeste, de cette simplicité enfantine qu'il chérissait tant, et il lui recommandait avec instance ces aimables vertus.

« ... Cette grande activité naturelle vous fait sentir une grande vicissitude de saillies (4)... Elle (votre âme) est continuellement agitée des vents de ses passions, et par conséquent elle est toujours en branle (5).... Parsemez toutes les pièces de votre conversation, tant intérieures qu'extérieures, de sincérité, de douceur et allégresse, suivant l'avis de l'Apôtre : *Réjouissez-vous toujours en Notre-Seigneur; je vous dis de rechef, réjouissez-vous; et que votre modestie soit connue de tous les hommes.* Et s'il est possible, soyez égale en humeur; et que toutes vos actions se ressentent de la résolution que vous avez faite d'aimer constamment l'amour de Dieu... Quand je dis grave (en parlant de la joie qu'il lui conseille) je ne dis pas morne, ni affectée, ni sombre, ni dédaigneuse, ni altière ; mais je veux dire sainte et charitable (6). » — « O Dieu, ma fille ! je vois vos entortillements dans ces pensées de vanité, la fertilité jointe à la subtilité de votre esprit prête la main à

(1) Lettre CCCCLXV. — (2) Lettre CCCCXXXVI. — (3) Lettre CCCCLXXX.
(4) Lett. CCCCXLIX. — (5) Lett. DCLXXIV. — (6) Lett. CCCCXXXIV.

ces suggestions : mais de quoi vous mettez-vous en peine ? Les oiseaux venaient béqueter sur le sacrifice d'Abraham : que faisait-il ? Avec un rameau qu'il passait souvent sur l'holocauste, il les chassait... Accoutumez-vous à parler un peu tout bellement, et à aller, je veux dire marcher tout bellement, à faire tout ce que vous ferez, doucement et tout bellement, et vous verrez que dans trois ou quatre ans vous aurez rangé tout-à-fait cette si subite soudaineté... (1) »

Cette lettre est datée du 4 février 1620. C'était la première que le Saint écrivait à la Mère Angélique après la mort d'Antoine Arnauld, arrivée le 29 décembre 1619; il débutait par d'exquises paroles de consolation dont voici la fin :

« ... A mesure que Dieu tire à soi, pièce après pièce, les thrésors que notre cœur avait ici-bas, c'est-à-dire ce que nous y affectionnions, il y tire notre cœur même ; *et puisque je n'ai plus de père en terre,* dit Saint François, *je dirai plus librement, notre Père qui es ès cieux.* Ferme, ma très-chère fille, tout est à nous, et nous sommes à Dieu. »

Dans l'argument d'une de ces lettres adressées à l'abbesse de Port-Royal, le vieil éditeur s'écrie : « Que cette abbesse eut été heureuse si elle ne se fût jamais éloignée de l'esprit de Saint François de Sales (2) ! » Hélas ! il y avait entre l'esprit du Bienheureux et celui de sa fille opposition complète. Saint François de Sales écrivait à l'abbesse d'une maison réformée de son diocèse :

« L'humilité, la simplicité de cœur et affection, et la soumission d'esprit, sont les solides fondements de la vie religieuse... J'aimerais mieux que les cloîtres fussent remplis de tous les vices que du péché d'orgueil et de vanité... On ne saurait rien faire d'un esprit vain et plein de l'esprit de soi-même ; il n'est bon ni à soi, ni aux autres. Madame, le soin que vous devez avoir de ce grand ouvrage doit être doux, gracieux, compatissant, simple et débonnaire. Et, croyez-moi, la conduite la plus parfaite est celle qui approche le plus près de l'ordre

(1) Lett. CCCCLXV. — (2) Lett. CCCCXXXIV.

de Dieu sur nous, qui est plein de tranquillité, de quiétude et de repos, et qui, en sa grande activité, n'a pourtant aucune émotion, et se fait tout à toutes choses. »

Que l'abbesse de Port-Royal avec ses *vicissitudes de saillies, son esprit subtil et délicat, son âme toujours en branle, sa subite soudaineté, son affectation ès discours et ès lettres, son impatience à supporter le prochain,* avec son *refus de dormir au corps,* ses *entortillements dans les pensées de vanité,* et *sa fourmilière d'inclinations que l'amour propre nourrissait en elle,* était éloignée de cette humilité et simplicité de cœur, de cette soumission d'esprit, de ce soin doux, gracieux, compatissant et débonnaire, de cette tranquillité, de ce repos recommandés par le saint évêque ! Une direction de crainte et de tremblement, une théologie de terreur, un mysticisme obscur et exubérant, allaient mieux à sa nature que la manière du Bienheureux toute d'amour, de lumière, de joie tranquille et d'abandon filial. Oh ! que la gloire de Port-Royal eût été pure, et son influence salutaire, si l'esprit du Saint qui flotte un moment sur ses origines, s'y fût reposé pour toujours ! Mais la douce et riante figure de François de Sales cesse bientôt d'illuminer le cloître de la mère Angélique : voici venir Jansénius et le sombre Saint Cyran, l'*homme fatal.*

FRÉDÉRIC FUZET.

ORIGINE DE LA JURIDICTION ÉPISCOPALE.

(3e ARTICLE.)

II. Preuves de raison.

Consultons maintenant la raison ; nous la trouverons sans doute en pleine conformité avec les monuments de la tradition catholique. Ce n'est pas que nous prétendions établir une démonstration *a priori ;* à Dieu ne plaise ! Mais les données évangéliques étant ce qu'elles sont, il faut convenir que notre thèse en découle naturellement. Nous ne disons rien de plus.

I

Or, s'il est un fait saillant entre tous les faits évangéliques, c'est la forme de *Monarchie* imprimée par le Sauveur à son Eglise. Que Jésus-Christ ait pu établir une autre forme de gouvernement, là n'est pas la question. Il est certain que telle qu'elle est sortie des divines mains de son Fondateur, l'Eglise s'est toujours présentée au monde à l'état de Monarchie. S. Thomas d'Aquin le démontrait avec une invincible logique dans sa somme *Contra gentes*, L. IV, C. 76. L'Université de Paris le proclama contre l'apostat Marc-Antoine de Dominis. Gerson lui-même déclarait hérétique celui qui oserait nier une vérité aussi évidente :

« Status Papalis institutus est à Christo supernaturaliter et » immediate tanquam *Primatum habens Monarchicum et Re-* » *galem in Ecclesiastica Hierarchia*..... quem statum quis- » quis impugnare vel diminuere præsumit, *hæreticus* » *est*..... » (*De statibus Ecclesiæ*, consid. 1ª.) Noël Alexandre et tous les gallicans souscrivent aux paroles du célèbre chancelier de l'Université.

Mais une fois admis le régime monarchique de l'Eglise, la logique nous invite à conclure que l'autorité des évêques leur vient par la médiation du Pape. Le concept de la Monarchie dit en effet tout cela.

Je sais bien qu'il s'est rencontré, au sein du Christianisme, des hommes désireux d'accommoder le plan divin du Sauveur à leurs idées personnelles ou à celles d'un public orgueilleux. Simon Vigor et Richer transformaient en république le gouvernement de l'Eglise ; Fébronius et les Gallicans en faisaient une aristocratie ; naguère Monseigneur Maret et les catholiques libéraux la travestissaient en monarchie constitutionnelle. Les uns et les autres tombaient sous l'anathème de Gerson ; et ce qui est beaucoup plus grave, sous celui de la sainte Eglise. Certes ni le concile de Florence, ni celui du Vatican ne sauraient se plier en faveur d'une forme autre que la monarchie *pure*. Qu'on discute, qu'on pointille tant qu'on voudra, jamais ni l'Ecriture ni la Tradition ne témoigneront autre chose sinon que Jésus-Christ a constitué le Pape dans l'Eglise pour y être *comme un roi dans son royaume :* ce sont les paroles de S. Thomas. En vain, pour adoucir la pensée du Sauveur, et la faire fléchir dans le sens des idées modernes, on répéterait avec bruit une phrase célèbre de Bellarmin : ***Regimen ecclesiasticum quidem monarchicum, sed temperatum ex aristocratia et democratia*** (1) : on aurait simplement réussi à prouver ou

(1) Controvers. *de Romano Pontifice*, L, I, C. 5.

que l'on n'a pas lu le célèbre Cardinal dans son contexte, ou qu'après l'avoir lu on ne l'a point compris.

Pour tous ces gens-là, j'en conviens, l'idée de monarchie n'emporte nullement que le monarque ecclésiastique, le Pape, soit la source de tous les degrés inférieurs de juridiction exercée dans l'Eglise. Leurs livres et leurs travaux tendent au contraire vers l'unique but d'assurer aux évêques une sorte d'indépendance du pouvoir papal, en leur persuadant que l'autorité épiscopale émane directement de Jésus-Christ. L'autorité *souveraine, pleine, universelle*, au-dessus de laquelle *nulle autre n'existe* (Constit. *Pastor æternus*) paraît leur porter ombrage. Ils veulent l'abaisser et la restreindre. Se préoccupant outre mesure des préjugés du siècle, ils consentent à accepter comme des faits désormais accomplis « que la raison et la conscience n'admettent » plus, aujourd'hui sans doute moins que jamais, que la » monarchie pure et absolue, comme système ordinaire de » gouvernement, soit le meilleur de tous (1)..... On peut af- » firmer qu'il n'y a pas, dans la société issue de l'Evangile, » une tendance plus impérieuse, plus durable et plus invin- » cible, que celle qui veut mettre des bornes au pouvoir, » qui cherche au pouvoir des contre-poids et des contre- » forts (2). » De là mille efforts pour ruiner les prérogatives du Pontife romain. Leur opposition à l'infaillibilité pontificale a-t-elle donc un autre motif ? Comme si ces Messieurs ne refusaient pas de croire le Pape infaillible, pour avoir le droit de décliner ensuite sa suprême juridiction de Monarque absolu !

Ils ont beau faire. Leur entreprise n'aboutira point ; car on n'est jamais fort contre Dieu ; et c'est lui qui a construit la *Monarchie* ecclésiastique. Que dis-je ? Leur conduite n'est

(1) Monseigneur Maret, *du Concile général*, t. II, p. 283.
(2) *Ibid*, p. 384.

pas seulement sacrilége et impie, elle est de plus imprudente et insensée. « Leur folie, écrivait Sa Sainteté le pape » Pie IX à Dom Guéranger, leur folie monte à cet excès » qu'ils entreprennent de refaire jusqu'à la divine cons- » titution de l'Eglise, *et de l'adapter aux formes modernes* » *des gouvernements civils.* » (Bref du 12 mars 1870.)

D'ailleurs, comment ne voient-ils pas que, dans nos modernes gouvernements, le Roi constitutionnel n'est rien moins que monarque ? S'abusent-ils donc au point de regarder comme un véritable monarque, le prince dont la liberté d'action peut à chaque instant être arrêtée par le véto d'une chambre ou d'un sénat ? Sans doute nous ne voulons point du despotisme ni de la tyrannie ; mais nous déclarons bien haut que la monarchie constitutionnelle ne fut jamais une monarchie véritable ; et que le concept de la monarchie ne se vérifie que dans la définition si claire et si profonde d'Aristote : *Summum penes unum imperium, sine superioris aut æqualis, populi, vel alterius consortio.* — Tout monarque dont le commandement ne porte pas ce caractère, nous semble se rapprocher beaucoup du soliveau de la fable.

Nous n'admettons même pas le sentiment de certains catholiques, selon qui « le gouvernement de l'Eglise serait « tellement construit, que l'élément aristocratique viendrait » se joindre à l'élément monarchique *pour maintenir un juste équilibre.* »

Non : il n'y a point d'équilibre à maintenir entre le pouvoir du Pape et celui des évêques. Le Pape est monarque ; les évêques sont placés au-dessous de lui ; et voilà tout. Le pouvoir monarchique n'admet ni supériorité ni égalité. Sortir de là, c'est bon gré mal gré détruire le plan divin. L'Eglise n'est-elle pas où se trouve Pierre ? Est-ce que dans la poitrine du Pontife romain ne réside pas toute autorité ? (1)

(1) Ces dernières expressions sont de Boniface VIII dans le *Corpus juris.*

« Les plus pernicieuses erreurs, dit excellemment Donoso » Cortès, sont celles qui attaquent l'unité de l'Eglise dans » ce qu'elle a de plus merveilleux et de plus parfait, le » pontificat, pierre fondamentale du divin édifice. Au nom- » bre de ces erreurs est celle qui refuse au vicaire de Jésus- » Christ sur la terre, la succession unique et indivise du » pouvoir apostolique, en ce qu'il a d'universel, et qui par- » tageant cette succession, fait des Evêques ses co-héritiers. » Si cette erreur pouvait prévaloir, elle introduirait la con- » fusion et le désordre dans l'Eglise du Seigneur, et la con- » vertirait, par la multiplication du souverain pontificat, » qui est l'autorité essentielle, l'autorité indivisible, l'au- » torité incommunicable, en une aristocratie des plus tur- » bulentes. Conservant l'honneur d'une vaine présidence, » mais dépouillé de la juridiction réelle et du gouvernement » effectif, le Souverain Pontife, sous l'empire de cette erreur, » vit inutile au Vatican, comme Dieu, sous l'empire de » l'erreur déiste, vit inutile dans le ciel, et comme le Roi, » sous l'empire de l'erreur parlementaire, vit inutile sur le » trône (1). »

Le marquis de Valdégamas avait parfaitement saisi l'état et la portée de la question gallicane. Dans le système gallican, le chef suprême de l'Eglise, le monarque, serait à peine un chef du pouvoir exécutif ; il serait roi d'après la formule si connue : *Le Roi règne et ne gouverne pas.*

Le Sauveur Jésus, en fondant son Eglise, a montré plus d'intelligence que nos modernes utopistes. Dans le double but de la préserver des schismes et des hérésies, il lui a donné un chef tellement puissant, tellement fort, que nulle autorité inférieure ou égale ne puisse le gêner dans son action. Suivant la belle expression du dernier Concile pro-

(1) *Œuvres complètes*, t. II, p. 233. Lettre à Monseigneur Fornari, sur *l'erreur du temps présent.*

vincial de Lyon, *toute autorité spirituelle émane du Pape comme de sa source, et tout dans l'Eglise aboutit à lui comme au centre de l'unité.* Au témoignage de la tradition catholique, la monarchie pontificale est tellement nécessaire à l'unité de l'Eglise, que le Pape est unanimement proclamé par les Saints Pères comme le soleil, source unique de chaleur et de lumière, comme la racine, principe unique de la sève qui vivifie les rameaux de l'arbre, comme la tête et le cœur, d'où le corps humain reçoit le mouvement et la vie. Ce qui fait dire à Bellarmin que le Pape étant, par rapport à l'unité de l'Eglise, ce que la tradition le représente, il faut nécessairement admettre qu'en lui réside le principe et la source de la juridiction épiscopale : « Probatur ex illis » quatuor similitudibus quibus utitur Cyprianus, libro de » unitate ecclesiæ, ubi sedem Petri comparat *capiti, radici,* » *fonti, soli.* Nam in omni corpore virtus membrorum de- » rivatur a *capite,* in omni arbore virtus ramorum oritur » ex *radice,* in omnibus rivis aqua fluit ex *fonte,* omnium » denique radiorum solarium lux est à *sole* (1). »

Le P. Laynez concluait de la même manière. Puisque Pierre, disait-il, a été constitué le pasteur suprême des agneaux et des brebis, *pasce agnos, pasce oves,* il faut reconnaître qu'en lui se trouve l'unique source de la juridiction spirituelle : « Et hinc palam fieri plenam ipsi traditam » juridictionem in universalem ecclesiam, adeoque hunc » esse fontem unicum, ex quo cuncti haurirent (2). »

Admettez en effet, que le Pape ne soit pas l'unique source de la juridiction ecclésiastique : il y aura donc dans l'église une double source de l'autorité. Dès lors il ne sera plus vrai

(1) *Loc. cit.* L. IV, C. 24.— Le thème de la Monarchie ecclésiastique a été admirablement développé par le R. P. Bianchi, dominicain, *de Constitutione Monarchica Ecclesiæ* (Romæ 1870), et par Dom Guéranger, *de la Monarchie pontificale* (Paris 1870).

(2) Leplat, *op. cit.*, t. V, p. 532.

de dire avec S. Thomas et toute la tradition, que le Pape est dans l'Eglise comme un roi dans son royaume, *tanquam rex in regno ;* puisque dans toute vraie monarchie, c'est le monarque qui crée ses officiers et ses magistrats, et que dans l'hypothèse de nos adversaires, le Pape ne créerait pas les pasteurs inférieurs.

Or, il est remarquable, qu'en fondant la primauté du Siége apostolique, Notre-Seigneur donna à S. Pierre, non-seulement l'*usage* des clefs, mais la *propriété même* des clefs. Aux Apôtres et à ceux qui leur devaient succéder, il fut dit seulement : *Quodcumque solveritis, etc.* Mais à Pierre et à ses successeurs le Sauveur dit quelque chose de plus : *Tibi dabo claves*. Ecoutons S. François de Sales :

« Ce n'est pas tout un, de promettre les clefs du royaume » et de dire : *Quodcumque solveris ;* quoique l'un soit une » explication de l'autre. » — Mais vous demanderez : quelle différence y trouvez-vous ? « Certes, toute celle qu'il y a » entre la propriété et l'usage. Il se peut bien faire que le » Roi vivant et régnant, son fils ou son lieutenant auront » tous autant de pouvoirs que le Roi même, à châtier, ab- » soudre, donner et faire grâce. Ils n'auront pourtant pas » le sceptre, mais l'usage de la puissance seulement : ils » auront bien la même autorité, mais *non pas la propriété,* » mais *seulement l'emploi et l'exercice.* Tout ce qu'ils auront » fait sera fait, mais pour cela ils ne seront pas Roi : mais » il faudra qu'ils reconnaissent que ce pouvoir est extraor- » dinaire, par commission et délégation, au lieu que le pou- » voir du Roi, quoique pareil et non plus grand, sera » ordinaire en sa personne et *par propriété.* Ainsi, Notre- » Seigneur, promettant les clefs à S. Pierre, lui remet l'au- » torité ordinaire, et lui donne cet office en propriété, » duquel il déclare l'usage quand il dit *quodcumque.* Mais » quand Jésus-Christ a fait la même promesse aux Apôtres, » il ne leur donne pas les clefs ou l'autorité ordinaire, mais

» seulement la délégation ou l'usage qu'ils en feront, en » l'exercice et maniement des clefs. Cette différence est » tirée des termes propres de l'Ecriture : *solvere* et *ligare* » ne signifient que l'action et l'exercice ; *habere claves* si- » gnifie le pouvoir et l'habitude. Voilà combien diffère la » promesse que Notre-Seigneur fit à S. Pierre, de celle qu'il » fit aux autres Apôtres. Les Apôtres ont tous eu le même » pouvoir avec S. Pierre, mais non pas en même degré, » d'autant qu'ils ont été comme délégués et commis, et » S. Pierre comme chef ordinaire et officier permanent. (1) »

D'où il est naturel de conclure que S. Pierre ayant reçu seul, exclusivement à tous autres, la *propriété* des clefs, *Tibi dabo claves ;* il n'appartient qu'à lui d'en communiquer l'exercice et l'usage ; et que sans une intervention positive et particulière de Notre-Seigneur, les Apôtres eux-mêmes eussent dû recevoir de Pierre les fonctions nécessaires aux pouvoirs de l'apostolat. — Le cardinal de Lorraine fit au Concile de Trente une observation analogue. Sur les paroles de S. Paul, *Ego nec ab homine, nec per hominem,* que plusieurs alléguaient pour nier l'absolue nécessité d'attendre du Pape l'institution canonique, le Cardinal dit : « Loin de » nous être contraires, elles nous fournissent plutôt une » nouvelle preuve en faveur de notre sentiment ; puisque » l'apôtre, en se glorifiant comme d'un privilége particulier » de n'avoir été appelé par aucun homme, insinue que les » autres sont appelés par l'intermédiaire d'un homme, c'est- » à-dire par le Souverain Pontife (2) : » Nous dirons plus tard que cette collation *immédiate* du pouvoir des clefs, aussi bien que la *vocation immédiate* à l'apostolat, par l'action directe du Sauveur, fut un privilége personnel des Apôtres qui s'éteignit avec eux.

(1) *Controverses,* Discours 32.
(2) Leplat, *ibid.,* p. 583.

En attendant, nous sommes autorisés à répéter les lumineuses paroles de Monseigneur Darboy, archevêque de Paris :

« Parce qu'il y a dans l'Eglise un centre d'unité qui ap-
» pelle et qui tient attachés à lui tous les éléments de ce
» grand corps, *il y a de même un point où se trouvent la*
» *source féconde et la plénitude de la juridiction :* autrement
» les pouvoirs émaneraient de plusieurs sources, et l'unité
» serait rompue par un schisme permanent.... Cette pleine
» juridiction est originairement en Jésus-Christ, qui l'a com-
» muniquée à S. Pierre, pour qu'il la fît passer à ses succes-
» seurs. Ainsi le Siége de Rome en a été fait dépositaire ;
» on ne commande légitimement dans l'Eglise, que si on a
» reçu de là une mission plus ou moins directe, *et tout ce qui,*
» *en dernière analgse, ne dérive point de là, est sans*
» *autorité* (1). »

II

Le bon sens applaudit. Car je le demande à tout homme sérieux, et doué d'une intelligence pratique, le monarque pourrait-il gouverner efficacement dans ses états, si les officiers ne lui devaient leur autorité ? Quoi ! pour être redevables au seul prince temporel du bienfait de leur *nomination,* des évêques se sont rencontrés qui croyaient ne rien devoir au Pape : que serait-ce, je vous prie, si l'institution canonique se trouvait être une simple condition exigée pour l'exercice d'une juridiction déjà reçue d'en haut ?

Faites dériver du Pape la juridiction épiscopale, vous verrez les évêques unis au Saint-Siége par des liens d'obéis-

(1) *S. Thomas Becket.* Introduction t. I, p. 108.

sance d'autant plus forts, qu'ils se croiront plus obligés par l'amour et la gratitude.

Au contraire, réduisez le Pape à n'être que le vérificateur d'un pouvoir déjà conféré par Notre-Seigneur Jésus-Christ, vous verrez bientôt les évêques moins étroitement unis au Souverain-Pontife ; peut-être même les entendrez-vous murmurer et se plaindre, si des réserves apostoliques viennent de temps à autre limiter leur autorité (1).

L'expérience est là pour le dire. Certes, personne n'ignore qu'une des causes du refroidissement des Orientaux vis-à-vis du Pape, c'est que la juridiction épiscopale leur vient de lui d'une façon très-médiate. Combien plus froids ne seraient-ils pas, si le vicaire de Jésus-Christ n'était en aucune manière l'auteur de leurs dignités ?

Les Gallicans devraient, ce semble, comprendre mieux que personne la force de pareilles raisons. L'histoire du siècle dernier a enregistré les nombreux désagréments causés aux évêques français par des curés qui essayèrent d'enrayer l'autorité de leurs évêques, en vertu d'une prétendue juridiction conférée par Dieu même dans leur ordination sacerdotale. Le gros livre du cardinal de La Luzerne témoigne assez des embarras occasionnés par la nouvelle théorie.

Que dis-je ? Pour légitimer leurs répugnances vis-à-vis de l'*exemption* des religieux, les Gallicans ont coutume d'alléguer que le gouvernement épiscopal est trop gêné par la présence d'hommes immédiatement soumis à la juridiction du Pape. Ils imputent à l'exemption d'affaiblir le respect de l'autorité épiscopale, et de créer à l'évêque de sérieux embarras (2). Et pourtant, il est notoire que, si le Saint-Siége croit devoir maintenir l'exemption des réguliers, du moins

(1) Salmeron développe très-bien cet argument dans ses Commentaires sur le Nouveau-Testament. (T. XII, p. 456 et sqq).

(2) *Mémoire sur le Droit coutumier*, p. 138.

il a tellement disposé toutes choses, que jamais il n'en puisse résulter un véritable dommage pour l'autorité des évêques. Croient-ils donc que le Pape serait moins exposé à se plaindre des embarras que lui causeraient parfois les possesseurs d'une juridiction venant non plus d'un homme, mais de Dieu même? Nous laissons aux Gallicans le soin de répondre à cet argument *ad hominem*.

Salmeron entrevoyait déjà le parti que les simples curés pourraient tirer contre leurs évêques de la nouvelle théorie sur l'origine de la juridiction épiscopale. Il ne se trompait point. Le Jansénisme sut si bien s'y prendre que, sous prétexte de droit divin, plusieurs diocèses de France et d'Italie furent bouleversés par les schismatiques prétentions des curés et des prêtres. Ne dirait-on pas la loi du talion ? (1)

III

Pour nous rassurer contre tout danger de schisme, on nous prie de considérer que, si les évêques tiennent leur juridiction de Dieu même, ils sont néanmoins obligés à respecter les limites et les réserves imposées par le Saint-Siége. Dès lors, ajoute-t-on, la révolte contre le Pape est impossible. Tout acte fait par un évêque au mépris des restrictions apostoliques serait un acte invalide et nul.

J'ai deux réponses à donner.

1° Est-il bien sûr que si réellement Jésus-Christ a conféré immédiatement une juridiction quelconque, le Pape puisse l'enlever ou même la restreindre ? — La plupart des théologiens en doutent, pour ne pas dire qu'ils le nient. Laynez et

(1) Voir dans le Traité *de Parocho* de M. Bouix ce qui regarde le *Parochisme*.

Salmeron le nient carrément. Bellarmin le nie avec la même intrépidité.

« Si Episcopi haberent à Deo suam jurisdictionem, non » posset Pontifex illam auferre, aut mutare. Non enim po- » test Pontifex aliquid agere contra Dei ordinationem (1). »

Plusieurs Pères de Trente soutinrent la même proposition.

Il n'y a donc pas lieu de se rassurer ainsi qu'on nous le conseille. En dépit des réserves et prohibitions du Pape, un évêque pourrait en effet toujours dire : *Mes actes sont illicites peut-être, mais à coup sûr ils sont valides ; à tout le moins, ils ne sont pas entachés d'une invalidité manifeste.* Quelle porte ouverte à toutes les dissensions !

2° De plus, en supposant que les réserves et prohibitions apostoliques soient de force à invalider l'exercice d'une juridiction immédiatement venue de Jésus-Christ, que de subterfuges se présenteront pour éluder la volonté du Pontife romain ! Considération de la plus haute importance pratique, et qui dans l'espèce est décisive. Il faudrait ignorer le cœur humain pour ne pas voir que, dans l'hypothèse d'une juridiction directement venue du ciel, un évêque serait exposé à la tentation fort naturelle contre les restrictions apportées par le Saint-Siége. *Pourquoi ces réserves ? Quels en sont les motifs ? Le Pape a-t-il été bien informé? N'a-t-on pas exercé de violences sur sa détermination ?* Ces questions et vingt autres du même genre se présenteraient sans doute, et très-certainement les évêques ne les résoudraient pas toujours en faveur du Pape.

En fait, les choses se sont passées exactement de la sorte dans la triste querelle des Anticoncordataires. Persuadés qu'ils tenaient leur juridiction immédiatement de Jésus-Christ, ils commencèrent par déclarer que personne ne pou-

(1) *Loco supra cit.*

vait la leur enlever malgré eux. A leur point de vue, raisonnaient-ils juste? Laynez, Salmeron et Bellarmin nous disaient tout-à-l'heure que le principe une fois admis, la conséquence est légitime. — Cependant les Anticoncordataires se montraient disposés à tous les sacrifices pour le bien de l'Eglise. Le Pape espéra donc beaucoup. Mais sa joie ne fut pas de longue durée ; car les Anticoncordataires amassèrent arguments sur arguments pour démontrer que Pie VII avait été fort mal informé, fort mal conseillé, très-peu libre dans sa détermination ; et arriver à cette conclusion finale que, pour le vrai bien de l'Eglise, *ils ne pouvaient pas en conscience obéir au Pape* en se démettant de leurs siéges.

On nous objectera peut-être que si ces prélats récalcitrants eussent admis l'infaillibilité pontificale, le schisme de la petite église n'eût pas éclaté. — Je ne crois pas que le dogme de l'infaillibilité soit en cette matière une barrière suffisante contre l'esprit d'opposition et d'orgueil. Tout en proclamant le Saint-Siége infaillible, un évêque jaloux de son autorité ne manquera pas de dire au Pape qui veut la lui enlever ou la restreindre : *Ce n'est point ici une affaire de doctrine ou de morale ; qu'avez-vous donc à opposer votre infaillibilité ?*

En tout cas, il est très-sûr que la possibilité d'une argumentation chicaneuse comme celle des Anticoncordataires ressort de la moderne théorie sur l'origine de la juridiction épiscopale. C'en est assez dès lors pour la reléguer parmi ces systèmes plus ou moins erronés, dont le seul résultat est la perturbation de la société chrétienne. Est-il concevable, en effet, que Notre-Seigneur Jésus-Christ ait voulu exposer ses Vicaires à des querelles sans fin, et même à des luttes ouvertes, toutes les fois que le Pape croira devoir diviser ou supprimer un diocèse? Le Sauveur est plus sage que cela.

IV

Mais enfin demanderons-nous à nos adversaires, sur quelles bases appuyez-vous votre doctrine favorite de la juridiction épiscopale provenant immédiatement de Dieu ? Etes-vous bien sûrs de n'être point les dupes d'un malentendu ?

Jusqu'à présent les champions du droit divin ont enseigné que la *consécration épiscopale* est la source de la juridiction de l'Evêque. En même temps que la grâce du sacrement coule sur lui, le nouvel évêque reçoit de Jésus-Christ la juridiction nécessaire pour commander aux fidèles. Voilà ce qu'ils disent.

Par malheur, les faits ne cadrent point avec la théorie. Chaque jour nous voyons dans l'Eglise de simples prêtres exercer la juridiction épiscopale ; et réciproquement, il y a des Evêques très-validement et légitimement consacrés qui sont destitués de toute juridiction. Le vicaire capitulaire possède la pleine juridiction de l'Evêque ; l'Evêque titulaire ou *in partibus* ne jouit pas de plus de pouvoirs qu'un simple prêtre. Signe évident qu'entre la consécration épiscopale et la collation de la juridiction il n'existe point de connexion nécessaire. Bien plus, c'est un fait universellement reconnu, que l'Evêque élu peut légitimement exercer toute sa juridiction aussitôt qu'il a été préconisé par le Pape et qu'il a reçu ses bulles, fût-il simplement tonsuré. N'est-ce pas une preuve péremptoire que la juridiction se confère indépendamment de l'ordination, et lorsque le Pape intervient par cette formule, ou toute autre équivalente : *Præficimus eum in patrem et Pastorem ac Episcopum Ecclesiæ* N..... ?

Première difficulté que nos adversaires voudront bien résoudre.

Une seconde difficulté non moins sérieuse est celle-ci : *Qu'est-ce que la juridiction ?*

La juridiction n'est certainement pas autre chose que la puissance de commander. Elle dit un *supérieur* et un *inférieur*. Elle constitue donc un rapport entre deux termes, dont l'un ne peut disparaître que la relation ne cesse aussitôt. « Jurisdictio, disait Laynez, quædam species est respectus. « Et il ajoute : Terminos vero hujusce respectus esse, *supe-* » *riorem* et *subditos.* » Suarez dit aussi : « Superior et sub- » ditus correlativa sunt ; et ideo non potest unum fieri » priusquam aliud, neque unum sine alio (1). » La chose parle d'elle-même.

Or, comment se crée cette relation ? Evidemment par l'acte qui constitue un supérieur et assigne des inférieurs ; tout comme elle est détruite par l'acte qui rend au sujet sa liberté. Eh bien ! s'il est question de l'épiscopat, il se trouve que c'est le Pape seul qui assigne les sujets ou qui les retire ; c'est donc le Pape qui crée la juridiction de chaque évêque ; en d'autres termes, c'est lui qui la leur confère immédiatement.

Raisonnez tant qu'il vous plaira, jamais vous ne trouverez dans l'ordination elle-même la désignation du troupeau que le nouvel évêque est appelé à régir. De toute rigueur il vous faudra recourir au Saint-Siége. « Ergo, conclut Suarez, » cum applicatur materia, et fiunt subditi, superior accipit » novam potestatem, et jus, et quasi-dominium in illos, » quia per talem potestatem formaliter constituitur supe- » rior. Ergo illa est etiam potestas jurisdictionis. Ergo » ultra potestatem datam per ordinationem requiritur po- » testas jurisdictionis data per homines (2). »

En fait, il est impossible de rencontrer un *juge* qui n'ait

(1) *De Legibus* L. IV, C. 4.

(2) *Ibid.*

un ressort déterminé, pas plus qu'un Roi qui n'ait ses sujets et ses états. Au juge ou au Roi sans sujets conviendra l'appellation d'*ancien magistrat*, de *juge désigné*, ou de prince *qui a porté une couronne,* mais rien de plus. Comme aussi les hommes honorés d'une magistrature ont coutume d'en témoigner une spéciale reconnaissance à celui qui, par sa volonté, les en a revêtus. Le juge, préposé par un gouverneur général ou par un vice-roi, ne ferait certainement pas remonter au souverain l'honneur de la collation immédiate, tout en reconnaissant que la source première de la grâce reçue se trouve dans le monarque.

Il se pourrait donc que la formule usitée par nos docteurs gallicans ne présentât pas un sens bien clair. Que veulent-ils dire lorsqu'empruntant les paroles du cardinal de Lorraine, ils affirment que « la juridiction vient de Dieu ; *mais elle* » *s'exerce sur une matière sujette,* assignée aux autres pas- » teurs par le Pontife romain, et qu'il peut ôter ou restrein- » dre? » Ou ces paroles signifient que le pouvoir épiscopal, qui est divin dans son principe, existe pourtant dans chaque évêque par le fait et par la grâce du Pape, ce qui est notre thèse : — ou elles n'ont pas de sens.

Si l'application de cette matière sujette, nécessaire à l'exercice de la juridiction, se fait par le Pape et uniquement à son bon plaisir, c'est là tout ce que nous prétendons ; car nous ne revendiquons pour le Pape le droit de conférer immédiatement la juridiction, que pour mieux constater le fait de son intervention dans l'*application de la matière sujette.* En ce cas, notre manière de parler est beaucoup plus claire.

Mais si, comme le veulent plusieurs gallicans, la juridiction venant de Dieu n'est rigoureusement pas dépendante de la matière sujette appliquée par le Pape ; nous expliqueront-ils quelle est l'étendue de cette juridiction originairement conférée par Jésus-Christ ? Aura-t-elle l'*universalité* de la juridiction ? Erreur et fausseté, puisque le Pape seul possède

une juridiction univsrselle. Sera-t-elle restreinte et limitée ? Mais comment s'y prendre pour reconnaître les réserves établies par Dieu ? Où les voit-on décrites ? Qui les a signifiées ? — En tous cas resterait à résoudre la terrible objection : *Si les évêques ont reçu leur diocèse immédiatement de Jésus-Christ, le Pape peut-il le leur enlever ?* Ecoutons le résumé de l'argumentation du P. Laynez :

« Non valere quorumdam distinctionem : esse quidem de » jure divino jurisdictionem Episcoporum, sed a summo » Pontifice ipsis materiam destinari et loca distribui, sicuti » Josue terras a Deo promissas ac donatas Hebræorum po- » pulo distribuit. Hinc deduci a Romano Pontifice nihil am- » plius fieri quam fiebat ab ethnicis magistratibus, qui in » uno loco flamines, in alio archiflamines, alibi protoflamines » collocabant, nullam postea in ipsorum munera curam in- » gerentes..... Si ea jurisdictio esset ex jure divino, potius » materiam ac diœcesim juris quoque divini futuras ; quan- » doquidem jurisdictio quædam species est respectus ; om- » nis autem respectus ab ea causa, a qua ipse fit, accipit » pariter ut suos terminos signate respiciat ; terminos vero » hujusce respectus esse superiorem et subditos. Igitur si » Episcopi habent hanc jurisdictionem a Deo, necesse foret » hos peculiares subditos habeant a Deo, et ut falso dican- » tur diœceses habere a romano Pontifice, adeoque neque » idem possit eas illis auferre aut commutare..... Si juris- » dictionem accipiunt a Deo, aut eam loco terminatam, aut » non terminatam accipi. Ex altero absurdum nuper expen- » sum collectum iri, videlicet non licere Pontifici eam coarc- » tare, sicuti nec dilatare ; ex altero secuturum, ipsam ad » omnem regionem extendi, adeoque unicum totius Ecclesiæ » principem non esse, sed tot principes universales quot » episcopos (1). »

(1) Lepiat, t. V, p. 531.

Laynez montrait ensuite l'inanité de la distinction établie par les adversaires entre la juridiction *nue*, *liée*, et la juridiction *exercée*.

« Impugnavit postea allatam à quibusdam sententiam, » concessum non fuisse Romano Pontifici, ut ab Episcopis » jurisdictionem auferret, quippe ipsis à Christo traditam, » *sed juridictionis exercitium*, *quod à Christo non est.* » Quorsum, ait ille, genus quoddam jurisdictionis prorsus » impotentis, et quæ exerceri non potest? Christo non esse » dignum ejusmodi donum, quod ex se nihil valeat. »

Enfin, il prouva par les paroles mêmes du Sauveur, *pasce oves*, combien peu solide est la nouvelle théorie.

« .... Verba illa : *Pasce oves meas*, aut soli Petro ejus- » que successoribus fuisse dicta ; et hinc palam fieri, ple- » nam ipsi traditam jurisdictionem in universalem Eccle- » siam, adeoque hunc esse fontem unicum, ex quo cuncti » haurirent : aut dicta fuisse à Redemptore singulis Epis- » copis, *et per id subtrahi quoque fundamentum affirmandi* » *id, quod etiam adversarii tanquam necessarium fatebantur*, » universam hujusce juridictionis materiam à Christo sub- » jectam fuisse Romano Pontifici, et ab eo distribuendam » peculiaribus episcopis... »

En conséquence, Laynez concluait au rejet des modernes opinions.

« Quamobrem, hoc admisso, nihil superesse, in quo fir- » miter innitatur Ecclesiæ unitas et monarchia. Conclusit » hanc loquendi sentiendique rationem : *Quod summus Pon-* » *tifex solam materiam præbeat*, esse novam, nec Doctorum » probationibus usurpatam, ac proinde uti periculosam esse » vitandam (1). »

(1) Dans le traité *de Episcopo* de M. Bouix (t. I, p. 53 et suiv.), se trouve un excellent résumé de la controverse. — On lira aussi avec fruit les notes de Mansi sur Noël Alexandre (*Hist. eccles.* sæcul. 1, Dissert. 4).

Telle fut la conclusion que Zaccaria soutint avec vigueur contre Fébronius. C'est aussi la nôtre.

V

Toutefois nous prierons le lecteur de nous permettre quelques observations relatives aux Gallicans.

Ils ont, en général, traité avec beaucoup de dédain la thèse ultramontaine. A les entendre, ça été une affaire de coterie. Les réguliers tenant du Pape leurs pouvoirs et leurs priviléges, ont voulu faire croire que les évêques étaient de la même façon redevables envers le Saint-Siége. Etait-ce flatterie, était-ce reconnaissance ? Les Gallicans ne décident rien. Ils penchent plutôt vers un motif d'intérêt. Ecoutez le rédacteur des *Conférences d'Angers*, recueil beaucoup trop vanté, et qui ne méritait certes pas l'honneur d'être réédité par le cardinal Gousset (1).

« L'ancienne doctrine s'est toujours religieusement con-
» servée dans l'Eglise gallicane... On a fait en France di-
» verses tentatives pour y faire passer ce nouveau système ;
» et ce sont les religieux qui ont les premiers taché de l'y
» introduire. Comme ils tiennent du Saint-Siége tous leurs
» priviléges, et qu'ils ont souvent parmi nous éprouvé des
» contradictions dans l'exercice qu'ils en voulaient faire,
» pour se mettre à l'abri de ces contradictions, ils risquèrent
» dans des thèses cette nouvelle manière d'envisager la juri-
» diction ecclésiastique : le succès ne répondit point à leurs
» espérances... (2) »

Un peu plus haut, il avait dit avec Bossuet, que « ce lan-

(1) Mgr. Gousset était fort jeune alors. Il acquit depuis de tout autres idées en fait de dogme et de morale.

(2) T. XV, 2e *Conférence sur la hiérarchie*, q. 2.

» gage était nouveau dans la tradition, et par là cette opi-
» nion se détruisait elle-même. Car ce n'est qu'au treizième
» siècle qu'elle commença à avoir cours dans les écoles, parce
» que les scholastiques, au lieu d'étudier les Saints Pères,
» voulurent décider les questions par les raisonnements
» sophistiques d'une mauvaise philosophie. »

Voulez-vous voir avec quelle facilité les Gallicans expliquent les monuments de la tradition ? Ecoutez :

« Ainsi, et par la même raison, S. Grégoire de Nysse a
» dit et a pu dire, que c'est *par S. Pierre* que J.-C. a donné
» aux Apôtres les clefs du royaume des cieux, PER PETRUM
» *dedit aliis claves regni cœlorum ;* parce qu'il les a reçues le
» premier, et que ce n'est qu'après les lui avoir promises,
» qu'il en a fait part aux autres Apôtres. » Explication ingénieuse, qui, dans un partage de famille fait du vivant et par l'autorité du père, permettra de dire que les enfants ont tout reçu par leur frère aîné, puisque celui-ci a été le premier nommé et que les autres ont touché leur portion après lui. — Le cardinal de La Luzerne use largement du même système d'exégèse.

Chose plus grave ! Un examen attentif des auteurs gallicans amène à constater qu'ils soutenaient l'origine divine et immédiate de la juridiction épiscopale, soit par oubli des droits natifs du Pape sur l'institution canonique, soit par ignorance des vrais principes sur la monarchie pontificale.

« On insiste trop, disent encore les Conférences d'Angers,
» on insiste trop sur l'institution canonique, que les évêques
» reçoivent aujourd'hui du Souverain Pontife. De cet ordre
» de choses on ne peut tirer aucune conséquence pour
» prouver que la juridiction épiscopale vient immédiatement
» des Papes, privativement à tous les autres : car on n'en
» pourrait légitimement tirer cette conséquence, qu'autant
» que le divin Instituteur eût fait du droit de communiquer
» les pouvoirs hiérarchiques, un apanage essentiel de la

» primauté. Or, *c'est ce qui n'est pas, et qu'on ne peut ja-*
» *mais dire*... Ce qui se passe aujourd'hui est un article de
» pure discipline... »

On se souvient que Mgr Maret tenait absolument le même langage.

De son côté, l'évêque de Sura ajoute :

« Si le Pape possède l'Infaillibilité absolue, séparée, per-
» sonnelle, le Pape possède la souveraineté absolue... (mais)
» une monarchie divine, la monarchie pontificale, qui admet
» nécessairement et de droit divin une aristocratie divine,
» l'aristocratie épiscopale, à la participation du pouvoir
» suprême législatif, est-elle une pure monarchie ? (1) »

La réponse est aisée. Vous n'admettez pas notre doctrine sur la dérivation des juridictions, parce que d'une part le Pape ne vous semble pas jouir du privilége exclusif de l'Institution canonique, et que de l'autre nous vous mènerions trop directement au dogme de l'Infaillibilité personnelle et de la monarchie pontificale. Mais rappelez-vous les grands enseignements de Pie VI touchant l'Institution canonique ; relisez la Constitution *Pastor æternus* du 18 juillet 1870, relative à la primauté et à l'Infaillibilité du Pape. Dès lors quel parti vous reste-t-il à prendre, sinon à rejeter vos sentiments particuliers et à professer avec nous la doctrine universellement reçue dans l'Eglise ?

Ajoutez que l'histoire des Anticoncordataires devrait leur avoir appris qu'en fait la théorie gallicane est bien moins inoffensive qu'on ne le suppose. Est-ce que les prélats qui résistaient au Pape n'appuyaient pas leur refus obstiné sur ce qu'*ayant été nommés évêques par le Roi, ils ne pouvaient pas, sous peine d'infidélité, se démettre sans l'agrément du Prince?* — Est-ce que la même erreur ne circulait pas récemment dans quelques groupes du parti ? On se souvient

(1) Du *Concile général*, t. II, p. 63.

encore de la stupéfaction générale produite par M. Thiers, lorsque le Chef du Pouvoir exécutif a osé soutenir que *le Gouvernement* FAIT *les évêques parce qu'il les nomme.*

Puisqu'il a pu se rencontrer des hommes capables de croire qu'un évêque ne doit rien ou presque rien au Pape lorsqu'il n'est pas directement nommé par lui ; il est par trop manifeste que la même conclusion se tirerait *a fortiori* si l'on voyait triompher la doctrine qui fait découler immédiatement de Jésus-Christ la juridiction épiscopale (1).

H. MONTROUZIER, S. J.

(1) Il faut bien se persuader que, dans la pratique, la subordination des degrés inférieurs sera d'autant plus parfaite, que l'on y sera plus convaincu de tout ce que l'on doit au degré supérieur. Voyez ce qui se passe en Orient, et les immenses difficultés qu'éprouve le Saint Siége par rapport à des évêques qu'il n'a pas *immédiatement* institués. Ah! nous comprenons à merveille les efforts de Pie IX pour ramener au Saint-Siége l'*institution immédiate* des évêques orientaux.

LETTRE DU R. P. CAMILLO TARQUINI

En réponse à l'écrit de M. Maurice DE BONALD

Sur le Concordat de 1801.

MONSIEUR,

Je vous remercie vivement de votre précieux opuscule sur le Concordat de 1801, non-seulement à cause de l'honneur que vous m'avez fait de me l'envoyer, mais encore à cause du plaisir que j'ai goûté en le lisant. On ne peut qu'éprouver une véritable consolation en voyant un laïque écrire avec autant de justesse sur des matières ecclésiastiques et avoir la noble franchise de défendre la vérité, tandis que d'autres, dont ce serait surtout le devoir, se laissent intimider par des considérations mondaines.

Je n'ai jamais compris qu'il soit possible de faire profession de la foi catholique et en même temps de diminuer la primauté du Pontife Romain en le dépouillant de la portion du gouvernement de l'Eglise placée sous le régime d'un Concordat. C'est assurément se faire illusion que de regarder le chef de l'Eglise et ses successeurs comme n'ayant plus la liberté de retirer, quand ils le jugent opportun pour le bien de l'Eglise, les concessions qu'en matière spirituelle ou s'y rattachant, ils avaient pour le même bien, faites à un prince, et de se persuader en même temps que la doctrine catho-

lique touchant la primauté soit sauve. Il n'est aucun catholique qui pense que la primauté soit un droit gracieux et un don accordé aux successeurs de saint Pierre en faveur et au bénéfice de leurs personnes. Tous tiennent comme article de foi que la primauté leur fut donnée comme une charge, une obligation et un précepte. Or, ce qui est donné à ce titre, on ne peut certainement s'en décharger ni en tout ni en partie ; mais on en est toujours personnellement responsable vis-à-vis de celui qui l'a imposé. En effet, qu'arriverait-il si en se présentant au tribunal de Jésus-Christ, un Pontife Romain à qui serait demandé compte de son troupeau trahi ou mal dirigé, s'excusait en disant qu'il n'a pu lui donner les soins nécessaires, parce que le désordre s'était introduit dans une matière qu'il n'était plus libre de régler à cause d'un concordat fait par lui ou quelqu'un de ses prédécesseurs ? Vous aviez donc vendu mes chères brebis, lui dirait Jésus-Christ ? Or, en vous donnant la charge de les paître, ne vous avais-je pas dit clairement qu'elles étaient *à moi*, et non pas à vous ? *Pasce agnos* MEOS. Ne vous avais-je pas dit expressément que je m'adressais à votre sollicitude personnelle pour les paître, me fiant à l'amour dont vous fites profession vis-à-vis de moi ? *Amas me ? Pasce agnos meos*. Il est évident que ni en tout ni en partie, le Pape ne peut aliéner la charge qui lui est confiée du troupeau de Jésus-Christ. Mais si le Concordat devait être regardé comme un pacte synallagmatique ainsi qu'on le dit, de telle sorte que le vicaire de Jésus-Christ ne pût jamais reprendre le gouvernement d'aucune des matières spirituelles ou s'y rattachant qui seraient placées sous ce Concordat, à moins que le consentement de l'autre partie n'intervînt, ne serait-il pas manifeste que la matière dont il s'agit serait devenue l'objet d'une véritable aliénation et que par conséquent la volonté de Jésus-Christ serait brisée, et que la constitution de l'Eglise serait ruinée ?

J'ai toujours été étonné qu'il n'ait pas suffi d'un coup d'œil pour voir aussitôt les conséquences d'un pareil système. Si on l'admet, il sera certainement nécessaire d'admettre qu'un Pape a la faculté de restreindre le pouvoir de ses successeurs; que le pouvoir de ses successeurs n'est pas entièrement le même que celui qui fut donné par Jésus-Christ à saint Pierre; que le successeur dans le Pontificat Romain ne reçoit pas immédiatement de Jésus-Christ son pouvoir qui lui a été conféré dans la personne de saint Pierre, mais qu'il le reçoit de son prédécesseur; que puisque l'on compte de saint Pierre à Pie IX actuellement vivant environ 260 Papes, si chacun d'eux eût fait un nouveau Concordat, la juridiction des Pontifes Romains se trouverait réduite à néant; qu'une chose étant assurément certaine, savoir que tout ce qui peut être aliéné peut être prescrit, la conséquence serait que la primauté pourrait encore devenir l'objet d'une prescription, etc., etc. Or, de telles propositions sont expressément contraires aux règles de la foi et blessent toute oreille catholique.

Je serais curieux de connaître la décision pratique qu'adopteraient les soutiens d'un pareil système lorsque, les circonstances ayant changé, un concordat qui pouvait être tolérable dans un âge précédent, serait devenu funeste à l'Eglise et au salut des âmes. Le Pape d'après eux serait obligé d'attendre le consentement de la partie avec laquelle fut fait ce Concordat; mais on sait la tenacité des princes quand il s'agit de leurs prérogatives, et chacun voit par suite que ce consentement ne serait pas accordé. En un tel cas, je demande comment se résoudrait la question ?

J'ai entendu un catholique (!) me dire qu'il faudrait en appeler à la conscience universelle des peuples. Je laisse de côté l'absurdité d'un pareil expédient. En effet, comment pourrait s'établir ici un accord, et comment pourrait se cons-

tater ce jugement de la conscience universelle? Ce que je dis, moi, c'est qu'une pareille proposition *est une hérésie* dont l'effet est d'établir le peuple comme juge suprême dans l'Eglise de Jésus-Christ. Le Richérisme condamné si souvent est bien plus innocent qu'une telle proposition. Quel moyen voudrait-on donc employer? Vous ne m'en croirez pas ; mais on a eu encore le courage de me dire que dans une telle circonstance, il faudrait user du même moyen que dans de semblables conjonctures emploient les nations indépendantes, *la guerre !* La guerre? Je laisse entièrement ce principe à à ceux qui le proposent et, me plaçant au point de vue pratique, je demande si outre le sacrifice de l'Eglise, on veut encore son avilissement. Quelles sont les forces matérielles dont le Pape dispose pour se battre contre un puissant monarque? Vous vous moquez donc de l'Eglise ; vous la voulez tout à la fois écrasée et méprisée, et vous livrez tout droit à la force brutale. Allons ! disaient d'autres, il existe d'autres moyens coercitifs par lesquels le pouvoir spirituel peut être défendu. Lesquels? Je ne vois que l'excommunication. Mais si le Concordat était fait avec un prince hétérodoxe? S'il était fait avec un gouvernement qui serait devenu incrédule? Que signifierait alors l'excommunication? En outre, quel serait l'effet de cette censure? Entraînerait-elle la privation de la prérogative concédée par le Concordat ou non? Au cas de la négative, elle ne serait pas un remède. Au cas de l'affirmative, on m'accorderait donc que le Pape peut annuler le Concordat. Mais s'il le peut en excommuniant, pourquoi ne le pourrait-il pas d'une façon plus douce et plus bénigne sans l'excommunication?

Vous faites remarquer magistralement que dans le gouvernement de l'Eglise, le Pape est législateur et que tous les autres sont sujets. Vous avez dit ce qu'a dit en termes exprès Jésus-Christ parlant à saint Pierre : ***Pasce,*** tu es le pasteur ; ***oves meas,*** tous les autres sont le

troupeau. Vous avez dit ce qu'un grand roi de France (Louis VII) disait à un grand empereur de Germanie (Frédéric Ier) : *An ignorat prædictus imperator, quod Dominus noster Jesus Christus, cum esset in terris, B. Petro et per eum universis successoribus ejus oves suas pascendas commisit ? Nonne audivit in Evangelio ab eodem Dei filio eidem Principi Apostolorum esse dictum :* Pasce oves meas. *Numquid sunt hîc francorum Reges vel aliqui Prælati excepti ?* Ce point de foi est étrangement contredit par ceux qui dans les matières spirituelles ou touchant aux spirituelles, objet des Concordats, prétendent mettre au même rang et dans une parfaite indépendance l'un de l'autre, le Pape et les princes. Nous confessons et l'Eglise Romaine confesse que *dans les matières temporelles et au point de vue temporel* les princes sont indépendants ; mais dans les matières spirituelles ou qui touchent aux spirituelles, c'est un principe de foi qu'ils sont sujets. En conséquence, remontant aux principes généraux du droit public, vous en déduisez justement qu'en fait de législation, il est absurde et contradictoire dans les termes de mettre au même rang le législateur et le sujet, de refuser au législateur, et à celui précisément qui ne tient pas sa puissance du peuple, mais directement de Dieu, la faculté de changer la loi quand il le juge opportun, et de prétendre qu'il doit auparavant apporter le consentement des sujets. Je ne vois pas comment l'évidence d'un pareil argument ne frappe pas les yeux de qui que ce soit.

Nous sommes en des termes bien plus élevés que n'importe quel pouvoir législatif que ce soit, que n'importe quel monarque, même le plus absolu, puisque l'Eglise est le règne de Jésus-Christ et que le pouvoir du Pape n'est pas un pouvoir qui lui appartienne, mais que c'est le pouvoir de Jésus-Christ, dont il est le vicaire : néanmoins je me contente de demander que chacun se reporte un peu en arrière dans l'his-

toire de son propre pays. Que trouvera-t-il ? Il trouvera des fiefs qui avaient une juridiction et une législation propres et qui l'acquirent non-seulement à titre gratuit (comme sont les Concordats) mais encore à titre onéreux (ce qui est bien plus que des Concordats) : il trouvera des provinces entières ayant des lois propres dont le maintien fut promis (comme dans les Concordats), il trouvera des provinces indépendantes depuis longtemps qui d'elles-mêmes se réunirent au corps d'une nation sous la condition expresse, *sine qua non*, acceptée et jurée par le représentant de cette nation, que leurs lois et priviléges seraient conservés (ce qui est bien plus que dans les Concordats). Or actuellement de tout cela que reste-t-il ? Avec un trait de plume, avec un décret tout a été aboli, tous ont été placés sous des lois et réglements communs, et l'on ne tolère même pas que ces mesures soient mises en suspicion au point de vue de la justice, ou que l'on en demande la révision. Mais quelle est donc cette contradiction ? Ce qu'on s'arroge à soi-même, on le refuse au créateur du ciel et de la terre, à son créateur et à celui de tous les hommes, à Jésus-Christ ? Car ainsi qu'il le disait naguère, le Pape exerce son pouvoir au nom de Jésus-Christ, et en qualité de son vicaire, et ce pouvoir n'est autre certainement que le pouvoir de Jésus-Christ.

Je voudrais toucher un autre point, savoir que si les choses spirituelles ne peuvent se vendre, j'aimerais de connaître comment elles peuvent devenir la matière d'un véritable contrat, même sans y faire intervenir l'argent. Si le magicien Simon, épargnant son argent, avait voulu par le moyen d'une simple obligation acquérir de saint Pierre le pouvoir de dispenser le Saint-Esprit, croyons-nous que le Prince des apôtres lui aurait répondu avec plus de douceur? Qu'on ne me dise pas que dans les concordats, on n'aliène pas les choses spirituelles elles-mêmes, mais qu'il se fait une délégation à leur sujet ou quoi que ce soit de semblable. Car

je réponds que cela peut bien être admis alors que le droit du Pape de révoquer cette délégation ou autre chose semblable reste sauf; mais quand on prétend que *le droit lui-même* est cédé, alors l'aliénation porte précisément sur une chose spirituelle, parce que le droit sur des choses spirituelles est proprement et rigoureusement spirituel.

L'argument avec lequel on croit triompher se tire de quelques expressions employées par les Papes eux-mêmes, qui semblent donner aux Concordats le caractère d'un pacte synallagmatique. Mais en vérité, en usant d'un pareil argument, on oublie les principes de la science. On ne sait pas, on ne veut pas savoir discerner parmi les arguments quels sont ceux qui ont la force et la dignité d'*une preuve*, et quels sont ceux qu'il faut mettre au nombre des *pures objections*. La preuve ne peut se tirer que des principes certains, immuables, admis communément. Une autorité qui choque ces principes et qui est avec eux en contradiction ouverte, est une objection qu'il faut expliquer en ramenant les termes à leur signification propre, ainsi que le veulent les règles d'interprétation, chaque fois que c'est nécessaire. Or, qu'ont voulu dire les Pontifes Romains lorsqu'ils ont donné le caractère de pacte synallagmatique à leurs Concordats ? Ils ont voulu exprimer leur volonté arrêtée, *autant que cela est en leur pouvoir*, de les maintenir de la même façon que des pactes synallagmatiques. Et cette loyauté, ils l'ont fidèlement gardée jusque dans les cas les plus extrêmes, ce qui devrait faire voir l'inconséquence de ceux qui sur ce point jalousent le pouvoir du Pape. Mais lorsqu'en vérité, il n'est plus en son pouvoir de les maintenir, lorsque le bien de l'Eglise et le salut des âmes en réclament l'abolition, lorsque par conséquent, le devoir de la conscience et l'ordre de Jésus-Christ d'avoir soin de son troupeau l'exige, comment s'imaginer que le Pape se soit enlevé la faculté de les abroger ? Et, en un mot, comment peut-on s'imaginer

qu'il ait eu l'intention de faire un acte qui de sa nature serait illicite et nul ? Peut-être dira-t-on qu'il doit soumettre au jugement des princes la reconnaissance d'une telle nécessité ? Ce serait la même chose de dire que le Pape en un tel cas devrait changer la constitution divine de l'Eglise; et tandis que Jésus-Christ lui en a confié le gouvernement (Amas me ?), tandis que Jésus-Christ a écarté les laïques de ce même gouvernement, il devait le leur soumettre! Ce serait encore ruiner les principes du droit public que de prétendre qu'un législateur et un tel législateur qui tient son autorité non des sujets, mais directement de Jésus-Christ, doit dépendre de l'assentiment des sujets en ce qui concerne le changement d'une loi. Ce serait renverser toutes les règles du raisonnement d'exiger que dans l'administration des choses spirituelles, dont l'intelligence a été donnée aux Pontifes Romains et non point aux princes, et que dans le gouvernement de cet immense corps de l'Eglise assujetti à une unité si étroite, dont le nœud entre chaque membre et l'ensemble de tous les détails sont connus du seul vicaire de Jésus-Christ et demeurent ignorés des princes, le pouvoir de juger appartînt aux princes et se trouvât lié dans le Pape !

L'inaliénabilité de la primauté et le rapport de législateur et de sujets qu'à juste titre, dans les matières spirituelles ou se rapportant aux spirituelles, vous avez reconnu entre le Pape et les princes, seront toujours les deux écueils où se brisera quiconque voudra soutenir l'existence du caractère de pacte synallagmatique dans les concordats. En ramenant à ces termes toute la controverse, vous en avez pénétré le fond, puisque l'on ne peut donner du concordat une autre définition que celle-ci : *C'est une législation particulière émanée du Pape pour une partie déterminée de l'Eglise, à la demande du prince qui y commande, et sanctionnée par celui-ci avec obligation spéciale de s'y tenir fidèlement.* Par où il apparaît que le rôle du Pape dans les concordats est celui

de législateur, que la situation des princes ne dépasse pas et ne peut pas naturellement dépasser celle de sujet, avec cela de plus qu'outre le devoir naturel de s'en tenir à cette loi, ils y ont ajouté une obligation particulière de l'observer.

Je m'aperçois que j'ai dépassé les limites d'une lettre, mais je me suis laissé entraîner, non point pour porter de l'eau à la fontaine, mais pour vous montrer combien est réel le plaisir que m'a procuré votre opuscule, et tout ensemble pour vous faire connaître que mes sentiments sont parfaitement d'accord avec les vôtres.

Je suis avec une pleine estime,

Rome, 30 novembre 1871.

CAMILLO TARQUINI,

de la Compagnie de Jésus,
professeur de droit canon au collége romain.

SUR LE REPOSOIR DU JEUDI SAINT.

On nous consulte sur la licéité de quelques usages établis en certaines églises. Il s'agit de la manière dont il faut disposer le reposoir du Jeudi saint.

« Que faut-il penser, nous dit notre honorable correspondant, de la manière dont on fait, en certaines églises, les reposoirs, vulgairement appelés tombeaux du Jeudi saint ? Ces reposoirs représentent littéralement la mort et la sépulture de N. S. J.-C. Ils sont dans une petite chapelle : le fond est formé avec une grande toile peinte, représentant une perspective, les environs de Jérusalem, le Calvaire avec les trois croix, la ville de Jérusalem. C'est, je crois, derrière cette toile qu'on place le très-saint sacrement, car on ne peut deviner où il est... On voit bien quelques cierges donnés par les fidèles, et fixés dans une planche trouée, à petites distances, mais rien n'indique le lieu où se trouve le saint Sacrement. En avant de la toile du fond se trouve le sépulcre. C'est encore une toile peinte, haute d'un mètre cinquante centimètres environ, longue de deux mètres ou un peu plus, représentant un sépulcre, un monument, tel qu'on les voit dans tous les cimetières. On voit les sceaux de l'empire... Dans quelques-uns, vers le milieu, se trouve une ouverture avec un papier transparent éclairé par devant ; peut-être est-ce là qu'on met le saint Sacrement ? Cette pierre funéraire se trouve placée en avant de la toile du fond, de manière à former comme la balustrade qui enferme ordinairement un autel latéral. Ailleurs, c'est un jardin planté d'arbres : on y entend des oiseaux, des fontaines qui coulent. Ailleurs se trouvent d'un côté le très-saint Sacrement et de l'autre un calvaire, au pied duquel est un

tombeau dans lequel on voit N. S. enseveli, tandis que sur la route du Calvaire, il porte la croix et est suivi de plusieurs personnages. Partout la croix domine avec un drap blanc passé autour du croisillon. Or, il n'est pas nécessaire de dire que les fidèles regardent plus volontiers et plus longtemps tout cet appareil, que le saint Sacrement, et se mettent même plus volontiers à genoux devant ces personnages.

« La *Revue des sciences ecclésiastiques* (t. XIX, p. 172) a cité un décret qui semble interdire tout cela ; mais ce décret paraît être : 1° pour une circonstance particulière, 2° pour obvier à des scènes ridicules, à des interprétations fausses de plusieurs passages de l'Evangile etc., etc., plutôt que constituer une loi particulière.

« La *Revue* ne pourrait-elle pas donner une courte dissertation sur cette pratique qui, d'après *Gavantus* part. IV, tit. VIII, n. 9 ; *Bauldry* C. IX, 1 ; *Romsée, tom.* 2 ; *Burius* in Onomastico ; *Merati* part. IV, tit. VIII ; *Le Vavasseur* part. XI, sect. III. C. VII, art. 1, etc. semble tout opposée à l'esprit de l'Eglise ?

« Je crois que l'on ferait une excellente chose en commentant le décret précité, regardé par plusieurs comme une question locale pour le couvent en question, et d'en dégager ce qui regarde le cas particulier et la règle générale ; 2° en faisant connaître l'esprit de l'Eglise dans cette adoration du Jeudi saint, la signification que doit avoir le reposoir, à savoir, le culte de la sainte Eucharistie, non la sépulture de J.-C. 3° Dans ce reposoir à côté de l'autel, peut-on représenter le sépulcre, les personnages de la passion, placer une croix, des statues, des tableaux, et des reliques ? 4° Est-il nécessaire qu'on puisse distinguer le lieu où se trouve le très-saint Sacrement ? 5° Peut-on mettre devant ce reposoir les ornements sacerdotaux depuis le calice renversé jusqu'à l'aube, les cordons, chasuble, étole, manipule etc., etc. ? »

Les cinq questions posées par l'honorable ecclésiastique qui veut bien nous consulter, résument parfaitement les doutes qui ressortent des divers usages mentionnés. Nous allons les traiter à part.

PREMIÈRE QUESTION. *Sens et portée du décret du* 26 *septembre* 1868.

Nous avons rapporté cette décision en entier à l'endroit cité ci-dessus : il est donc inutile de l'insérer ici. La S. C. des rites était consultée au

sujet de plusieurs coutumes relatives à la décoration du reposoir. On y figurait des scènes contraires au récit évangélique ; le très-saint Sacrement était placé dans une espèce de grotte placée sur le pavé du sanctuaire et non sur un autel orné avec des chandeliers, comme le prescrivent les rubriques du missel et du cérémonial des évêques ; les sacristains allaient et venaient par dessus cette grotte, pour l'entretien du luminaire. Cet appareil fixait toute l'attention des fidèles, plus que le très-saint Sacrement. Sur cet exposé, la S. C. a répondu : « Usum « expositum esse contrarium cæremoniali episcoporum et rubricis mis- « salis Romani, et in casu de quo agitur episcopus curet illum eliminari « etiam auctoritate S. R. C. »

Il est facile de voir que les usages cités sont condamnés pour deux raisons : premièrement, parce qu'ils représentent des faits qui n'ont pas eu lieu ; de plus, parce qu'une ornementation semblable est contraire aux rubriques. La S. C. paraît même avoir surtout fait attention à ce dernier point. Elle prescrit, de plus, la conformité avec les rubriques du missel et du cérémonial des évêques, d'après lesquelles le reposoir du Jeudi saint est un autel avec un tabernacle et six chandeliers. La rubrique du missel est ainsi conçue : « Hodie paretur locus aptus in « aliqua capella ecclesiæ, vel altari, et decenter, quoad fieri potest, orne- « tur cum velis et luminibus. » Il est dit dans le cérémonial des évêques, (L. II, C. XXIII, n° 2) : « Præparandum igitur ornandumque « erit aliquod sacellum intra ecclesiam, quo pulchrius magnificentius- « que poterit, multis luminibus ornatum, in quo post missam hujus « diei recondendum sit SS. Sacramentum, et in eo altare cum sex can- « delabris ac cereis. » Les mots de la rubrique du missel : « reponit in capsula, » et le mot recondendum » de celle du cérémonial des évêques nous montrent que cet autel doit avoir un tabernacle, comme l'attestent d'ailleurs les décrets de la S. C. des rites indiqués t. XIII, p. 574.

DEUXIÈME QUESTION. *Esprit de l'Eglise dons l'adoration du Jeudi saint, et signification du reposoir.*

Les abus qu'on vient de mentionner et autres non moins graves, nous obligent de nous étendre davantage sur cette question, qui s'est déjà présentée plusieurs fois. Et nous ne croyons pouvoir mieux faire que de

reproduire ici en entier une dissertation insérée dans la *Correspondance de Rome*, n° du 4 mars 1852, intitulée : *Les sépulcres de la semaine sainte*. Nous y trouvons tous les documents nécessaires pour nous instruire sur cette pratique liturgique si solennelle.

Les sépulcres de la semaine Sainte.

« On avait l'usage, il a déjà quelques années, dans un diocèse de la Haute-Italie, de conserver le saint Sacrement dans les églises le Vendredi saint. Il n'y était pas très-ancien ; car les calendriers d'une date assez récente ordonnaient de le tenir dans la sacristie, comme il est prescrit par les rubriques du missel et par les décrets de la S.C. des rites. Le silence que les calendriers plus récents avaient gardé à ce sujet fit que l'abus s'introduisit insensiblement, et il se trouvait assez répandu déjà lorsque Mgr l'évêque en ordonna la suppression, par un avis formel qu'il fit insérer dans l'*Ordo*. Les évêques de Vérone et de Brescia venaient d'en faire autant. La mesure produisit quelque sensation parmi les fidèles, qui s'en étonnèrent et s'en plaignirent comme d'une innovation inexplicable à leurs yeux. Il leur sembla que les églises, privées du saint Sacrement, étaient désertes, et qu'on aurait mieux fait de faire comme précédemment.

« Nous avons sous les yeux une lettre qui fut écrite dans le but de dissiper ces préjugés. Elle ne porte pas de nom d'auteur. Sans traiter à fond les questions qu'elle effleure, sans donner aux assertions qu'elle énonce la rigueur démonstrative dont elles son susceptibles, elle nous a paru exposer d'une maniere satisfaisante la signification de plusieurs rites que l'Eglise emploie dans les derniers jours de la semaine sainte. L'auteur répond très-sensément à l'usage établi. Voulant prouver que l'enlévement du saint Sacrement est motivé par la mort de N. S., il est amené à montrer que l'adoration solennelle qui commence le Jeudi saint et finit avec la cérémonie du lendemain ne représente pas le sépulcre du Sauveur : que les offices ecclésiastiques ne mentionnent sa mort qu'après la fonction du Vendredi saint ; que l'absence du saint Sacrement est précisément le rit qui l'exprime de la manière la plus éloquente, et que l'on a appelé, fort mal à propos, du nom de sépulcre, l'exposition solennelle du Jeudi saint.

« Nous reproduisons cette lettre dans ses parties les plus intéressantes.

« Le missel, dit l'auteur, porte que le Jeudi saint, le célébrant doit consacrer deux hosties, l'une pour communier à la messe, et l'autre doit être conservée pour le lendemain où il n'y a pas de sacrifice. En outre, qu'on doit préparer dans l'église un endroit dans une chapelle ou un sur autel qui soit orné avec soin et vers lequel on porte processionnellement la sainte Hostie. Remarquez que le missel, parlant de cette procession et de celle du lendemain, ne mentionne rien autre chose que le calice avec l'Hostie consacrée. Il prescrit, il est vrai, de conserver, s'il le faut, quelques particules pour les malades, et comme il n'exprime pas clairement comment et où ces particules doivent être conservées, on pourrait croire, et on l'a cru en effet, que c'est dans le même autel ou la même chapelle où l'Hostie est elle même réservée. Mais la S. Congrégation des Rites a fait entendre clairement le contraire lorsqu'étant interrogée par l'archevêque de Lucque sur la manière de porter le Viatique le Vendredi saint, elle répondit, entre autres choses, qu'il n'y a rien à reprendre dans le prêtre qui ne donne pas la bénédiction au peuple, attendu que, dit la S. Congrégation, le saint Sacrement ne doit pas être gardé dans l'Eglise le Vendredi saint : *quia feria sexta in Parasceve in publica ecclesia recondi non débet ;* décret qui est en rapport avec ce que le P. Gavantus avait enseigné précédemment, et avec ce qu'on lit dans l'ancien Ordo Romain sur le Vendredi saint : *In ipsa nocte lumen in ecclesia non accenditur, sed absconditur, ut non ab omnibus videatur usque in sabbato.* Or, ceci fait voir assez clairement, quoique d'une manière indirecte, quel est le lieu où il faut conserver le saint Sacrement pour les infirmes ; quelle est la pratique légitime de l'Eglise ; quelle est son intention. Si l'Hostie consacrée doit être consommée le Vendredi saint après l'adoration de la croix, ainsi que le missel l'ordonne, comment veut-on que la sainte Eucharistie soit encore dans l'église après cette fonction ? Sera-t-il permis de la conserver quand elle doit, évidemment, ou bien être consommée, ou bien être conservée dans un lieu à part ?

« Pénétrons plus profondément dans la question en examinant . 1° quelle est l'origine de l'exposition solennelle qui a lieu le Jeudi saint; 2° Si elle représente le sépulcre du Sauveur ; 3° Quels sont les rites par lesquels l'Eglise exprime sa mort.

Quelle est l'origine et le but de l'exposition solennelle du Jeudi saint ?

« Le rit qui consiste à transporter solennellement la sainte Hostie le Jeudi saint et à la réserver pour le Vendredi, a été regardé par quelques auteurs comme mystérieux et allégorique. On peut croire qu'il ne remonte pas plus haut que l'époque où la messe des présanctifiés a été introduite, et que l'Hostie fut conservée uniquement pour la communion du Vendredi ; c'est la raison indiquée dans le missel romain et dans tous les livres liturgiques du XVIe siècle, comme des siècles postérieurs : *Hostiam reservat* (*sacerdos*) *pro die sequenti in quo non conficitur Sacramentum.* Je trouve deux missels qui n'ont précédé la réforme de S. Pie V que de quelques années ; ils ne disent pas un seul mot de la procession du Jeudi : ce sont ceux de Venise de 1530 et de 1554 ; ils prescrivent, par rapport au Vendredi, que le diacre, accompagné de deux clercs avec des torches, précédé du sous-diacre portant un vase d'eau et d'un clerc tenant l'encensoir fumant, doit rapporter la sainte Hostie à l'autel. Christophe Marcel s'exprime plus clairement à ce propos dans son livre sur les rites de l'Eglise romaine dédié à Léon X. (L. II, Sect. 1, Ch. XLVI et LIV.) Après avoir noté que le rit ci-dessus était celui qu'on observait généralement, il dit que Jean XXII ordonna de rapporter l'Eucharistie en procession solennelle, et que Sixte IV voulut, après lui, qu'elle fût portée avec la même pompe le Jeudi saint. Quelles sont les raisons de cette institution ? Voyons ce que dit le même auteur, qui fut presque contemporain de Sixte IV : *Considerans Salvatorem nostrum non posse a nobis satis dignis laudibus venerari, ordinavit modum supradictum.* La même chose se lit dans Martène (*De antiq. Eccl. rit.* L. IV, C. XXII). *Nostris vero temporibus pia fidelium devotio ad resarciendas aliquo modo illatas a nefandissimis hæreticis S. Sacramento injurias, cum summa rituum pompa ad præparatum quam ornate fieri potest oratorium illud deducit.* C'est, par conséquent, pour la communion du Vendredi saint, et non dans un autre but, que l'on conserve la sainte Eucharistie, et la pompe qu'on y met est destinée à lui rendre la vénération qui lui est due. C'est, en effet, une chose bien convenable que le saint Sacrement soit vénéré publiquement et exposé à l'adoration des fidèles le jour même où l'Eglise célèbre la mémoire de son institution.

L'exposition du Jeudi saint ne représente pas le sépulcre du Sauveur.

« On entend donner assez fréquemment le nom de sépulcre à l'autel où le saint Sacrement est exposé solennellement le Jeudi saint. Mais, à dire le vrai, nous ne voyons pas trop sur quel fondement. Les missels soit anciens, soit modernes, ne l'ont jamais employé, et les auteurs liturgiques n'ont pas commis la méprise. En effet, la mémoire du sépulcre suppose qu'on a déjà fait celle de la passion et de la mort ; or, aucune mention n'en est faite dans les prières du Jeudi saint. Ouvrez le bréviaire, le missel, et examinez tout avec soin ; les antiennes, les versets, les leçons, les répons parlent de la passion, il est vrai ; mais pas un mot de la mort du Sauveur. La messe est chantée avec les ornements blancs, avec la pompe des jours de fête ; on y voit, il est vrai, quelque rit ayant rapport à la tristesse ; mais il n'y est fait mention que de l'institution de l'Eucharistie. Serait-il possible que l'Eglise célébrât la sépulture de N. S., avant de célébrer sa mort ?

« Mais admettons que la mort ait été célébrée. Il faudrait alors que les prêtres prissent des habits de deuil, et non des habits de fête, pour célébrer la sépulture. Les prières devraient se trouver en rapport avec elle ; il faudrait chanter, par exemple, le répons *Ecce quomodo moritur justus*, ou bien cet autre, *Sepulto Domino*, et autres choses analogues, au lieu d'entonner le *Pange lingua* ou le chant *Hoc Corpus quod pro vobis tradetur*, qu'on chantait anciennement. Et après qu'on aurait accompli ces cérémonies funèbres le Jeudi saint, il faudrait que la procession qui a lieu le lendemain lorsqu'on retire le saint Sacrement de l'autel exprimât en quelque manière la résurrection glorieuse du Sauveur : elle devrait porter des signes de joie et de fête.

« Mais où sont, le Vendredi saint, ces transports d'allégresse ? Je ne vois, au contraire, que les signes les plus expressifs de la douleur ; les ministres sacrés portent l'Eucharistie avec des habits de deuil : l'Église entonne l'hymne de Fortunat, elle chante : *Impleta sunt quæ concinit David fideli carmine, Dicendo nationibus : Regnavit a ligno Deus.* Les cérémonies, les chants, et surtout la communion avec laquelle la fonction sacrée finit dans le silence le plus profond, et après laquelle le saint Sacrement n'est plus dans l'église, tout indique le sublime *consummatum*

est, tout montre la mort du Christ. Comment pouvez-vous donc croire que l'Église veuille célébrer la sépulture du Sauveur par une fonction qui finit dans un jour et d'une manière où tout rappelle sa mort ?

« Parmi les auteurs qui ont écrit sur cette matière, je n'en connais que deux qui aient commis la méprise d'appeler l'exposition du jeudi saint du nom de *sépulcre*. Ils se sont laissé guider en cela par la piété plutôt que par la science ; je veux parler de Quarti et de Tetamo. Dans leur manie d'expliquer tout allégoriquement, de trouver des mystères dans toutes les choses, ils se sont imaginé que l'Église anticipe la mémoire du sépulcre comme elle anticipe celle de la résurrection ; puis le Vendredi saint, ne songeant plus à leur anticipation, après avoir mis le Sauveur dans le sépulcre, ils le représentent sur le Calvaire ; ils parlent de sa nudité, de son crucifiement, et enfin de sa mort. Est-ce assez de contradictions ?

« Ce qui montre assez clairement que ce qu'on nomme vulgairement *sépulcre* ne l'est pas véritablement ; que ceux qui lui donnent ce nom là soit dans les prédications, soit dans les livres, se méprennent étrangement ; que l'Église ne fait pas mémoire spécialement de la mort du Sauveur, si ce n'est en terminant la fonction du Vendredi saint, et ce n'est qu'à dater de ce moment qu'elle parle de sa sépulture.

Quels sont les rites par lesquels l'Eglise exprime sa sépulture ?

« Faut-il vous expliquer comment elle la représente ? Elle montre à la fois de la manière la plus simple et la plus expressive le repos mystérieux du Corps de N. S. dans le sépulcre et la descente de son âme aux enfers. Remarquez d'abord le rit dont j'ai parlé en commençant, de conserver le saint Sacrement hors de l'église ; puis, le Vendredi saint, à la fin de la fonction, après que l'Hostie a été consommée, observez toutes choses attentivement : l'autel spolié et nu, les lumières éteintes, le tabernacle ouvert et vide ne nous disent-ils pas que l'Epoux manque, qu'il n'est plus ? En enlevant le précieux trésor de l'Eucharistie (ce qu'elle ne fait dans aucun autre jour), en le plaçant dans un endroit secret et dans le seul but de le conserver pour les infirmes, l'Église ne nous montre-t-elle pas de la manière la plus simple que le Sauveur est mort, qu'il est enseveli, qu'il est descendu

aux enfers ? Peut-elle le représenter en forme plus expressive qu'en ôtant de notre vue la sainte Eucharistie qui contient toujours son corps, son sang, son âme, sa divinité? La fonction du Vendredi saint finit dans le silence ; le *Magnificat* des Vêpres annonce que tout est consommé, que le Sauveur a déjà rendu le dernier soupir. Après quoi l'Église ne parle plus ni de passion, ni de mort, mais seulement de la sépulture. Considérez les matines du Samedi saint ; les psaumes, les antiennes, les leçons, tout rappelle le sépulcre du Sauveur et sa descente aux enfers. Le *Jerusalem surge et exue te vestibus jucunditatis*; le *Plange quasi virgo plebs mea* ; et le verset *O vos omnes qui transitis per viam*, qui est le gémissement de l'Église sur la perte du Sauveur. Puis, les prophéties du roi prophète : *Caro mea requiescet in spe ; In pace factus est locus ejus ; Posuerunt me in lacu inferiori* etc. ; et le *Sepulto Domino* sont également relatives au sépulcre du Sauveur ainsi qu'à sa descente aux enfers.

« Il me semble avoir dit ce qu'il fallait pour vous détromper de votre erreur au sujet des prétendus sépulcres. Vous devez conclure que l'exposition de la sainte Hostie qu'on fait le Jeudi saint n'a pas de rapport avec la sépulture de N. S., dont l'Église ne commence à faire mention que le Vendredi saint ; elle la vénère environ pendant vingt heures, car elle anticipe la mémoire de la résurrection, qui se célébrait autrefois dans la nuit de Pâques.

« L'autorité ecclésiastique a donc bien fait en supprimant l'abus de conserver le saint Sacrement dans les églises publiques après la fonction du Vendredi saint. C'était peut-être le seul qui existât parmi nous pendant les trois derniers jours de la semaine sainte : on lui doit savoir gré d'y avoir remédié. Sans l'observation des saines règles, le culte extérieur ne sert de rien, et l'ignorance en fait de rites assimile ceux qui s'en rendent coupables à ces juifs qui trahirent le Sauveur.

« Quelque zélateur des traditions paternelles sera peut-être tenté de me dire : L'usage a toujours existé, parmi nous, de garder le saint Sacrement jusqu'au soir du Vendredi saint; ce que vous appelez un abus, nos ancêtres ne l'ont jamais supprimé ; il faudra donc dire que c'étaient tous des ignorants ? C'est aujourd'hui seulement que les docteurs et les sages ont surgi ! Patience, attendez qu'on vous réponde : je professe beaucoup d'estime pour les anciens, et je sais qu'ils comptèrent plusieurs hommes fort instruits, mais toujours hommes et sujets

par conséquent à se tromper : il ne faut pas juger bonnes toutes les vieilles institutions, les yeux fermés, uniquement parce qu'elles sont anciennes. Après cela je vous demanderai s'il y a un siècle que vous êtes au monde? Quelle preuve apportez-vous à l'appui de votre *toujours* si affirmatif? Si je pouvais prolonger ma lettre et vous entretenir de l'origine ou de la source de cet abus, je vous montrerais qu'il vint très-probablement du calendrier diocésain qui n'expliqua pas bien la chose, et cita quelques mots de Gavantus fort mal à propos. Pour ce qui concerne nos anciens, ils ont pu être doctes en certaines choses, mais assurément ils ne l'ont pas été en fait de rites ; s'il faut dire la vérité, la faute en revient à ceux qui étaient chargés de les diriger, car, il arrive plus d'une fois en ce monde que des personnes mettent la main à ce qu'ils ne connaissent pas ; l'origine de bien des maux est que la majeure partie des hommes n'est pas à son poste. Au reste, nous savons que des hommes instruits étaient parfaitement au fait de la question ; par exemple, l'abbé Volani, notre maître des cérémonies, homme tout-à-fait recommandable par sa piété, son instruction et son jugement. Il savait très-bien que c'était là un abus ; il le supportait à contre-cœur, et attendait avec impatience le moment opportun de le réprimer ; il l'aurait fait sans aucun doute si la mort ne l'eût prévenu.

« Mgr l'évêque ayant fait connaître son intention à ce sujet, l'on ne pouvait pas désirer d'occasion plus favorable. Aussi sa mesure a-t-elle, après tout, produit les plus heureux effets. Elle a causé d'abord quelque étonnement ; les uns ont demandé la raison du changement, et se sont montrés satisfaits des explications qui leur ont été fournies, les autres se sont obstinés dans leur ignorance, et le lendemain il n'a plus été question de rien. On y a vu l'étonnement que les hommes ont coutume de manifester en voyant une chose insolite ; c'est ainsi que les Hébreux conçurent de l'étonnement en voyant la manne pour la première fois : ils ne savaient pas ce que c'était. Il n'y a pas eu d'autre mal.

« N'y avait-il pas plus d'inconvénient à tolérer l'abus, quoique la population n'en eût aucune connaissance ? Que répondre à ceux qui auraient demandé la raison de ce qu'on faisait ? C'était là, selon moi, un désordre bien plus grand. L'abus dont nous parlons existait dans

quelques églises du diocèse de Vérone il y a une dizaine d'années. Mgr l'évêque réussit à le détruire. On en fit autant quelques années auparavant dans le diocèse de Brescia, et dans plusieurs autres églises qu'il est inutile de nommer. »

Troisième question. *Dans ce reposoir, à côté de l'autel, peut-on représenter le sépulcre, les personnages de la passion, y mettre une croix, des statues, des tableaux et des reliques ?*

Comme nous l'avons observé t. XIX, p. 172, les croix et les images doivent être couvertes pendant le temps de la passion ; il n'y a donc pas lieu de mettre une croix non voilée, ni des statues, ni des tableaux à la chapelle du reposoir. La conséquence est claire pour les reliques. D'ailleurs, comme nous l'avons expliqué 1re série, t. I, p. 552, il est dans l'esprit de l'Église de supprimer tout culte des saints pendant l'exposition du saint Sacrement, et la sainte Hostie renfermée dans le tabernacle du reposoir reçoit tous les honneurs que l'on rend au très-saint Sacrement exposé.

La question se réduit donc à savoir si l'on peut représenter le sépulcre du Sauveur à la chapelle du reposoir. Nous croirions être trop sévère en donnant d'une manière absolue une réponse négative : il peut toujours y avoir dans l'église un autel du saint Sépulcre. Mais on doit faire disparaître tout ce qui serait de nature à faire croire aux fidèles que l'Église représente par ce rit la sépulture du Sauveur. Il en est de cela comme des inscriptions qui se trouvent dans cette chapelle. Nous ne voudrions pas condamner ceux qui y mettent celle-ci : *Christus factus est obediens usque ad mortem* ; mais nous aimerions mieux y voir cette autre : *Hoc est Corpus meum quod pro vobis tradetur*. Un autre exemple. Il est d'usage, en beaucoup d'églises, de réunir les fidèles à la chapelle du reposoir dans la soirée du Jeudi saint. Nous ne voudrions pas non plus trop improuver la coutume de chanter alors le *Stabat Mater*. Cependant, si cette séquence est propre au temps de la passion, elle n'est pas alors de circonstance, et nous aimerions mieux entendre chanter le répons *Cœnantibus illis* ou *Accepit Jesus*, ou encore quelques prières de pénitence, comme le psaume *Miserere*.

Nota. — Nous disons qu'on ne doit pas mettre de croix sur l'autel de la chapelle du Reposoir, et nous en donnons pour raison que les croix doivent être voilées. Mais cette règle est-elle applicable aux croix qui ne portent pas l'image du Crucifix ? La rubrique du Missel ne fait pas de distinction : « Ante Vesperas cooperiuntur cruces et imagines; » non plus que celle du cérémonial des évêques (L. II, C. XX, « n. 3) : Ad primas autem vesperas dominicæ, quæ de passione dici- « tur, cooperiantur, antequam officium inchoetur, omnes cruces et « imagines Salvatoris nostri Jesu Christi per ecclesiam, et super « altare nullæ ponantur imagines sanctorum. » Cette rubrique du cérémonial des évèques est complétée par le décret suivant : *Question.* « An cruces et imagines sanctorum quæ in iconibus alta- « rium reperiuntur, debeant in primis vesperis dominicæ passionis « tegi, an vero cruces, et imagines Salvatoris tantum ? » *Réponse :* « Debent tegi omnes imagines a primis vesperis. » (Décret du 4 août 1663, n° 2241, q. 2.) Pour ce qui concerne les croix en particulier, Tetamo soutient contre Cavalieri que les croix qui n'ont pas de crucifix doivent être voilées. (Tract. II, L. IV, part II, C. V, Art. V. Sect. III.) « An autem tegendæ sint cruces nudæ et simplices, hoc est quæ nec « crucifixum, nec typum aliquem sustineant Salvatoris ? Negat Cava- « lerius, quia licet crux, et ipsa sit imago Christi crucifixi, verius « tamen mere est instrumentum Dominicæ passionis, ad quam reco- « lendam passionis tempus est potissimum consecratum ; et ad eamdem « crucem Ecclesia præ cæteris temporibus specialiter dirigit preces « suas. At hæc ratio videtur probare non opus esse tegere cruces, sed « solum imagines Crucifixi. Consuetudo autem, quæ est optima legum « interpres, dum non solam imaginem Crucifixi tegit in cruce, sed et « crucem ipsam velat, et velatam quidem eam esse supponit rubrica « missalis, ubi de adoratione crucis fer. VI in parasseve præscribens « primo discooperici parum a summitate ; et, ut ibi ex eodem Cavalerio « docebimus : primo discooperienda est a summitate parum ita ut « Crucifixi caput non appareat ; et ipse Cavalerius concedit velandas « esse cruces tenentes effigiem Crucifixi. Consuetudo, inquam, præ- « dicta videtur legem velandi cruces interpretare de velanda cruce « etiam ratione sui, et non solum ratione Crucifixi. Et quidem, si « cruces habentes effigiem Crucifixi velandæ sunt non ratione sui, sed

« ratione Crucifixi, non videmus cur in iisdem crucibus non sufficiat « imaginem tantummodo tegere Crucifixi. Deinde, quantumvis tempus « hoc passionis huic recolendæ sit speciatim ab Ecclesia dedicatum, « et ad crucem preces præ temporibus cæteris dirigantur, nihilo « tamen minus ex ejusdem Ecclesiæ instituto, commemoratio crucis « hoc eodem tempore cessat una cum aliis commemorationibus com- « munibus sanctorum seu suffragiis, atque adeo, ut ita dicam, ipsa crucis « commemoratio tegitur. Rursus... ratio ex qua tempore passionis « omittuntur commemorationes prædictæ ex Durando et Gavanto est « ut hoc tempore uni Christo Crucifixo vacemus ; et eo non obstante « hoc eodem tempore Crucifixi imago velatur. Igitur propius ad sen- « sum legis de velandis crucibus accedemus, si dixerimus ipsas velan- « das cruces etiam nudas et simplices, hoc est, licet non ferant « imaginem Crucifixi. » S'il y a un doute sur la liberté de laisser découvertes les simples croix, ce n'est pas le lieu d'introduire à la chapelle du reposoir une croix qui n'est indiquée ni dans les rubriques ni par les auteurs.

Quatrième question. *Est-il nécessaire qu'on puisse distinguer le lieu où se trouve le très-saint Sacrement ?*

L'affirmative nous paraît évidente, car d'après les auteurs, le saint Sacrement doit être placé dans un petit tabernacle, dont la rubrique parle sous le nom de *Capsula*, et ce tabernacle doit se trouver dans un lieu élevé. « Sacramentum, dit Bisso (*Lit.* L. n. 131), suivi par les « autres auteurs, debet poni in capsula, clave obserata, collocanda in « loco eminenti, ad quem per gradus ascendatur ; quæ capsula sit « pulchre elaborata, tam intus quam extra : convenit etiam ut supra « eamdem sit baldachinum album, nisi talis esset apparatus variis « undique picturis ornatus, ut baldachinum videretur superfluum ».

Cinquième question. *Peut-on mettre devant ce reposoir les ornements sacerdotaux, depuis le calice renversé jusqu'à l'aube, le cordon, le manipule, l'étole, la chasuble* etc. ?

Dans un certain nombre d'églises, comme il vient d'être dit, on a cru devoir représenter, par le rit qui nous occupe, la sépulture du

Sauveur, et partant, l'on a cherché à mettre sous les yeux des fidèles, un spectacle saisissant, exprimant la douleur de l'Église. Mais malheureusement, comme l'observe l'auteur de l'article cité à propos de la deuxième question, au lieu de chercher dans les rites institués par l'Église les moyens de produire dans les âmes les sentiments qui doivent les animer en ces jours, on a fait fausse route, et on a voulu les puiser dans sa propre imagination. Nous savons quelles eaux jaillissent d'une pareille source. Nous avons vu des reposoirs où l'on trouvait tous les vases sacrés en désordre. Au dessus du tabernacle où se trouvait le saint Sacrement, figurait l'ostensoir ouvert et disposé par côté, appuyé sur un support en bois pour le tenir placé obliquement ; sur l'autel, des calices couchés, comme s'ils étaient tombés, avec la patène devant la coupe du calice, dans la position où elle se serait trouvée si elle eut été sur la coupe du calice quand il s'est trouvé renversé, des burettes et autres objets qui servent au saint sacrifice, la croix processionnelle aussi renversée près de l'autel. Quant aux ornements, c'est la première fois que nous entendons parler de l'usage de les y mettre. Jamais les rubriques ne les ont supposés servant à cet usage.

Il est clair que toutes ces pratiques ne sont autre chose que l'introduction de rites nouveaux, et de plus, on voit aussi que jamais l'Église n'a institué des choses de ce genre. Bientôt il faudrait, le jour de Pâques, jeter la crecelle au milieu du chœur, suspendre à la porte de l'église les ornements violets. Ces sortes d'abus se réfutent d'eux-mêmes.

On met donc le saint Sacrement dans un tabernacle placé sur un autel décoré comme aux jours où on l'expose dans l'ostensoir. L'exposition ne se fait pas ce jour-là, ou plutôt, se fait suivant le rit ancien, et l'on y supplée en rendant à cette Hostie les honneurs que l'on a coutume de rendre au très-saint Sacrement exposé. Et c'est probablement en ce sens que le reposoir a reçu le nom impropre de sépulcre.

P. R.

SOLUTION DE PLUSIEURS QUESTIONS LITURGIQUES.

Nous venons de recevoir la lettre suivante :

« Monsieur l'abbé,

« Abonné depuis longtemps à la *Revue des sciences ecclésiastiques*, dont j'ai toujours partagé les idées; et professeur, depuis quelques mois, dans un grand séminaire où j'enseigne l'Ecriture sainte et l'histoire ecclésiastique, je suis heureux de pouvoir vous rendre le témoignage que c'est par la lecture assidue de votre excellent recueil que j'ai conservé, dès mes premières années de théologie, le goût des sciences sacrées ; et je jouis vraiment en retrouvant dans ma précieuse collection un grand nombre des questions que j'ai à traiter avec mes élèves. Puisse votre œuvre s'accroître toujours davantage !

« Permettez-moi, au nom de notre professeur de rubriques, de vous adresser quelques questions auxquelles vous voudrez bien donner une réponse dès que la chose sera possible.

« 1° L'évêque peut-il consacrer un calice indépendamment de sa patène et *vice-versa ?*

« 2° Les élèves récitant le bréviaire à l'église, dans leurs stalles et sans le surplis, nous voudrions savoir quelles sont les règles de cette récitation du bréviaire en chœur, d'après les rubriques romaines.

« 3° Peut-on à juste titre considérer comme plus solennelles les messes de Dumont, et les substituer régulièrement à celles qui sont indiquées dans les meilleurs livres liturgiques pour les doubles ?

« 4° Les méthodes de plain-chant, pour assurer une exécution des mélodies sacrées tout à la fois grave et digne du lieu saint, conseillent,

les unes de ramener toutes les dominantes des huit modes au *la* du diapason ; les autres d'établir une différence entre les tons authentiques et les tons plagaux ; quelle est la méthode la plus traditionnelle !

« 5° Quel moyen pourrait-on employer pour arriver à une exécution régulière dans un chœur dépourvu d'instruments et où l'on entonne les psaumes sur le ton d'antiennes données au hasard ?

« 6° Le jour de Noël, un prêtre, après avoir dit deux messes, s'aperçoit que la fraction d'Hostie mêlée au précieux Sang est restée attachée à la paroi du calice. A la seconde ablution de la seconde messe, la fraction détachée est versée dans un vase avec l'eau et le vin. Après la messe le prêtre consomme la fraction qu'il retire avec le bout de l'index. *Quid juris* ? Le prêtre pouvait-il dire une troisième messe ? —

« Après la bénédiction, quelle est la meilleure manière de déposer l'écharpe ? Doit-on descendre au bas de l'autel, ou le sacristain doit-il monter à l'autel pour la prendre ?

Nous sommes toujours heureux d'apprendre que nos faibles travaux ont pu être de quelque utilité à nos confrères, et nous ferons toujours nos efforts pour nous rendre dignes de leur confiance. Nous nous empressons de répondre de notre mieux aux questions qui nous sont adressées.

I. Nous ne voyons aucune raison qui puisse s'opposer à ce qu'un évêque consacre un calice sans consacrer en même temps une patène, ou une patène sans consacrer en même temps un calice. Si la consécration de ces deux vases sacrés se trouve réunie dans le pontifical, la cause en est que presque toujours, de fait, on les consacre ensemble.

II. Aucune règle liturgique spéciale ne détermine l'ordre à suivre pour la récitation de l'office en communauté. Cette récitation tient comme le milieu entre l'office du chœur et l'office récité d'une manière privée. On peut donc se conformer aux usages établis. Maintenant, parmi ces divers usages, quels sont les meilleurs ? Ce seront, ce semble, ceux qui se rapprochent le plus de la manière de faire l'office au chœur. Il y a de chaque côté un ou deux régulateurs qui récitent ce qui, à l'office chanté devrait être exécuté par un ou deux chantres.

En plusieurs lieux, il est d'usage, à l'office double, de réciter les antiennes alternativement à la suite des psaumes, c'est-à-dire que si, par exemple, le second chœur a dit *Sicut erat*, le premier chœur répète l'antienne, le second chœur dit l'antienne suivante, le premier chœur commence le psaume suivant, et ainsi de suite. A l'office semi-double ou simple, un des membres du clergé faisant partie du chœur opposé à celui qui a répété l'antienne, annonce l'antienne suivante. Nous ne voyons rien qui s'oppose à cette pratique. « In privata officii recitatione » cum uno aut pluribus sociis, dit M. de Herdt (4e éd. t. II, N. 389), « unusquisque secreto recitare debet *Pater, Ave* et *Credo* sive ante, « sive infra, sive post Horas, excepta oratione Dominica infra preces « vesperarum et laudum, quæ ab uno dicitur alta voce, alio atten- « dente. *Confiteor* et *Misereatur* in prima et completorio alternatim « recitari possunt, sed non debent, eaque semel recitare sufficit, « omissis et mutatis verbis, ut supra dictum est in casu quo quis « solus officium recitat. Alternatim recitari debent hymni, psalmi, « cantica, invitatorium, responsoria, preces, Antiphona B. M. V., et « reliqua quæ in choro alternatim recitanda sunt. Antiphonæ dici « possunt simul ab omnibus, vel alternatim cum psalmis. Lectiones « dicuntur a singulis suo ordine. Convenit ut unus gerat vicem heb- « domadarii seu officium facientis, qui dicit capitula, benedictiones, « orationes, et alia quæ officium faciens dicere solet. In fine Antiphona « B. M. V. de præcepto addenda non est nisi in fine laudum et « completorii. »

Nota 1°. L'auteur appuie sur le décret suivant son enseignement relatif au *Confiteor* et au *Misereatur*. *Question*. « Quando duo vel plures « officium divinum privatim recitant, debent-ne ad *Confiteor* omittere « verba illa *vobis fratres* et *vos fratres*, *Misereatur tui* et *Misereatur vestri*, « sicut quando unus tantum illud recitat ? » *Réponse*. « Possunt et non « debent. » (Décret du 12 novembre 1831, N° 4669, Q. 42.)

Nota 2°. Le mot *alternatim* ne parait pas s'appliquer seulement aux circonstances dans lesquelles les deux chœurs alternent entre eux : mais aussi à celles où tout le chœur alterne avec l'officiant ou un autre désigné pour dire certaines prières qui, à l'office chanté, seraient exécutées par des chantres. Telles sont les prières, les petits versets, les répons brefs. Les versets des répons, à l'office chanté, sont ordinaire-

ment exécutés par deux chantres ; ici on peut en charger un ou deux clercs, ou encore celui qui vient de lire la leçon qui précède.

Nota 3°. D'après la rubrique du cérémonial des évêques, il semble que l'antienne à la sainte Vierge doit se chanter d'un bout à l'autre par le chœur tout entier. Nous ne voudrions pas cependant improuver la pratique usitée dans certaines églises où les deux chœurs alternent.

III. Ainsi que nous l'avons dit 1re série, t. I, p. 239 et suivantes, t. IX, p. 251 et suivantes, rien ne s'oppose à la pratique de chanter les messes de Dumont et autres qui ont été ajoutées à celles que nous avons appelées liturgiques. Maintenant quelles sont les plus solennelles? Cette question est difficile, soit que l'on considère l'effet produit, soit que l'on prenne pour base la richesse de la composition. Dans certaines églises, on considère la messe du sixième ton de Dumont comme plus solennelle que celle du deuxième ton, dans d'autres celle-ci est regardée comme plus solennelle. Certains livres de chœur donnent à la messe des Anges la préférence sur la messe des doubles, dans d'autres on fait le contraire. Ces messes ne sont appliquées par les règles liturgiques à aucun rit ni à aucune fête en particulier : nous en avons conclu qu'elles devaient porter l'indication de messes *ad libitum*. Nous avons constaté t. IX, p. 256, que, généralement, dans nos églises, la messe du premier ton de Dumont était exécutée aux grandes solennités, puis les deux autres à des fêtes moins solennelles. Nous avons observé que le *Sanctus* et l'*Agnus Dei* de ces messes était noté sur un chant syllabique, ou à peu près, comme on le fait dans les féries, ce qui diminue de la solennité de ces morceaux pris en particulier. Nous avons mis en regard du *Kyrie*, du *Sanctus* et de l'*Agnus Dei* de la messe du deuxième ton de Dumont, les mêmes morceaux tirés de la messe *Rector cosmi pie*. Nous avons fait ces observations pour éveiller l'attention des personnes versées dans cette partie, sans improuver les usages établis au sujet des messes de Dumont.

IV. Rien n'oblige à ramener au même diapason la dominante de chacun des différents modes. En dehors de la psalmodie, il serait impossible de le faire d'une manière absolue. Pour la psalmodie, c'est l'usage de certaines églises, et il n'est pas bon de varier beaucoup la

dominante quand on a trouvé celle qui convient le mieux à l'ensemble des voix.

V. Dans un chœur dépourvu d'instruments, le moyen d'arriver à une exécution régulière est celui d'avoir un ou plusieurs bons régulateurs capables de continuer les antiennes et d'entonner les psaumes sur un ton convenable, après une mauvaise intonation. Une bonne préintonation déjà rend plus rares ces intonations défectueuses.

VI. Le prêtre dont il est question dans le sixième doute ne pouvait pas dire une troisième messe, puisqu'il avait rompu le jeûne eucharistique Il n'avait autre chose à faire qu'à laisser la parcelle dans le calice pour la prendre à la troisième messe avec le précieux Sang et l'autre parcelle qui devait y être mise à cette dernière messe.

VII. Il y a deux manières de quitter l'écharpe. D'après Baldeschi, le prêtre, après avoir fait la génuflexion, vient se mettre à genoux sur le bord du marchepied pour la quitter. D'après une pratique usitée à Rome et ailleurs, le prêtre, au lieu de faire la génuflexion d'un seul genoux, se met à genoux sur le marchepied près de l'autel, et quitte alors l'écharpe. Quand le prêtre est assisté d'un diacre et d'un sous-diacre, si l'autel n'a pas un grand nombre de degrés, il peut descendre avant de quitter l'écharpe, puisqu'alors il n'a plus à remonter à l'autel.

P. R.

PERCEPTION DU DROIT DE PRÉSENCE

AUX ENTERREMENTS.

On demande une réponse au cas suivant :

» Dans un certain nombre de paroisses, les curés et vicaires perçoivent leur droit de présence aux funérailles, non seulement quand ils sont retenus ailleurs pour une fonction urgente du saint-ministère, mais encore quand ils sont absents pour toute autre cause, même pour un voyage d'agrément. Le même privilège est étendu aux prêtres habitués ; bien plus à des ecclésiastiques remplissant dans la ville d'autres fonctions, telles que celles d'aumônier d'hôpitaux ou de prisons ; lesquels ne viennent à la paroisse que pour les cérémonies funèbres auxquelles ils sont invités.

Les chantres eux-mêmes, les bedeaux et autres employés sont réputés avoir le même droit, et on leur réserve leur portion quand ils s'absentent.

Que faut-il penser d'un pareil usage ? Le motif allégué pour le justifier, c'est que l'on ne croit pas pouvoir diminuer la somme fixée par le tarif ; et, puisqu'on la reçoit des familles, il est tout naturel qu'on y fasse participer tous ceux à qui une portion respective est destinée.»

Réponse : Nous touchons cette question dans notre *Manuale totius juris canonici* (1), et nous y disons que « Nihil debeat percipi pro personis « quæ non intersunt per se aut per alium, nisi forte absentes essent ob « gravem necessitatem ministerii : in eo enim casu merito fideles « præsumuntur consentire hujusmodi absentiæ, si talis vigeat alicubi « consuetudo ».

(1) N° 5855.

Mgr Affre (1) est du même avis et s'exprime en ces termes : « Sous « aucun prétexte on ne doit rien ajouter à ce qui est prescrit par le « tarif, soit en portant plus haut les honoraires, soit en faisant figurer « dans les comptes remis aux personnes intéressées, des ecclésiastiques, « des serviteurs d'église, des chantres, ou absents ou en plus grand « nombre qu'il n'est permis par le tarif. » Le prélat excepte le cas où *l'absence serait justifiée par l'obligation de vaquer à quelque fonction du ministère ou par quelque infirmité.* » Sur quoi M. Lequeux dans son *Manuale compendium* (2) observe que *non sane difficultate caret hujusmodi exceptio. Raro credimus eam posse admitti, saltem absque approbatione Episcopi.*

Nous croyons toutefois, nonobstant l'observation de Lequeux, que l'exception peut être admise, là du moins où la coutume suffisamment approuvée par l'évêque autorise la perception mentionnée ; et nous avons pour garant de la légitimité de notre manière de voir, une décision de la Sacrée-Congrégation du Concile, rendue le 12 mars 1757, qui nous paraît ici applicable, au moins, quand aux curés et vicaires de paroisse empêchés d'être présents par des fonctions pressantes du Saint-ministère : « Tam rectorem parochialis ecclesiæ S. Mariæ in « cœlum assumptæ villæ de limiana, quam quatuor ejusdem ecclesiæ « beneficiatos, *residentes* vocatos, qui *jure impediti, missis cum cantu,* « *anniversariis, aliisque functionibus non interveniunt,* solita lucrari « emolumenta posse S. C. resolvit. *Urgell.*, 12 martii 1757, dub. 2 (3).

Mais la décision pourrait-elle être appliquée aux prêtres non attachés au service de la paroisse, que l'on est dans l'usage de convoquer aux pompes funèbres, et qui sont empêchés de se rendre à l'appel par des fonctions ou des affaires étrangères au service paroissial ? Est-elle même applicable aux curés et vicaires absents pour voyage ou autres

(1) *Administr. tempor. des paroisses*, 4e *édit.*, *p.* 203.

(2) N° 1224.

(3) Zamboni, V° *Parochus*, § VI, n° 3. Une décision de la même S. Congrégation, rapportée par le même Zamboni (*ib.* n° 7), semble contraire ; mais on peut supposer que, dans le cas, la fondatrice avait imposé la présence comme condition essentielle. Voici cette décision : « Parochus ec- « clesiæ S. Pauli Urbis Vallettæ, *cum divinis officiis quæ a beneficiatis a* « *Catharina Valenti fundatis celebrantur, interesse debeat,* si ratione curæ « animarum impeditus, absens fuerit, distributiones non lucratur. *Milevi-* « *tana,* 29 Januar. 1718, dub. 7 »

motifs qui n'ont rien de pressant ou qui ne concernent pas le ministère paroissial ?

Nous ne le pensons pas. —En effet, si, d'après la décision de la Congrégation des Rites, que nous avons reproduite dans le numéro de novembre dernier, page 388, ni le curé ni les autres prêtres qui assistent aux funérailles, n'ont le droit de s'approprier les honoraires établis pour leur assistance, si ce n'est à la condition de chanter ou de se rendre utiles, en remplissant certaines fonctions du cérémonial prescrit pour le cas, au point qu'il ne leur suffirait pas de réciter leur bréviaire en particulier, même à l'intention du défunt ; à plus forte raison sont-ils dépourvus de tout titre à la rétribution précitée, s'ils ne sont pas même présents à la cérémonie, quand même leur absence serait fondée sur de justes motifs, n'ayant toutefois rien de pressant ou étant étrangers au ministère paroissial. La récitation privée du bréviaire n'étant pas suffisante pour suppléer le défaut de coopération à la pompe funèbre lorsqu'on est présent, pourrait-elle bien l'être en cas d'absence ? Et si cette cause ne suffit pas, pourquoi une autre qui serait étrangère au service de la paroisse devrait-elle ou pourrait-elle suffire ?

Notre réponse est conforme aux décisions suivantes de la S. Congrégation du Concile qu'on peut lire dans Zamboni (1).

« 15. Vicarius generalis, promotor fiscalis, œconomus mensæ archi-
« presbyteralis et capitulares ecclesiæ collegiatæ Oppidi Terlicii gaudere
« emolumentis funerum, illis horis quibus confessiones extra præfatam
« Ecclesiam audiebant, intendentes, hinc in choro, interesse nequibant ;
« sed frustanea eorum petitio evasit. *Juvenacen.*, *seu Nullius Terlicii*, *distribut.*, 13 aug. 1707, *dub.* 2 »

Le ministère rempli dans le sacré tribunal n'est donc pas même un motif suffisant pour autoriser les absents à percevoir les rétributions, lorsque du moins il n'y a pas urgence.

« 69. Archipresbyter parochiæ S. Nicolai terræ Ferentiæ associare cum
« nequisset cadavera decedentium sub parochia S. Mariæ de Longo-
« bardis, invitis rectore ejusque parochiæ incolis, idcirco nullum emo-
« lumentum pro dictis comitatibus lucratur. *Venusina*, 27 martii 1751,
« *dub.* 1 ».

(1) V° *Emolumenta* § 2.

Mais, dit-on, *on ne croit pas pouvoir diminuer la somme fixée dans le tarif;* et puisque la rétribution pour la présence est payée par la famille, il y a nécessité de la distribuer à qui elle est attribuée.

Nous ne comprenons pas pourquoi il y aurait, dans le cas proposé, nécessité de faire payer aux familles le droit de présence pour ceux qui sont absents. Cette exaction n'est fondée sur aucun titre légitime. Il n'y aurait que le consentement des héritiers qui pourrait légitimer une pareille perception. Or, nous ne voyons pas qu'on puisse supposer plus justement ce consentement dans le cas précité, qu'on a droit de le présumer dans celui où, étant présent à la cérémonie, on s'abstient de chanter ou de psalmodier.

Et qu'on n'insiste pas en disant qu'on présume bien ce consentement pour les cas où le curé et les vicaires sont empêchés d'assister par les fonctions pressantes du ministère paroissial; car il y a, pour ces cas, des raisons particulières de croire avec raison que les familles chrétiennes ne veulent pas exposer les âmes à être délaissées dans les moments où les secours religieux doivent leur être administrés sans délai sous peine de damnation éternelle.

Notre avis est donc qu'en dehors du cas où un curé ou vicaire sont empêchés d'assister aux services funèbres par des fonctions paroissiales d'une nécessité impérieuse, il n'y a pas lieu à la perception légitime du droit de présence.

La décision n'est pas applicable aux prêtres non attachés à la paroisse et empêchés de se rendre à l'appel par des fonctions pressantes du ministère qu'ils ont à remplir dans leur poste, car il n'y a pas obligation de les convoquer aux services funèbres, et ce n'est qu'autant qu'ils y assistent, qu'ils peuvent prétendre à un honoraire. Il n'en est pas de même du curé ni des vicaires.

CRAISSON,
Anc. vic. gén.

ACTES DU SAINT SIÉGE.

I. — *Addition au Martyrologe* (*S. C. des Rites*).—*Au* 14 *mars, après les mots : Gladio consumpti sunt,* ajouter : *Item Romæ Sancti Leonis, Episcopi et Martyris.*

Proposito dubio in ordinario cœtu Sacrorum Rituum Congregationis sub signata die ad Vaticanum habito per Emum et Rmum D. Cardinalem Aloïsium Bilio hujus causæ relatorem constitutum : « An et quomodo nomen Sancti Leonis, Episcopi et Martyris, cujus corpus olim in Agro Verano apud Sanctum Laurentium colebatur, Martyrologio Romano inserendum seu restituendum sit : » Emi et Rmi Patres Sacræ eidem Congregationi præpositi, audito voto *ex officio* R. D. Augustini Caprara, Coadjutoris Subpromotoris Sanctæ Fidei et Assessoris ejusdem Sacræ Congregationis scriptis pandito præloque cuso, omnibus mature perpensis, rescribendum censuerunt : *Affirmative, et nomen Sancti Leonis, Episcopi et Martyris, restituendum esse in Martyrologio Romano ad diem Pridie Idus Martii cum supradicto Elogio.* Die 2 Septembris 1871.

Factaque postmodum de prædictis per infrascriptum Secretarium Sanctissimo Domino nostro Pio Papæ IX fideli relatione, Sanctitas Sua benigne annuit, ac elogium supradictum in novis Romani Martyrologii editionibus inseri mandavit. Die 7 iisdem mense et anno.

C. Ep. Ostien. et Velitern. Card. Patrizi
S. R. C. Præf.
Loco ✝ Signi.

D. Bartolini S. R. C. Secretarius.

II. — *De la formule* Corde contrito, *employée communément dans les concessions d'indulgences partielles.* (*S. C. des Ind.*)

Juxta Apostolicæ Sedis praxim in plenariæ indulgentiæ concessionibus apponitur clausula : *Christifidelibus, qui vere pœnitentes, confessi, sacraque Communione refecti, etc.* Hæc clausula, juxta declarationem alias datam, exprimit conditionem, ita ut confessio inter opera injuncta recensenda sit, et nemo indulgentiam plenariam, etsi in statu gratiæ reperiatur, lucrari possit, nisi sacramentalem confessionem faciat et cetera injuncta opera adimpleat.

Jam vero in Indultis quibus partiales Indulgentiæ conceduntur, nulla mentio fit de sacramentali confessione, sed adhibetur clausula « *corde saltem contrito* ». Hinc apud nonnullos quæstio orta est, an præscripta contritio requiratur dumtaxat uti mera dispositio, nempe ut quatenus aliquis in statu peccati mortalis reperiatur, ac propterea incapax lucrandæ cujusvis indulgentiæ, per perfectam contritionem cum proposito confessionis ad statum gratiæ restituatur, et capax fiat Indulgentias assequendi ; vel potius clausula illa « *corde saltem contrito* » inducat veram conditionem ; scilicet tamquam pars operis injuncti contritio ipsa habenda sit, ita ut ad indulgentiam lucrandam etiam ab iis actus contritionis emittendus sit, qui in statu gratiæ et charitatis reperiantur.

Ut hac in re Christifideles tutam regulam habeant, Sacra Congregatio suprascriptum dubium solvere non dedignetur.

—S. Congregatio Indulgentiis sacrisque Reliquiis præposita, re sedulo diligenterque perpensa, proposito dubio respondendum censuit prout respondet : *Affirmative ad primam partem ; negative ad secundam*

Et facta relatione SSmo Domino Nostro Pio PP. IX in audientia habita a me infrascripto Cardinali Præfecto die 17 Decembris 1870, Sanctitas Sua resolutionem Sacræ Congregationis approbavit et confirmavit.

Datum Romæ ex Secretaria ejusdem Sacræ Congregationis, die 17 Decembris 1870.

A. Card. Bizzazzi Præfectus.

A. Colombo S. I. C. Secretarius.

UNE NOUVELLE ÉDITION DE S. BONAVENTURE.

Rien n'est sans doute plus utile à la restauration des sciences sacrées parmi nous que de rééditer les grands ouvrages de théologie scolastique. Mais il y faut de l'intelligence, de l'érudition, du savoir-faire littéraire, une connaissance sérieuse de la métaphysique du moyen-âge et beaucoup de soins. N'est-il pas déplorable que la dernière édition parisienne des œuvres de S. Bonaventure, d'ailleurs bien imparfaite, ne reproduise pas même les *trois volumes in-folio* publiés par B. Bonelli et renfermant des œuvres très-authentiques du Séraphique Docteur ? Et plût au ciel qu'il n'y eût que cette tache dans les annales de notre librairie catholique contemporaine, et que le catalogue des énormités dont nous sommes forcés de rougir devant l'étranger et devant l'avenir fût définitivement clos !

Hors de France, on pratique autrement les graves devoirs d'éditeur et d'imprimeur. Voici, par exemple, que pour préparer une nouvelle collection des écrits de S. Bonaventure, le R^me^ P. Ministre Général de l'ordre de S. François vient de nommer une commission spéciale de théologiens franciscains, sous la présidence du R. P. Fidèle de Fanna, lecteur en théologie à Venise.

De concert avec M. le Ch^r^ Marietti, si connu par ses beaux travaux typographiques et par l'excellente impulsion qu'il a donnée aux presses de la Propagande, le R. P. Fidèle fait appel à tous les bibliothécaires et archivistes d'Europe pour l'aider à rechercher les œuvres manuscrites de S. Bonaventure, surtout ses commentaires de la Bible et ses opuscules philosophiques. Il espère aussi, avec leur concours, parvenir à compléter certains fragments, et à décider la question d'authenticité de quelques écrits encore

douteux. Il a lui-même visité plusieurs bibliothèques fameuses, et non sans fruit. Un manuscrit du XIIIe siècle lui a fourni cinq traités inédits de grammaire et de philosophie, assez considérables pour remplir un volume in-4° d'au moins 600 pages. On aimera d'avoir la liste de ces inestimables opuscules.

I. Neuf traités de logique : 1. *de signis universalibus ;* 2. *de negatione ;* 3. *de dictionibus exclusivis;* 4. *de dictionibus exceptivis ;* 5. *de verbis* INCIPIT *et* DESINIT ; 6. *de termino universali ;* 7. *de adverbio* NECESSARIO ; 8. *de dictionibus modalibus* POSSIBILE *et* IMPOSSIBILE ; 9. *de dictionibus consecutivis* (incomplet). II. *Summa grammaticæ.* III. *Quæstiones super IV libros topicorum.* IV. *Quæstiones super librum de generatione et corruptione.* V. *Quæstiones super quatuor libros meteororum.*

VI. Un autre *codex* inédit et de la même époque a donné des *Sermones de tempore,* aussi utiles pour l'histoire de S. Bonaventure que pour la publication intégrale de ses ouvrages. — VII-XIV. Enfin, divers manuscrits, jusque là inexplorés, renferment : 1. *Tractatus de frequenti celebratione pro clericis et communione pro laïcis ;* 2 *Laudatorium;* 3. *Tractatus de passione Domini ;* 4. *Tractatus de quibusdam sentimentis et tentationibus spiritualibus* ; 5. *Tractatus de quatuor novissimis* (encore incertain) ; 6. *Ordinationes divini officii ;* 7. *Epistola ad moniales S. Claræ de Assisio ;* 8. *Nonnulli sermones de diversis.*

Nous ne doutons pas que cette heureuse moisson ne s'augmente encore, lorsque de nombreux savants aideront de leurs lumières et de leurs recherches le R. P. de Fanna et Mr Marietti. Pourquoi la grande famille dominicaine ne nous donnerait-elle pas, à son tour, une édition nouvelle et vraiment monumentale des œuvres incomparables de son Angélique Docteur ?

Jules DIDIOT.

CHRONIQUE.

1. Sous ce titre : *Où en sommes-nous* (1), Mgr Gaume, Protonotaire apostolique, a publié un ouvrage d'actualité, au sujet duquel le Souverain-Pontife a daigné lui adresser le bref qui suit :

« Cher fils, Salut et Bénédiction Apostolique.

« Il nous a été très-agréable de recevoir le récent ouvrage que vous Nous avez offert. Dans cet ouvrage intitulé : *Où en sommes-nous ?* vous vous êtes proposé de rechercher les causes et les remèdes des maux présents, et d'indiquer aux fidèles une règle sûre et en rapport avec les dangers actuels pour orienter leur vie tout entière; et de les exciter à combattre vaillamment pour la Religion et pour la Justice. Nous vous félicitons d'avoir par ce travail, on ne peut plus opportun, atteint savamment et solidement le but que vous vous étiez proposé ; et surtout d'avoir entièrement arraché le masque à la peste du Gallicanisme, du Césarisme, du Libéralisme, et d'avoir démontré la suprême nécessité d'élever la jeunesse dans l'intégrité de la foi et des mœurs et dans une sincère piété. C'est pourquoi Nous souhaitons à cet ouvrage un fruit qui réponde à votre zèle et à votre charité ; et à vous la récompense promise aux serviteurs fidèles, qui font fructifier pour le Seigneur les talents qu'ils ont reçus. Dès aujourd'hui, comme présage de la faveur divine, et comme gage de Notre paternelle bienveillance, Nous vous donnons, dans l'effusion de Notre cœur, la Bénédiction Apostolique.

« Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 15 janvier 1872, de Notre pontificat la vingt-sixième année.

« Pie IX, Pape »

(1) Paris. Gaume Frères et J. Duprey, étiteurs, 3, rue de l'Abbaye 1 vol. in.-8 : 5 fr.

2. Au sujet de l'importante étude canonique, dont nous avons parlé dans notre dernier numéro, M. Deneubourg a reçu de Mgr l'évêque de Namur la lettre suivante :

Namur, le 6 février 1872.

CHER MONSIEUR,

J'ai reçu l'ouvrage que vous venez de publier sur *les Vicaires paroissiaux*, et je vous remercie de m'avoir mis au nombre de ceux à qui vous en avez fait hommage.

Je vous félicite de tout cœur de ce beau travail, qui a dû vous demander bien du temps et des recherches.

J'en ai lu une bonne partie, et j'ai parcouru le reste ; les questions nombreuses et importantes qu'il embrasse m'ont paru traitées avec autant de lucidité que d'érudition ; vous avez exposé avec le même soin les obligations et les droits, et vous n'avez pas omis les modifications que les coutumes raisonnables et les circonstances des temps ont introduites dans le droit commun.

Je crois votre ouvrage appelé à faire beaucoup de bien. Il importe extrêmement que tous, les curés comme les vicaires, connaissent exactement leurs droits et leurs devoirs; de l'ignorance des uns et des autres proviennent souvent bien des préventions, et quelquefois même des discussions et des divisions déplorables. Les lois de l'Eglise sont toutes marquées au coin de la justice et de la sagesse, et par conséquent il y a toujours à gagner, et jamais rien à perdre, à les connaître. Vous aurez donc rendu un véritable service en éclaircissant des matières dont l'ignorance ou l'obscurité ont souvent donné lieu à des malentendus fâcheux. Aussi je ne doute pas qu'il ne soit lu avec empressement par les Ecclésiastiques de mon Diocèse.

Ce premier essai, cher Monsieur, vous fait beaucoup d'honneur ; nous désirons que l'accueil qu'il reçoit vous encourage, afin que vous continuiez à utiliser vos talents et vos loisirs au service de la sainte Eglise.

Agréez, cher Monsieur, l'assurance de mes sentiments bien affectueux et dévoués.

† TH. J., ÉVÊQUE DE NAMUR.

Amiens. — Imp. Emile GLORIEUX et Ce, rue du Logis-du-Roi, 13.

SAINT PIERRE A ROME.

(Premier Article.)

I.

Les prérogatives pontificales n'ont pas le caractère des acquisitions successives que le temps et les circonstances ajoutent aux institutions humaines. Rome antique a pu établir sa domination par l'énergie de sa politique et le succès de ses armes ; mais on doit dire de la Rome chrétienne, que sa puissance est née avec elle. Le jour où Pierre, chef des Apôtres, est entré dans la ville éternelle, il a fondé le droit que les Papes se transmettront jusqu'à la fin du monde. Ils sont les chefs de l'Eglise, parce qu'ils ont hérité du premier Evêque de Rome, de saint Pierre que Jésus-Christ avait désigné pour son vicaire.

Si Pierre n'avait pas fixé à Rome le siége de son autorité, les Evêques de cette ville s'attribueraient faussement la domination sur l'Eglise universelle. C'est en vain que l'on invoquerait pour eux la puissance politique d'une grande nation, les gloires de la civilisation, les titres d'une capitale qui soumettait l'univers à ses lois, le nombre et la grandeur des bienfaits, la supériorité qu'assurent la science, l'érudition, l'orthodoxie, les moyens et le succès d'une immense propagande, la doctrine, la sainteté, le martyre, en un mot,

les éléments combinés de la force, de l'intelligence et de la vertu : rien ne pourrait remplacer la succession de Pierre. Mais cette succession suppose que Pierre est venu à Rome.

Nier ce fait historique, c'est fausser à la fois tous les titres de la papauté. Si Pierre n'est pas venu à Rome, il n'y a pas établi son siége, et les Papes ne peuvent pas avoir recueilli son héritage. Dès lors, leur infaillibilité est un mythe, et leur autorité sur toutes les églises, prend le caractère d'une usurpation. Rien ne peut justifier leur rôle dans le monde, si on fait disparaître le principe fondamental de leurs droits. Que prouveraient, en effet, l'exercice traditionnel de l'autorité, les témoignages positifs et mille fois répétés des historiens, des Pères, des Docteurs, l'obéissance des Evêques, le respect et la soumission des peuples?... Tous ces faits qui constituent la raison et la vie de l'histoire ecclésiastique, demeureraient, à la vérité, comme des anomalies que rien ne pourrait expliquer. Mais, à eux seuls, ils ne sauraient composer les titres de l'Eglise romaine. On se dirait avec raison que la perpétuité de l'usurpation ne tient pas lieu d'une possession légitime, et que rien ne prescrit contre la vérité et le droit.

Dans l'hypothèse de la fausseté historique du voyage de saint Pierre à Rome, la domination des Papes serait donc un abus de pouvoir. Les adversaires de l'autorité pontificale ont compris l'argument. Une simple négation suffisait pour expliquer leur révolte et les mettre à l'abri contre toutes les menaces du pouvoir spirituel. La négation, il est vrai, s'appuyait sur un mensonge ; mais lorsqu'un mensonge historique peut servir sa cause, l'erreur doctrinale ne sait pas hésiter. Elle nia hardiment.

Ainsi, malgré le témoignage d'une tradition constante et unanime, malgré les textes les plus positifs et les moins intéressés des auteurs contemporains, des écrivains chrétiens et des historiens profanes, malgré l'application rigou-

reuse et souvent constatée des règles critiques qui président à la certitude des faits, il s'est trouvé des hérétiques et des libres penseurs qui ont nié l'arrivée et le séjour à Rome du prince des Apôtres. Interrogez-les sur les motifs de leur négation. Dans la sincérité et la droiture de leur conscience, ils diront tous : « Nous rejetons le fait afin d'échapper à ses » conséquences. La présence et l'épiscopat de saint Pierre » dans la ville de Rome, fournissent une base inébranlable » à la divine suprématie des Papes. Nous devons à tout » prix et par tous les moyens, protester contre cet événe- » ment et le rejeter parmi les fables d'un âge trop cré- » dule. » Le mensonge se traduit d'une manière évidente dans leurs discussions et dans leurs écrits. Tout ce que les habiletés d'une fausse érudition peuvent entasser d'obscurités et de doutes, tout ce que la mauvaise foi peut engendrer de sophismes, est mis au service de leur cause.

C'est au commencement du XIVe siècle que l'erreur énonce sa thèse pour la première fois. La réforme du XVIe siècle s'en empare par droit d'héritage. Elle la reproduit sans varier les arguments. Vingt fois depuis on a répondu aux attaques insensées des régalistes et des protestants ; leurs incriminations ont été démontrées fausses et calomnieuses. Mais l'erreur ne sait pas accepter sa défaite et renoncer au combat. Aujourd'hui, à Rome même, auprès du Pape prisonnier, sous les auspices d'un roi excommunié, il y a des hommes qui se flattent de prouver publiquement et à l'encontre de toutes les démonstrations de la science, que Pierre n'est jamais venu à Rome.

Il était aisé de prévoir qu'on en reviendrait à cette vieille et stupide négation. Malgré son peu de valeur, elle entrait dans les besoins et les moyens des nouveaux ennemis de la papauté. On aurait pu désigner par avance, avec autant de facilité, les hommes qui se sont engagés dans la lutte. Si l'Italie manquait de prêtres et de moines apostats, la nou-

velle institution des *vieux* d'Allemagne fournirait les combattants. Pour obtenir une place de distinction dans le parti, il faut avoir au cœur la haine de Rome et posséder assez de voix et de mémoire pour répéter les objections traditionnelles. Au besoin l'ex-père Hyacinthe ou même l'abbé Michaud suffiraient à la chose.

Quelques savants romains ont daigné ne pas demeurer spectateurs oisifs de la nouvelle comédie que l'on prétendait jouer sous leurs yeux. On leur portait le défi d'une discussion publique. Ils ont accepté la provocation. Trois ou quatre ont entrepris l'œuvre que cinquante dans Rome pouvaient accomplir avec autant d'autorité et de savoir. A l'heure où nous écrivons, les débats continuent. Ils auront pour résultat de réduire au silence les adversaires du moment. Mais bientôt l'ignorance et la passion feront surgir d'autres dénégateurs qui, oublieux volontaires de la défaite subie par leurs devanciers, se feront de la même question une arme contre Rome.

Telle est en ce monde la destinée de la vérité. Toute intelligence dévoyée et révoltée contre elle-même, se croit le devoir de lui prodiguer des insultes. Elle couvre de confusion chacun de ses ennemis, et, toujours combattue, elle demeure à jamais inébranlable. Les faibles concluent de la violence et de la continuité des attaques, que la vérité pourrait succomber un jour, et que ses droits ne possèdent pas la certitude dont elle se prévaut. Ils raisonnent ainsi parcequ'ils sont faibles et que leur âme est pusillanime. Si leur intelligence pouvait s'ouvrir à la lumière et aux grandes idées, ils reconnaîtraient la force invincible de la vérité, dans le spectacle que leur présentent les vaines tentatives et les défaites sans cesse renouvelées de l'erreur.

Combien de fois au sujet d'Honorius, de l'infaillibilité pontificale, et plus souvent encore à l'occasion d'un point de doctrine ou d'un fait quelconque d'histoire ecclésiastique,

nous avons éprouvé la douleur de voir des hommes qui se disent sérieux et chrétiens, hésiter entre l'enseignement de l'Eglise et les thèses d'une opposition systématique ! Volontiers parce qu'ils ne sont ni savants, ni ecclésiastiques, ces hommes ne se décideraient pour aucun parti. « Il y a discussion, disent-ils ; le fait est donc douteux, la doctrine incertaine. L'attaque ne serait pas possible si elle devait se heurter à la certitude et à l'évidence. » On leur répond que la possibilité des débats peut avoir une autre cause ; qu'elle peut venir des égarements de l'esprit et du cœur, de la passion, de la mauvaise foi. Peut-être voudraient-ils comprendre cette explication. Mais ils ne possèdent pas la science nécessaire pour en formuler la preuve, et ils restent dans cet état d'esprit qui, de leur nom, s'appelle le scandale des faibles.

Nous voudrions dans la question présente, nous accommoder à leurs pensées et détruire leurs illusions. Le voyage à Rome du chef des Apôtres a été rejeté comme une erreur par de nombreux écrivains. Les défenseurs des traditions romaines n'ont pas laissé les attaques sans réponse. La négation cependant ne s'est jamais considérée comme complètement vaincue. Aujourd'hui elle renouvelle ses prétentions et leur donne un éclat inaccoutumé. Faut-il pour tous ces motifs s'interdire une conclusion et mettre le fait en doute ? Nous répondons : oui, si l'attaque est basée sur l'incertitude de l'événement ; non, si elle n'a pour mobile que les besoins d'une théorie qui se fait du mensonge un moyen de polémique. La vérité de cette seconde alternative deviendra évidente, si on veut examiner avec nous l'historique de la discussion.

II.

Avant le XIVe siècle l'histoire ne signale aucun doute sur l'arrivée et l'épiscopat de saint Pierre dans la ville de Rome.

Les Papes attaqués par les hérétiques, persécutés par les empereurs, obligés de défendre leur autorité contre toutes les formes du pouvoir civil, jouissent sans contestation de leur titre de successeurs de saint Pierre. On met en discussion la valeur et les conséquences de l'héritage, mais personne ne songe à nier la réalité et surtout la possibilité historique de la succession. S'il est un fait évident pour tous, amis et adversaires de la papauté, c'est le séjour et la mort dans la ville des Césars, de ce pêcheur de Galilée auquel Jésus-Christ avait confié le gouvernail de son Eglise.

De tous les pays et à toutes les époques, arrivent incessamment à Rome, de pieux pélerins qui viennent vénérer les lieux sanctifiés par la prédication et le supplice de l'Apôtre qui, après avoir renié son Maître, proclama sa divinité devant les puissances de la terre, et scella de son sang la vérité de son témoignage. Le sol de Rome chrétienne a gardé fortement empreintes les traces bénies de son fondateur. Au pied du Capitole s'ouvre la prison Mamertine, qui conserve le souvenir de la captivité et des miracles de saint Pierre. Sur le sommet du Janicule, on montre le lieu où il fut crucifié. Les catacombes dans lesquelles il baptisait et instruisait les premiers fidèles, celles qui ont eu la gloire de posséder longtemps ses dépouilles sacrées, ont attiré de tout temps de nombreux visiteurs. On retrouve l'endroit témoin de la chûte de Simon-le-Magicien, celui où le Sauveur chargé de sa croix, apparait à saint Pierre et lui reproche doucement un acte de faiblesse, celui encore où les deux Apôtres Pierre et Paul se séparent pour aller, l'un et l'autre, au supplice. Vous pouvez vénérer au Latran le chef auguste du premier Pape, vous prosterner devant son corps dans l'église du Vatican, et baiser à Saint-Pierre-aux-Liens, les chaînes augustes dont il a été chargé.

Rome pouvait alléguer d'autres preuves de l'arrivée et du séjour de saint Pierre dans ses murs. Ce que la tradition des

peuples proclame par des témoignages si nombreux et si positifs, les écrivains de tous les siècles et l'histoire entière de l'Eglise, le confirment. En face d'une telle évidence, les Papes ne s'occupèrent jamais de rassembler et d'exposer les preuves de ce grand événement. Mais ils parlaient et agissaient comme les successeurs de saint Pierre sur le siége de Rome.

Cependant Marsile de Padoue, un théologien courtisan, attaché à la cause de l'empereur schismatique Louis de Bavière, crut avoir découvert, dans les *Actes* de St-Luc, une preuve contre le séjour à Rome du chef des Apôtres. En effet, se disait-il, l'auteur des *Actes,* qui rapporte l'arrivée de saint Paul dans cette ville, ne signale en aucune manière la présence de saint Pierre. Ne faut-il pas conclure de son silence que saint Paul, et non pas saint Pierre, doit être considéré comme le véritable fondateur de l'Eglise de Rome ?

L'argument serait naïf s'il n'était odieux. Il suppose deux points absolument faux : le premier que saint Luc ne pouvait pas se taire sur le voyage de saint Pierre ; le second que nous n'avons pas, en dehors des *Actes,* des documents authentiques et contemporains qui affirment la réalité de cet événement. Nous aurons occasion de démontrer plus loin que le silence de saint Luc trouve son explication dans le livre même des *Actes.* Il nous sera donné de constater en même temps, que le fait du séjour de saint Pierre à Rome, quoiqu'il manque de ce témoignage, ne présente pas moins tous les caractères de la certitude historique.

La conduite de Marsile de Padoue laisse supposer qu'il n'accordait pas une confiance illimitée au mode de polémique dont il se faisait l'inventeur. Il avait reçu de son maître, Louis de Bavière, la mission unique de combattre la suprématie des Pontifes romains. Il lui aurait suffi pour atteindre son but, de se renfermer dans la négation du voyage de saint Pierre. L'argument valait un livre. Marsile cependant

écrivit le livre, et il lui accorda de larges proportions. Tout ce que les ennemis des Papes, dans les siècles suivants, rediront mille fois, se trouve exposé dans le *Defensor pacis* du théologien de Padoue. Le programme ne saurait être plus complet. Il contient à la fois la supériorité du concile sur le Pape, et la supériorité bien plus autorisée encore de l'empereur sur les Papes et les conciles. Jésus-Christ, en mourant, n'aurait pas choisi parmi ses Apôtres un chef pour son Eglise; Pierre et les autres disciples du Sauveur ont des droits égaux. Mais il est un devoir qui leur est commun à tous : c'est celui de se soumettre, pour le spirituel et le temporel, aux exigences du pouvoir civil. Voilà pourquoi, concluait Marsile, le Pape Jean XXII, qui voudrait s'immiscer dans les affaires des rois, doit au contraire respect et soumission à Louis de Bavière, empereur d'Allemagne.

Les préliminaires d'une semblable affirmation n'auraient pas eu besoin de s'appuyer sur la fausseté de la venue et du séjour de St Pierre dans la ville de Rome. Si l'Eglise devait accepter les caractères qu'on lui suppose ici, il serait assez indifférent pour l'autorité des Papes, que leur siége ait été établi par un Apôtre ou par un autre.

Jean XXII condamna les théories fantaisistes de Marsile de Padoue et de son contemporain et ami Jeandun de Pérouse (1). Leur thèse, qui n'empêcha pas l'excommunication et la déchéance de Louis de Bavière, fut bientôt oubliée. Mais le mensonge historique qui lui sert d'appendice devait porter ses fruits (2).

(1) Jeanduni, *de Ætatibus Ecclesiæ*. Cf. epist. Johannis cardin. S. Theodoreti apud D. Martène, *Thesaur anecdot.*, t. II. — Joann. XXII const. *Dudum.*

(2) Marsilii de Menandrino *Defensor pacis*, apud Goldastum, *Monarch. imperii*, t. II, p. 157.— Cf. Noël-Alexandre, Hist. eccl. sec. XIV, c. 3, art 13, t. VI p. 104. Odéric Raynald, année 1327, n. 27. — Albert Pighius, *de Hierarchia eccles.*, l. v. — J. Villani, *Hist.*, l. IX, c. 265.

Peu de temps après, un certain Guillaume, maître de Wiclef, renouvela la négation de Marsile de Padoue. Comme celui-ci, il crut devoir la faire précéder des incriminations traditionnelles contre le pouvoir des Papes. « Quoi qu'il en soit, dit-il, de l'Eglise et de St Pierre, il est faux que ce dernier soit jamais venu à Rome. » Argument de secours qui pourrait suppléer à toutes les autres preuves, mais qui demeure dans le livre de Guillaume une hypothèse gratuite et mensongère (1).

III.

Deux siècles plus tard, la réforme protestante, réduite à combattre l'autorité des Papes afin de légitimer sa rébellion, appelle de nouveau l'attention sur l'arrivée de St Pierre à Rome. Les premiers réformateurs osent à peine émettre un doute sur un fait aussi bien constaté. Mais ils trouvent des disciples plus audacieux. Ce qui apparait dans Marsile de Padoue, dans Jeandun et dans Guillaume, comme une question incidente et d'une valeur suspecte, prend la forme d'une thèse séparée et d'une portée essentielle, dans les écrits de Jean Aventin et d'Udalric Vélen. Une école nombreuse d'historiens et de polémistes protestants exploita dès lors un thème aussi facile. Il convient cependant d'observer que les écrivains les plus sérieux de la Réforme, ont protesté de tout temps contre la tentative insensée de leurs coréligionnaires. S'ils n'accordent pas aux catholiques la suprématie d'honneur et de juridiction qui marque l'autorité des Papes, ils n'hésitent pas à reconnaître en eux les successeurs légitimes de l'Apôtre St Pierre.

(1) Apud Thom. Waldensem, *de Doctrina fidei*, l. II, art. 1, c. 7. Cf. Bellarmin. *De summo Pontifice*, l. II, c. 1, édit. Vivès t. I, p. 537.

Nous ne pouvons pas nous empêcher d'entrer dans quelques détails sur ces opinions diverses des réformateurs protestants. Le fait qui les divise est d'une importance majeure dans leurs débats avec l'Eglise romaine. Si St Pierre n'a pas établi leur siége, les Papes ne possèdent pas un pouvoir supérieur à celui des autres Evèques ; mais si leur succession se rattache au chef des Apôtres, il faudra faire violence à l'Ecriture Sainte et aux règles les plus élémentaires de la certitude historique, pour refuser de reconnaître leurs titres.

« A cause de l'unanimité des témoignages, dit Calvin, je ne veux pas nier la mort de St Pierre à Rome ; mais son épiscopat et surtout un long épiscopat, je ne puis pas l'admettre (1). » Il s'exprimait ainsi dans ses *Institutions*. Plus tard cependant, dans son Commentaire sur les Epitres de St Pierre, son hésitation se change en certitude, et il nie résolument le voyage de Rome (2). Luther ne suit pas une autre tactique. Il se contente d'abord d'attaquer la réalité de l'épiscopat. St Pierre serait venu à Rome, mais il n'aurait jamais dépouillé son titre d'Evêque d'Antioche. Bientôt néanmoins, pressé par les objections, Luther fut amené à déclarer dans ses *propos de table*, que « les témoignages des Pères sur le voyage de l'Apôtre doivent être rangés au nombre des fables. »

Jean Aventin et Udalric Vélen développent la seconde opinion des deux chefs de la Réforme. Le premier, qui cache sous un pseudonyme son véritable nom de Jean Thurnmayr, essaie dans ses *Annales de la Bavière*, de donner une forme scientifique à la négation du voyage de St Pierre à Rome (3). Il prépare ainsi les voies aux longues élucubrations d'Udalric Vélen. Celui-ci divise son travail en dix-huit thèses,

(1) Calvin. *Institut.* l. IV, c. VI, § 15. *Op.* t. IX, p. 297.

(2) *Commentaria ad epist. Petri*, c. V, t. VII, p. 33, edit. Amstelod. 1657.

(3) *Annales Boiorum* l. II, p. 131, Francfort, 1554.— Cf. Baron. ad annum 772, n. 22 ; — Mamachi *Origin. eccles.*, l. IV, c. 4, § 1.

qui apportent chacune un argument particulier en faveur de la négation. Il est ainsi amené à conclure que Pierre n'est jamais venu à Rome, et que les deux Apôtres Pierre et Paul ont souffert le martyre à Jérusalem. Comme prix de cette double découverte, l'écrivain luthérien se promet pour l'autre monde une gloire et un bonheur éternels. « Et certes, dit à ce propos Bellarmin, si Dieu récompense le mensonge, sans aucun doute Vélen recevra une splendide couronne. »

On peut lire dans les *Controverses* du cardinal Bellarmin (1), l'exposé et la réfutation des thèses de Vélen. C'est le résumé de toute la polémique de cette époque sur la question qui nous occupe. Lorsque Scaliger soutient dans ses *notes sur la chronique d'Eusèbe* (2) que l'arrivée de St Pierre à Rome sous le règne de Claude est une impossibilité historique ; lorsque Nicolas Védel s'élève contre le double épiscopat d'Antioche et de Rome (3) ; lorsque Wagner (5), à propos du mage Simon, et Frédéric Spanheim (4), au sujet de l'arrivée à Rome du chef des Apôtres, protestent contre les témoignages traditionnels, ils ne font tous que reproduire avec un luxe exagéré d'érudition, les sophismes d'Udalric Vélen.

L'autorité de Saumaise, des centuriateurs de Magdebourg et surtout d'Illyricus (Matthias Flaccius), celle d'un grand nombre d'écrivains protestants que nous pourrions citer, ne changent pas la nature et la valeur de la négation. Tous ces auteurs emploient la même méthode. A la série innombrable des monuments contemporains et des témoignages de

(1) De Summo Pontifice, l. II, cc. 1-12. 12, édit. Vivès, t. I, pp. 538-558.

(2) *In Eusebii chronicon*, Amstelod. 1658, animadvers. p. 189.

(3) *De tempore utriusque episcopatus Petri*. Genovæ 1624, p. 43 sqq.

(4) *De Simone mago*, Marpurgi 1682, p. 14. sqq.

(5) *Dissertatio de ficta profectione Petri in urbem Romam*, Lud. Bat. 1703.

tous les siècles, ils n'opposent pas des dénégations analogues ou au moins d'une importance sérieuse. Leur argumentation repose entièrement sur le silence de quelques écrivains, et sur de prétendues contradictions qu'ils se plaisent à voir dans les détails de la narration.

La critique historique admet difficilement l'usage de l'argument négatif. Un auteur garde le silence sur un événement contemporain, sur des faits qui sembleraient n'avoir pas dû lui être inconnus, sur des personnages avec lesquels sa nationalité, ses idées, ses actes devaient lui nécessiter des rapports. Faut-il sans autre motif considérer comme faux tout ce que ne contient pas son livre ? Mais peut-être ne possédons-nous pas son ouvrage dans son entier, ou encore ne lui a-t-il pas été donné de le terminer. D'ailleurs entrait-il dans son but de faire connaître les détails qui seraient pour nous d'un grand intérêt ? Sa narration, que nous disons mêlée d'une manière nécessaire aux objets de nos études, pourrait bien ne les avoir jamais rencontrés aussi directement que nous le supposons.

Avant d'avoir résolu ces doutes, l'historien ne doit accueillir qu'avec défiance les conclusions appuyées uniquement sur le silence des auteurs contemporains. Mais quelle doit être sa conduite lorsque à côté d'un livre qui se tait, nous en avons cinquante dont l'affirmation est claire, complète, unanime ? Nous ne demanderons pas une réponse aux ennemis de Rome dont nous avons exposé plus haut le sentiment. Ils nous diraient qu'il faut nier quand même, nier contre le bon sens et l'évidence. Il leur est plus avantageux de voir crouler la bonne foi et l'histoire, que de priver leurs erreurs d'une excuse, et d'une calomnie leurs attaques contre la papauté.

IV.

Grâce à Dieu, nous n'avons pas besoin de sortir des rangs de l'opposition protestante pour rencontrer une doctrine moins injurieuse à la raison humaine. Il n'est pas donné à tous les esprits d'admettre volontiers le mensonge et de l'employer de sang-froid. Des protestants nombreux, nous devrions dire les plus sincères, les plus sérieux, les plus savants, admettent comme un événement incontestable, le séjour de St Pierre dans la ville de Rome. Baronius, Foggini, Tillemont, Mamachi, en citent un grand nombre. Nous allons rapporter à ce sujet les paroles de Dom Calmet. Elles sont tirées d'une dissertation sur le voyage de St Pierre, qui sert d'introduction aux Epîtres de cet Apôtre (1).

« Ne commettons pas l'injustice de faire dire à tous les protestants, sans exception, que St Pierre n'a pas été à Rome. Pearson (2) a prouvé le contraire par toute l'autorité de la tradition, et a fait voir qu'on n'a jamais douté, dans l'antiquité, ni qu'il eût fondé l'Eglise romaine, ni que les Papes fussent ses successeurs. Grotius (3) et après lui Hammond, reconnaissent de bonne foi que les anciens ont entendu Rome sous le nom de *Babylone* dont parle St Pierre dans son Epître ; et Grotius déclare nettement qu'il est en cela de leur avis...

« Ussérius (4) reconnaît aussi avec toute l'antiquité que St Pierre et St Paul moururent à Rome sous l'empire de Néron. Il dit qu'il écrivit de là sa seconde Lettre aux juifs

(1) D. Calmet, *Dissertation sur le voyage de St Pierre*. Bible de Vence, Avignon 1733, t. XVI, p. 379.

(2) Opera posthum., p. 27.

(3) *In I Petri*, v., 13.

(4) *Ad ann.* Christi 66, 67.

convertis dans le Pont, la Galatie, la Bithynie, la Cappadoce. Blondel dit partout que l'Eglise romaine a été fondée et établie par St Pierre et St Paul (1)... Patricius Junius, dans ses notes sur l'épître de St Clément, dit que le martyre de St Pierre à Rome est trop connu pour oser le révoquer en doute (2)... »

Nous devons compléter les citations d'un écrivain déjà ancien. Les autorités que nous allons invoquer résument les gloires de la science protestante dans le passé et à notre époque.

J. Ernest Grabe (3) reconnait avec St Irénée, la fondation de l'Eglise de Rome par les Apôtres Pierre et Paul. Albert Fabricius, J. L. Mosheim, Isaac Newton, Basnage, Leibnitz, se conforment sur ce point aux enseignements de la tradition catholique. Grotius, dont nous avons déjà parlé, n'hésite pas à blâmer la négation de Spanheim. Il la considère comme une opinion discréditée et complètement abandonnée, *sententiam toto orbe destitutam.* « Jamais, ajoute ce docte écrivain, jamais un vrai chrétien ne doutera que Pierre soit allé réellement à Rome (4). »

Dans les ouvrages plus récents des auteurs protestants, nous trouvons des aveux et même des thèses entières en faveur du voyage de St Pierre. Schrökh, dans son histoire de l'église chrétienne, laisse échapper ces paroles significatives : « Ce n'est pas chose facile que de vouloir mettre hors de question, un événement qui repose sur le témoignage unanime des plus anciens auteurs (5). » Pour Bertholdt, « il est d'une certitude historique de tous points inébranlable, que

(1) Blondel, *de la Primauté*, p. 14.

(2) P. Junius *in Epist. Ignatii ad Romanos.*

(3) Grabe, *Annotat in Ireneum.* l. III, c. 1, édit. Massuet, Venet. 1724, t. II, p. 261.

(4) Grotius, l. c.

(5) *Histoire de l'église chrétienne*, p. 2.

Pierre est venu à Rome et qu'il y a souffert le martyre (1). » La même opinion est exprimée par Neander (2). Il regarde « comme un insupportable abus de critique, non-seulement la négation, mais le moindre doute relativement au voyage de St Pierre. La tradition chrétienne est trop unanime sur ce fait, pour permettre une hésitation. » Collu et Gieseler (3) font remarquer l'impartialité des principaux protestants au sujet de l'arrivée et du séjour de St Pierre dans la capitale du monde romain. « Un zèle aveugle, disent-ils, avait engagé quelques partisans de la réforme dans une erreur historique qui a eu pour auteurs, au moyen-âge, les ennemis de la papauté. Mais cette opinion n'a jamais été unanime parmi nous, et la vérité de l'événement a compté de nombreux défenseurs. »

Les paroles de Gieseler, résument avec assez d'exactitude les travaux des protestants sur le voyage de St Pierre. La négation, d'abord timide et honteuse d'elle-même, prend bientôt une forme plus assurée ; elle aborde la discussion et ne craint pas de se présenter au nom de la théologie et de l'histoire. Mais elle rencontre une forte opposition au sein même du protestantisme. Ses faibles arguments sont renversés, et le siége des Pontifes romains voit ses origines défendues par ceux qui tous les jours combattent ses prérogatives

V.

Les écrivains protestants pouvaient réfuter l'erreur historique de leurs coréligionnaires et soutenir contre eux l'arri-

(1) *Introduct. à l'Anc. Test.*, t. V.

(2) *Hist. univers.*, t. I, p. 1.

(3) *Encyclopédie univers.* de Ersch et Gruber.—Gieseler, *Abrégé de l'hist. ecclésiast.*, t. I, Bonn 1827, p. 89.

vée de St Pierre à Rome. Mais il appartenait aux auteurs catholiques de présenter la question avec toutes ses preuves. Nous devrions dire qu'ils pouvaient seuls en posséder une complète intelligence. Dans la question qui nous occupe, la tradition du dogme est inséparable des témoignages de l'histoire, et il est difficile pour ceux qui redoutent les conséquences, de contempler dans sa pleine lumière l'évidence du fait.

Foggini est regardé comme l'auteur classique sur cette matière. Il s'occupe à la fois du voyage et de l'épiscopat de St Pierre, expose longuement les autorités que fournit la tradition, fait intervenir les preuves qui résultent du témoignage et de l'authenticité des monuments publics, et ne laisse sans réponse aucune des objections présentées par les contradicteurs. Son travail, qui forme un volume in-8° de plus de 500 pages, demeure comme une thèse sans réplique pour ceux qui savent accepter de bonne foi les conclusions de l'histoire, et ne se font pas un jeu de plier à leurs théories dogmatiques la certitude des événements (1). Si nous voulions faire des réserves sur l'ouvrage de Foggini, nous dirions que depuis l'époque à laquelle appartient cet auteur, l'étude des monuments a profité des progrès de l'archéologie, et que les recherches historiques ont fait découvrir de nouveaux témoignages en faveur de la vérité qu'il a exposée. Mais des réserves de ce genre sont loin de constituer un blâme.

Avant Foggini, un cardinal de la sainte Eglise, Cortesi, ami de Sadolet, avait fait paraître un opuscule sur la même question. Sa dissertation est divisée en deux parties. Dans la première il entreprend la réfutation des thèses d'Udalric Vélen dont nous avons déjà parlé. La seconde partie est con-

(1) De Romano D. Petri itinere et episcopatu ejusque antiquissimis imaginibus *exercitationes historico-criticæ*, auctore P. F. Fogginio, ad Bened. XIV. Florentiæ 1741. — In-8° pp. XXVIII — 521.

sacrée à l'exposition des preuves qui établissent la réalité du voyage de St Pierre. Edité pour la première fois à Venise en 1573, selon le texte manuscrit conservé au Vatican (n° 3553), l'ouvrage de Cortesi a paru de nouveau à Rome, avec de nombreuses notes dont l'éditeur Alex. Constant s'attribue la gloire, mais que nous avons reconnues comme la reproduction à peu près intégrale du texte de Foggini(1).

La première édition de Cortesi avait précédé de plusieurs années la publication des traités théologiques de Bellarmin (2). Le célèbre controversiste n'a pas dédaigné de lui emprunter sa méthode et ses principaux arguments (3). Il reprend une à une les objections de Vélen. Après avoir établi que le silence de St Paul et de St Luc sur le voyage de St Pierre et le dissentiment de quelques auteurs anciens sur la date précise de cet événement, ne doivent pas faire conclure sa fausseté, il démontre que réellement Pierre a fondé le siége de Rome et qu'il a été martyrisé dans cette ville.

A la même époque, Baronius (4) publiait ses annales ecclésiastiques. Dans les pages consacrées aux années 44 et 45, il rapporte d'après les témoignages des anciens auteurs, l'arrivée de St Pierre dans la ville de Rome, sa prédication et tous les actes de son épiscopat. Mais son récit ne se mêle en aucune sorte à la polémique soulevée par ces questions.

Les dissertations d'Onuphre Panvinius (5) et de Noël-Alexandre (6), sont remarquables, la première par l'érudition et la profondeur des aperçus théologiques, la seconde

(1) Gr. Cortesii S. R. E. Card. *de Romano itinere gestisque principis Apost.* l. duo, Al. Constantius recensuit etc, Romæ 1770, in-8°, pp. 418.

(2) Le premier volume des controverses de Bellarmin, qui contient le traité de *Summo Pontifice*, parut à Rome en 1581.

(3) Bellarmin, *de Summo Pontifice*, l. II, cc. 1 et sqq.

(4) Baron. *Annales eccles.* l. c. La première édition est de Rome 1588-1607.

(5) *De Adventu Petri ad urbem Romam ;* dans Roccaberti, t. XVII.

(6) *Histor. eccl.* sæcul. I, Diss. 13, t. II, p. 145 sqq.

par l'heureux emploi des textes qui viennent, au nom de la tradition de tous les siècles, témoigner de la vérité du voyage de St Pierre.— Dom Calmet a une dissertation sur le même sujet. Elle sert d'introduction à son commentaire sur les Epîtres de St Pierre. Sans négliger les autres preuves, son auteur s'attache surtout à faire ressortir les conséquences des paroles de salutation qui terminent la première Epître : *Salutat vos Ecclesia quæ est in Babylone coelecta* (I Petr. V, 13). La Babylone dont parle l'Apôtre et qui indique le lieu d'où il écrit sa Lettre, ne saurait être que la capitale de l'empire romain (1).

Depuis cette époque, tous les ouvrages sur l'histoire ecclésiastique et sur l'autorité des Pontifes romains, contiennent l'exposé de cette question. Nous devons signaler d'une manière plus spéciale les travaux de Schelestrate (2), de Tillemont (3), de Feu-Ardent (4), de Blanchini (5), de Maran (6), de Coutelier (7), de Sauvage (8) et de Sandini (9). On trouvera surtout des documents précieux pour ce qui touche à l'histoire de cette question, dans les *Antiquités chrétiennes* de Mamachi (10), et dans la *Bibliothèque Pontificale* de Roccaberti (11).

(1) D. Calmet, *Diss. sur le voyage de St Pierre à Rome* ; Bible de Vence, Avignon 1733, t. XVI, pp. 373-390.

(2) *Antiquit. Ecclesiæ*, t. II, pp. 148 sqq. Romæ 1697.

(3) *Mémoires pour l'hist. ecclés.* t. I, p. 70, édit. Bruxell. 1732.

(4) *Annotat. in Iræneum*, l. III, c. 1.

(5) *Annotat. ad Anastas. Biblioth.* t. II, p. 7, Romæ 1723.

(6) *Præfat. in Opera Justini*, c. III, n. 6.

(7) *Ad Constitut. apostol.*, c. VI, n. 9.

(8) *Antiquit. christ. institut.* t. I, vère. 1778.

(9) *Disputat. histor.*, disp. III ; Venitiis 1768., pp. 21 sqq.

(10) *Antiquit. christ.* l. IV, c. 4, t. V, pp. 452 sqq. Romæ 1850.

(11) *Biblioth. pontif.*, t. XVII.

VI.

La polémique sur le voyage de St Pierre à Rome ne présentait plus depuis longtemps qu'un intérêt de simple érudition. En face de la certitude qui entourait les moindres détails de ce fait historique, on s'étonnait que la négation se fût produite, et il semblait évident pour tous, catholiques et protestants, qu'elle n'essayerait jamais de recommencer la lutte. Il était réservé à l'Allemagne protestante de remettre en honneur les vieilles objections de Spanheim et de Vélen.

Dans un article publié par la gazette théologique de Tubingue, en 1831, Baur ne trouva pas de meilleur argument en faveur de la prépondérance de St Paul, que la négation du voyage de St Pierre à Rome. Les premiers dénégateurs avaient eu pour but de priver les Papes de la succession de St Pierre. L'objet que Baur se propose est tout-à-fait contraire. Il veut détacher de la figure de St Pierre l'auréole glorieuse qui lui vient de la puissance si longtemps exercée par les Pontifes de Rome. La même thèse se plie également aux deux conclusions opposées de l'erreur.

Simson, Schlurick (1) et tous ceux qui se hâtèrent d'embrasser l'opinion de Baur, qui avait été celle de Vélen et de Marsile de Padoue, ne produisirent pas une seule objection qui eût l'apparence de la nouveauté. On aurait pu abandonner leur réfutation aux nombreuses apologies que nous avons déjà fait connaître. Cependant de nouvelles protestations ne tardèrent pas à se produire. Elles étaient signées par des protestants et par des catholiques. Il suffit de citer les noms de Herbert (2), de Stenglein (3), de F. J. Wolf (4),

(1) *Dissert. histor. eccl.* Simson, 1841.— Schulrick, *de Simone mago*, 1844.
(2) Sur le séjour de St Pierre à Rome.
(3) *Episcop. Petri zu Rom*, 1840.
(4) *Petrus in Rom.* Innsbr. 1865.

de Windischmann (1), du P. Perrone (2). Les bénédictins de Solesmes, dans leur travail *sur les Origines de l'Eglise romaine*, (1871), n'ont pas omis la question du voyage de St Pierre à Rome ; Monseigneur Tizzani lui a donné une place considérable dans ses annotations sur l'histoire ecclésiastique de Del Signore (1838) ; elle a été examinée avec soin par tous ceux qui à notre époque ont écrit sur l'histoire de l'Eglise, par Rohrbacher, Alzog, Mœhler, Wouters, Palma, Darras, Rivière, etc.

En 1859, Monseigneur Plantier, Evêque de Nimes, exposa sous forme de lettre pastorale, les preuves qui établissent l'arrivée et le séjour de St Pierre dans la ville de Rome. L'éminent prélat considère à bon droit cette question comme la base scientifique et indispensable de son mandement sur la *puissance spirituelle* de la papauté. Il lui donne cette ampleur d'exposition et cette force de doctrine qui décourageraient à jamais la contradiction, si l'erreur pouvait avouer sa défaite.

G. Contestin,
Docteur en théologie.

(1) *Vindiciæ petrinæ*, Ratisb. 1836.
(2) *S. Pietro in Roma*, 1864.

DE L'ORDRE SURNATUREL.

LES LOIS DE LA PROVIDENCE

DANS LA RÉPARTITION DE LA GRACE.

(Martinez de Ripalda, *De ente supernaturali, Disp.* 20 *et* 63.)

(3e ARTICLE.)

VII.

Dès le début de cette étude, nous avons exposé la difficulté opposée à l'opinion de Ripalda sur l'universalité de la grâce actuelle. Nous devons la rappeler en peu de mots. C'est d'abord la doctrine de S. Paul sur la foi, sanctionnée plusieurs fois par les conciles : La foi est produite par l'audition de la parole de Dieu : *fides ex auditu ; auditus autem per verbum Christi.* La foi n'est donc pas toute connaissance de la vérité même surnaturelle ; mais cette connaissance spéciale qui a pour motif formel l'autorité de Dieu. Mais Dieu a établi comme moyen ordinaire de manifester la vérité, la prédication de l'évangile faite par les ministres de l'Eglise : *Quomodo credent ei quem non audierunt? Aut quomodo audient sine prædicante? Quomodo vero prædicabunt nisi mittantur?* — Dieu peut, il est vrai, suppléer à la prédication des hommes par le ministère des anges,

ou par une révélation immédiate de la vérité ; mais c'est l'ordre du miracle, qui ne se doit pas supposer sans des preuves manifestes, et qui est toujours l'exception. Reste donc que le moyen ordinaire de parvenir à la foi est d'entendre la prédication des ministres de l'Eglise.

Pour féconder cette prédication, la rosée de la grâce est indispensable ; et c'est la doctrine commune des théologiens qu'à l'appel des prédicateurs de l'Evangile se joint toujours la vocation intérieure de la grâce ; mais en même temps, un grand nombre de docteurs pensent que cette vocation intérieure ne précède pas d'ordinaire la prédication de la vérité révélée. La raison en est que l'infidèle n'est pas dans les conditions voulues pour arriver à la foi ; et que la grâce intérieure serait dès lors sans aucun but. Or, Dieu ne fait rien en vain. Donc pas d'illumination intérieure en vue de la foi avant la prédication. Telle est la loi ordinaire de la providence surnaturelle.

Mais, continuent ces théologiens, c'est la doctrine unanime des pères, que la foi est le fondement du salut ; cette vérité a été formellement enseignée par le concile de Trente, qui appelle la foi le commencement du salut, le fondement et la racine de toute justification ; qui déclare que sans la foi, nul homme n'a jamais été justifié ; que sans elle il est impossible de plaire à Dieu, et d'entrer en partage avec ses enfants (*Sess.* 6, c. 7 et 8) ; le concile du Vatican a renouvelé ces mêmes déclarations, en traçant la limite entre la connaissance naturelle fondée sur les lumières de la raison, et la foi appuyée sur la parole de Dieu. (Const. *Dei Filius*, c. 3.)

Or, serait-il vrai que la foi, c'est-à-dire l'assentiment de l'intelligence à la révélation divine, fût le fondement, la racine de la justification, le principe du salut, si avant elle il y avait en nous quelques bonnes œuvres de l'ordre surnaturel, et qui auraient pour effet de nous disposer, même de loin, à la justification ? Donc, nulle grâce surnaturelle avant

celle qui nous dispose à l'acte de foi ; toutes les œuvres antérieures restent dans l'ordre purement naturel, et ne servent par elles-mêmes ni à obtenir la grâce de la foi, ni à nous disposer à la justification, ni à mériter le ciel.

Mais beaucoup d'hommes, plongés dans les ténèbres de l'infidélité, n'ont pas encore entendu la prédication évangélique ; donc un grand nombre, quoique appelés à l'ordre surnaturel, sont de fait en dehors de cet ordre, vivent et meurent sans avoir reçu de Dieu aucune grâce proprement dite.

Voilà l'objection dans toute sa force. Le P. Ripalda la résout par les points suivants. Premièrement il établit la distinction déjà mentionnée plus haut, entre la foi dans son sens rigoureux, et la foi entendue dans une acception plus large ; secondement, il prouve d'après les enseignements de l'écriture et des pères, et d'après les principes mêmes de la scolastique, que les motifs de foi proprement dits ne sont pas nécessaires pour qu'un acte moral soit surnaturel ; troisièmement, il pousse plus loin sa thèse, il cherche à prouver que la foi prise dans l'acception plus large, pourrait, si Dieu l'avait ainsi statué, conduire l'homme à la justice surnaturelle, et par conséquent au salut ; enfin, quatrièmement, appliquant cette théorie à l'ordre actuellement existant, il propose comme simple conjecture, vers laquelle il penche néanmoins, la possibilité d'arriver à la justification et au salut, par la foi entendue en son acception moins stricte, dans le cas exceptionnel ou l'adulte n'aurait pas reçu les enseignements formels de la révélation.

Examinons chacune de ces réponses, et voyons d'abord ce qu'il faut penser de la distinction entre la foi stricte, et la foi dans son acceptation plus étendue ; ou, si l'on veut, entre la foi parfaite et la foi imparfaite.

VIII.

Ripalda a-t-il été le premier à distinguer ces deux sortes de foi ?

S'il s'agit de la formule elle-même, nous ne croyons pas qu'il l'ait empruntée aux écrits des théologiens antérieurs ; du moins il ne recourt pas à l'autorité des anciens docteurs pour justifier cette dénomination, ce qu'il n'eût pas manqué de faire s'il l'eût rencontrée dans leurs ouvrages. Mais, s'il s'agit de la doctrine elle-même, certainement il n'en est pas l'auteur ; son mérite est de l'avoir mise en plus grande lumière.

Pour le prouver, voyons d'abord comment il distingue ces deux sortes de foi ? « J'appelle foi stricte, dit-il, l'assentiment à une vérité à cause du témoignage de Dieu proposé par l'Eglise, moyennant le ministère extérieur et la parole des hommes ; c'est la foi théologique, telle que la conçoivent régulièrement les fidèles par l'audition de la parole divine. J'appelle au contraire foi dans un sens plus large (*fidem latam*) toute autre connaissance surnaturelle de l'honnête, produite ou par le témoignage extérieur des créatures visibles, ou par l'inspiration intérieure de Dieu, laquelle, semblable à une voix, pénètre jusqu'aux oreilles de l'âme, et instruit l'homme dans l'école intérieure, sans l'aide de la voix qui retentit au dehors. Ainsi l'enseigne souvent S. Augustin. C'est ce que les théologiens appellent avec lui la *vocation divine,* parce qu'elle imite la voix sensible des ministres de l'Eglise ; c'est par elle que parvient aux oreilles du corps, le témoignage divin, auquel adhère la foi stricte. » *(Disp.* 63, *Sect*, 2, *n.* 7.*)*

L'homme a donc devant lui deux voies pour arriver aux vérités du salut. La première, la plus directe, celle par

laquelle doivent marcher la plupart des hommes, est celle de la foi proprement dite, dans laquelle nous avons pour guide l'enseignement de l'Eglise ; l'autre, moins directe, moins sûre, et qui ne sert que par exception à ceux qui n'ont pu pénétrer dans la voie commune, est celle où l'on marche sous la conduite de Dieu, sans doute, mais sans la direction de l'Eglise et de ses docteurs. Et celle-là se divise encore en deux. Car Dieu peut nous instruire positivement par lui-même ou par ses anges, comme il instruisait les anciens prophètes ; ou bien, nous laissant avec les seuls témoignages que lui rendent les créatures visibles et les lois intérieures de la conscience, il nous guide par ces connaissances rationnelles surnaturalisées par la grâce.

Quant aux premières connaissances, acquises par une sorte de révélation intérieure, elles appartiennent à la foi stricte, car elles ont pour motif formel la parole même de Dieu ; elles ne diffèrent que par accident de celles que nous acquérons moyennant l'enseignement de l'Eglise. On ne voit donc pas pourquoi notre docteur a classé ces actes d'adhésion de l'intelligence parmi ceux de la foi imparfaite. C'est la remarque très juste des adversaires de Ripalda, en particulier du cardinal de Lugo. (*De fide, Disp.* 12, *Sect.* 3.)

Toute la difficulté se concentre dans la connaissance de Dieu et de la loi naturelle que nous acquérons par la vue des créatures et le témoignage de la conscience. L'adhésion de l'intelligence à ces objets est-elle surnaturelle, avant la foi stricte? Peut-elle recevoir la dénomination de *foi?* Ripalda répond affirmativement à l'une et l'autre question ; et ses preuves me semblent convaincantes.

Que les vérités apprises à l'école de la nature puissent s'élever à l'ordre surnaturel sous l'influence des illuminations intérieures de la grâce, personne n'en saurait douter. S. Paul ne l'enseigne-t-il pas expressément quand il reproche aux philosophes de la gentilité de n'avoir pas glorifié Dieu

comme ils le devaient, eux qui avaient reçu dans le spectacle de cet univers créé le témoignage de sa divinité et de sa toute puissance ? (*Rom. I,* 19 et suiv.)

N'expliquait-il pas ce mystère aux Lycaoniens lorsque, après avoir montré les nations engagées dans leurs voies perverses, selon un juste châtiment de Dieu, il ajoutait que le Seigneur leur avait pourtant laissé un témoignage de lui-même dans ses bienfaits temporels, dans la rosée du ciel, dans les saisons favorables aux moissons, dans les aliments qui portent la joie au cœur de toute créature ? (*Act. Apost. XIV,* 15.)

La voix de la nature nous manifeste les secrets de la divinité ; celle de la conscience nous enseigne les préceptes de la loi naturelle ; et elle les fait si bien connaître que par elles le gentil lui-même, privé des lumières de la révélation, est jugé, absous ou condamné, glorifié ou livré au suppliee, en récompense de sa fidélité, ou en punition de sa désobéissance. (*Rom. II.* 9.) (1)

S'il est donc vrai, comme l'enseigne partout l'apôtre, que

(1) Nous n'ignorons pas les interprétations bien diverses données à ces paroles de S. Paul. Quelques-uns, avec S. Augustin, pensent qu'il s'agit des chrétiens venus de la gentilité sans passer par la loi mosaïque ; d'autres croient qu'elles se rapportent exclusivement aux gentils du paganisme, privés de toute révélation ; d'autres enfin, avec Suarez, prétendent que S. Paul parle indifféremment des gentils, baptisés ou non baptisés ; mais que ces paroles n'indiquent aucune œuvre surnaturelle, ni aucune récompense supérieure aux biens de ce monde ; la pensée de S. Paul étant seulement d'exclure la nécessité de la loi de Moïse. — (*Suarez, de Grat. L.* 1, *c.* 8.) Mais si, mettant de côté toute opinion préconçue, on entend le texte de S. Paul dans son sens naturel, il est facile de voir que le grand apôtre oppose la loi naturelle connue par le seul témoignage de la conscience, à la loi écrite du Sinaï ; que la sanction promise à ses fidèles observateurs est la justification, avec la paix et la gloire qui lui correspondent ; et par conséquent que les œuvres faites conformément à cette connaissance sont vraiment surnaturelles. — On pourrait citer à l'appui de cette interprétation grand nombre de passages des pères ; le lecteur en trouvera plusieurs dans Ripalda.

nous soyons incapables de tout bien, même d'avoir une bonne pensée sans les illuminations de la grâce, il faut bien convenir que les notions théologiques et morales, puisées à l'école de la nature, dont il parle, sont de celles qu'éclairent les lumières de la grâce, et qu'elles sont vraiment surnaturelles.

Cette doctrine ne ressort pas moins claire des écrits des pères et docteurs de l'Eglise.

La gentilité, dans leur langage, comprend les hommes qui n'ont eu aucune connaissance de la révélation. Néanmoins, quand ils combattent les erreurs païennes, ils reprochent aux infidèles leur idolatrie, parce que, ayant le témoignage des astres et de tout cet univers, ayant au fond de leur cœur la loi divine écrite des mains de la nature, ils n'ont pas servi le seul vrai Dieu comme ils le devaient. Ils supposent donc qu'à ce témoignage extérieur des créatures, vient se joindre le secours intérieur de la grâce, avec lequel les païens eux-mêmes peuvent, avant la prédication évangélique, opérer les œuvres agréables à Dieu dans l'ordre actuel, c'est-à-dire dans l'ordre surnaturel.

« Nous croyons, selon l'enseignement des écritures, et nous confessons pieusement, que les soins de la divine providence n'ont jamais manqué à l'universalité des hommes. Elle s'est, il est vrai, choisi un peuple qu'elle a dirigé dans les voies de la piété par des institutions particulières ; mais elle n'a refusé à aucune nation les dons de sa bonté ; car tous les peuples sont convaincus d'avoir reçu les leçons des prophètes et les préceptes de la loi dans l'harmonie des éléments et le témoignage qu'ils rendent à Dieu (*ut propheticas voces et præcepta legalia convincerentur in elementorum obsequiis ac testimoniis accepisse*). C'est pourquoi ils sont inexcusables de s'être fait des Dieux de ses dons, et d'avoir adoré les créatures faites pour leur usage. » Ainsi parlait l'auteur du livre *De Vocatione omnium gentium,* assimilant le témoignage

des créatures à celui des prophètes et de la loi ; témoignage que le même auteur, en maint endroit de son livre, déclare être toujours accompagné de la grâce intérieure.

Ecoutons S. Jérôme développer les paroles de l'Evangile selon S. Jean : *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* « D'où il suit que naturellement (1) tous les hommes ont eu connaissance de Dieu, qu'aucun ne naît sans Jésus-Christ, que tous ont en eux les semences de la sagesse, de la justice et des autres vertus. C'est pourquoi beaucoup, sans la foi et l'Evangile de Jésus-Christ, font des œuvres sages et saintes, comme d'obéir à leurs parents, de secourir les pauvres. Et ils sont d'autant plus responsables devant le tribunal divin qu'ayant en eux les principes des vertus, et les semences de Dieu (*semina Dei*), ils ne croient pas en celui sans lequel ils ne peuvent pas être. » (*In epist. ad Galat.*, *c. I.*)

Voilà bien la connaissance surnaturelle de Dieu et des obligations morales, antérieure cependant à la foi stricte et à la prédication de l'Evangile.

Suivons encore, avec un des anciens docteurs de la scolastique, le progrès de la grâce en nos âmes, et voyons comment les notions de la raison, illuminées par la lumière céleste, nous conduisent peu à peu à la foi parfaite. C'est Alexandre de Halès qui se demande comment l'adulte encore infidèle pourra, en faisant ce qui est en lui, arriver à la grâce sanctifiante.

« Tout homme possède naturellement une raison droite. Cette rectitude c'est la notion du bien, provenant de la création, par laquelle chaque âme peut connaître Dieu comme son principe. De cette connaissance il est dit dans le

(1) *Naturellement. Natura omnibus Dei inesse notitiam.* Ce mot signifie en cet endroit une connaissance née avec nous, et non celle que l'on acquiert par les seules forces de la nature. Toute la suite montre que le saint docteur parle d'une connaissance surnaturelle.

psaume XCIX : Sachez que le Seigneur est Dieu ; c'est lui qui nous a faits, et nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes. L'homme en effet, voyant qu'il n'a pas toujours existé, sait qu'il a été fait ; il sait qu'il a eu un principe ; que de ce principe, et non de lui-même il tient tout le bien qu'il possède ; il sait qu'il doit lui tout demander, car seul il peut combler les vides qu'il a en lui. Si l'homme par son libre arbitre (1) agit selon cette connaissance, recourant à celui qu'il reconnait comme son principe, et qu'il doit invoquer, s'il lui demande la lumière pour arriver à la foi et connaître le bien, cette lumière lui sera donnée. » (*Summ. p.* 3, q. 61, *art.* 3, *ad* 5um.) Cette connaissance qui conduit l'homme à demander à Dieu les dons de la foi, est bien la connaissance surnaturelle ; et pourtant elle est toute fondée sur les principes de la raison.

Arrêtons nos citations ; et concluons qu'il peut y avoir, même avant la foi, même avant la révélation, des connaissances surnaturelles de Dieu et de la loi morale.

IX.

Ces connaissances surnaturelles méritent-elles en quelque manière le nom de *foi?* Si cette dénomination était exclusivement réservée à l'adhésion inébranlable que donne notre intelligence aux vérités formellement révélées, et que nous connaissons ou par les enseignements de l'Eglise, ou par le ministère des anges, ou par la parole immédiate de Dieu, la question serait déjà jugée. La manifestation de Dieu par les

(1) Le libre arbitre dont parle ici Alexandre de Halès est celui qui n'est pas encore revêtu des dons habituels de la grâce ou de la foi, mais non celui qui agirait sans le secours de la grâce actuelle. Quelques articles plus haut, le savant docteur a établi la thèse que l'homme ne peut faire aucun bien sans le secours de Dieu.

créatures ne pourrait aucunement porter ce nom. Mais soit que nous consultions les divines écritures, soit que nous empruntions le langage des pères et des docteurs, soit enfin que nous examinions les analogies entre ces deux ordres de connaissances, la dénomination de *foi*, appliquée à l'assentiment de notre intelligence aux vérités spirituelles perçues d'après le témoignage des créatures et à l'aide de la grâce divine, semble très légitime.

Et d'abord S. Paul paraît en autoriser l'usage. Quelle est en effet la foi qu'il définit et décrit si bien au chapitre XI de l'épître aux Hébreux ? Celle par laquelle nous croyons que Dieu est ; qu'il a disposé les siècles par la puissance de sa parole ; qu'il est le rémunérateur de ceux qui le cherchent ; c'est la foi qu'ont pratiquée les justes de la loi de nature, Abel, Enoch, Noé, Abraham, Sara, Moïse, Rahab elle-même quand elle abrita dans sa maison les envoyés du peuple de Dieu.

Or quelle est cette foi tant recommandée par S. Paul, dans les anciens patriarches, sinon celle qu'ils avaient conçue à l'aide de la grâce, dans la contemplation des œuvres de Dieu ? *Fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei.*

Donc quand S. Paul écrit que la foi naît de la prédication, qu'on ne peut croire si l'on n'entend la parole de Jésus-Christ annoncée par les envoyés légitimes ; le grand apôtre décrit la loi générale, le moyen ordinaire, mais non une règle sans exception ; puisque, de l'avis de tous les théologiens, Dieu peut suppléer à la prédication de ses ministres par son enseignement immédiat. Que Dieu puisse suppléer également à la prédication par le témoignage des créatures, joint à la grâce intérieure, S. Paul semble l'insinuer par l'emploi qu'il fait des paroles du psaume XVIII. Il rapporte à la prédication des apôtres ce que le prophète roi disait de la grande voix de la nature annonçant à tout homme les grandeurs du Créateur : *In omnem terram exivit sonus eorum.* Cette cita-

tion semble indiquer que dans la pensée de S. Paul, la vérité de foi nous est annoncée par le langage de ce monde visible en même temps que par les enseignements des apôtres.

Ces témoignages du monde sensible ou de la conscience portent souvent dans les écrits des saints pères le nom de révélation, et l'adhésion que leur donne notre intelligence celui de foi. Ecoutons S. Jérôme expliquer par quelles voies merveilleuses le centurion Corneille fut amené à la foi en Jésus-Christ : « S. Paul, dit-il, savait bien que Corneille le centurion avait reçu le Saint-Esprit par les œuvres de la loi ; mais non par celles d'une loi qu'il ignorait (la loi des juifs). Que si l'on m'objecte : Donc sans avoir entendu la doctrine de la foi on peut recevoir le Saint-Esprit? Je réponds qu'il a véritablement reçu le Saint-Esprit ; mais par l'audition de la foi, et la loi naturelle, qui nous dit au fond du cœur le bien que nous devons faire et le mal que nous devons éviter, c'est la même foi par laquelle autrefois Abraham et Moïse et les autres saints avaient été justifiés, comme nous l'avons déjà enseigné. « (In epist. ad Galat. III.) La loi naturelle parlant au fond du cœur, voilà donc, suivant S. Jérôme, la prédication qui produisait la foi dans les anciens patriarches, et dans le centurion vivant pieusement au sein de la gentilité.

Et puisque nous en sommes à l'exemple de cet homme de bien qui le premier d'entre les gentils mérita d'être agrégé par le baptême au troupeau de Jésus-Christ, que nous disent les saints pères touchant la connaissance qu'il avait de Dieu et de l'ordre moral, avant que S. Pierre vînt l'instruire des vérités du salut? S. Augustin, et après lui S. Grégoire, et plus tard S. Thomas, et tous les scolastiques, enseignent qu'il faisait le bien avant d'avoir la foi en Jésus-Christ, qu'il ne connaissait pas ; mais non, disent-ils, sans quelque foi : *Nec tamen sine aliqua fide donabat et orabat.* (*De prædest sanct.* c. 7.)

Mais quelle était cette foi ? Venait-elle de la connaissance que le centurion avait pu acquérir de la vérité divine par son commerce avec les juifs ? Si nous examinions la question en elle-même, volontiers nous admettrions cette solution. Mais telle n'est pas l'interprétation des pères. Ils supposent toujours que ce saint homme n'avait eu d'autre guide que les connaissances intérieures suggérées par les vues de l'intelligence et les inspirations du Saint-Esprit. (*Interna vel externa monitione motus ad fidem. — Secretis per visa mentis, aut Spiritus admonitionibus vocatus. August. ad Simplic. L.* 1, q. 2.) Ces vues de l'intelligence, ces inspirations du Saint-Esprit ne sont autre chose que la grâce actuelle, telle que S. Augustin a continué de la décrire dans ses controverses contre les pélagiens ; elles n'ont dans sa pensée aucune analogie avec le don de prophétie par lequel Dieu révèle formellement une vérité ; elles sont ce langage mystérieux de Dieu au fond de l'âme par lequel il lui apprend à connaître la vérité et les lois de la justice. Rien de plus fréquent dans les écrits de S. Augustin que d'attribuer à la lumière divine, qui brille en nous au milieu des ruines de notre nature, les notions du bien et du juste. Et c'est là évidemment la foi qu'avait le centurion avant la prédication de S. Pierre, celle qui lui méritait d'être appelé à une foi plus parfaite par la connaissance de l'évangile.

Du reste, pour peu que l'on suive avec attention la controverse de S. Augustin contre les pélagiens et les semi-pélagiens, il n'est pas difficile de voir que le docteur de la grâce donnait au mot foi une signification singulièrement étendue ; il comprenait sous cette dénomination générale toute connaissance surnaturelle de Dieu, de la moralité de nos actions, de la loi naturelle ; et c'est en ce sens qu'il insistait si fortement auprès des pélagiens sur les paroles de S. Paul : *Sine fide impossibile est placere Deo.*

On a plus d'une fois démontré, contre les erreurs des

jansénistes, que dans ses écrits le nom de *charité* renferme non seulement les actes de la première des vertus théologales, par laquelle nous aimons Dieu par dessus toute chose, mais encore toute bonne volonté, quelle que soit la vertu à laquelle elle se rapporte. (1) Il serait aisé de démontrer pareillement que la dénomination de foi reçoit souvent un sens générique et comprend toute connaissance surnaturelle des vérités divines. Pour n'en citer qu'un exemple : « Tout ce qui n'est pas de la foi, dit-il en rappelant les paroles de S. Paul, est péché. Par conséquent toute bonne volonté qui se détourne du péché, est dirigée par la foi (*ac per hoc bona voluntas quæ se abstrahit a peccato, fidelis est. Ad Bonif. L.* 1, *c.* 3.) (2)

(1) Voyez Ripalda, t. 3, Disp. 22.' sect. 19.— La même thèse a été savamment développée dans les notes à l'*Enchiridion* de S. Augustin, par le P. J. B. Faure, un des plus savants théologiens de la compagnie de Jésus et professeur au collège romain, lors de sa suppression sous Clément XIV. (*In cc.* 121, 122.)

(2) Les limites de ce travail ne nous permettent pas de nous étendre sur les preuves de cette thèse. On peut la voir développée dans le traité de la foi de Ripalda (*de fide, disp.* 17).

Il y démontre longuement 1° que dans les écrits de S. Augustin et des autres pères, aussi bien que dans les décrets des conciles, la grâce nécessaire pour opérer le bien est un nom générique comprenant comme deux espèces, la *foi* et la *charité*, ou l'*illumination de l'intelligence*, et l'*inspiration de la volonté*, lesquelles évidemment ne se rapportent pas seulement à la foi et à la charité strictes; — 2° que les saints docteurs emploient indifféremment les mots *grâce*, *foi*, pour exprimer la connaissance du bien que nous avons à faire ; — 3° que la grâce par laquelle Dieu nous fait connaître le bien s'appelle très-fréquemment parole divine : *Dei locutio, doctrina supernaturalis.* D'où il suit qu'adhérer à ces enseignements est faire un acte de foi ; et pourtant il n'y a là aucune révélation formelle, mais seulement la grâce actuelle. — S. Jérôme explique de cette sorte d'instruction intérieure et par la grâce, aussi bien que de la prédication extérieure, l'*auditus fidei* de S. Paul : *Animam quoque universos et sensus et menbra habere, et inter cætera aures etiam ; quas qui habuerit, non magnopere indigebit his auribus corporis ad Christi evangelium cognoscendum.* (*In epist. ad Galat. III.*)

Plus tard la scolastique précisa davantage le sens des termes. Le mot foi fut réservé dans le langage théologique, aux actes par lesquels l'intelligence, sous le commandement libre de la volonté, adhère à la parole révélée. Mais la révélation continua à recevoir une signification assez étendue. On désigna sous ce nom et les vérités formellement manifestées aux prophètes, et celles que Jésus-Christ avaient enseignées à son Eglise, et, par elle, à tous les chrétiens ; et aussi celles que, en dehors des instructions de l'Eglise, l'homme de bonne volonté reçoit immédiatement de Dieu, par une inspiration particulière. Et c'est en adhérant à cette prédication intérieure de Dieu que le centurion Corneille, d'après la doctrine de S. Thomas, avait la *foi implicite* (2 — 2, q. 10, a. 4.). Or, cette inspiration est-elle autre chose que la grâce intérieure illuminant les vérités naturelles, afin de raffermir et d'élever à l'ordre surnaturel l'assentiment de l'intelligence? De bons théologiens ne l'entendent pas autrement. (Voyez Melchior Cano, *De Sacram. Part.* 2.)

Qu'est-ce enfin que cette *foi implicite*, cette foi *in voto*, qui d'après bon nombre de docteurs, prépare à la foi parfaite et d'après quelques-uns, suffirait en cas extraordinaire, à la justification et même au salut? C'est évidemment la connaissance de Dieu et de la loi, puisée aux sources de la raison naturelle, et illuminée par la grâce, nous disposant à accepter avec obéissance le témoignage de Dieu, si jamais il arrive jusqu'à nous. C'est bien la foi dans sa signification plus étendue, dont parle le P. Ripalda.

De ce qui précède, nous pouvons conclure que la distinction entre ces deux acceptions du mot *foi* n'est pas l'œuvre du théologien espagnol ; mais qu'elle est ancienne dans la science sacrée, bien qu'on ne la rencontre pas précisée avec la même netteté dans les auteurs antérieurs

X.

Or rien de plus rationnel que cette dénomination donnée aux actes surnaturels par lesquels l'intelligence s'élève de ce monde visible aux vérités invisibles.

Il existe, il est vrai, une différence essentielle entre l'assentiment de la foi, et l'adhésion à ces vérités en vertu des témoignages des créatures. Elle provient de la différence du motif formel. Dans la foi, l'assentiment est basé sur la parole même de Dieu ; par conséquent la volonté, en prescrivant l'adhésion à l'intelligence, veut qu'elle soit absolue, sans aucune hésitation, car elle a pour appui la vérité première. Dans l'acte de foi, l'âme ne voyant pas en elle-même la vérité proposée, et n'ayant pas, selon l'opinion la plus commune, la perception évidente de la révélation divine, mais seulement les motifs évidents de crédibilité, l'acte de foi est obscur, et il est commandé librement par la volonté.

Au contraire, dans l'assentiment de l'intelligence à l'existence de Dieu, à sa providence, aux préceptes de la loi naturelle, d'après la vue des créatures, quand même cet assentiment a lieu avec le secours de la grâce, le motif d'adhérer est fondé sur la connaissance qu'a la faculté humaine de la relation de ce monde avec son auteur ; l'assentiment est scientifique, il n'est pas libre ; et comme il s'appuie sur le raisonnement humain, qui est sujet à erreur, il ne peut avoir, en vertu de son motif formel, l'assurance inébranlable de l'acte de foi proprement dit. Voilà la différence ; on ne pourrait donc, sans une grave erreur, confondre ces deux sortes d'assentiment.

Mais les analogies sont telles entre ces deux actes, que,

malgré leur différence essentielle, les lois du langage permettent de les comprendre sous une même dénomination générique, surtout quand on a soin d'ajouter un mot qui détermine l'acception plus ou moins rigoureuse dans laquelle on la prend.

Et d'abord considérons les deux éléments qui se rencontrent dans l'acte de foi. L'un est en dehors de la faculté, c'est le témoignage de Dieu, transmis d'ordinaire par l'Eglise ; l'autre est dans l'intérieur de l'âme ; il affecte la faculté même de l'intelligence ; c'est la lumière de la foi, et la grâce actuelle, sans laquelle la prédication de l'évangile serait un vain son. C'est d'elle que l'adhésion de l'intelligence à la vérité proposée reçoit sa force inébranlable et son infaillibilité.

Or, dans la connaissance des vérités divines que nous acquérons par le témoignage des créatures, le premier élément fait défaut, mais non le second ; car la grâce intérieure peut fortifier la faculté créée, et suppléer à ce qui manque de fermeté au motif formel pour lequel l'intelligence adhère à la vérité connue. Donc, sous l'influence de cette illumination de la faculté, l'acte d'assentiment aux premiers principes de la religion et de la morale peut devenir aussi inébranlable que celui de la foi.

Et cette fermeté est l'un des principaux avantages de la foi ; les saints docteurs nous le disent souvent. Car la révélation divine a pour but, non-seulement de nous découvrir les mystères divins, mais aussi de soustraire l'âme aux incertitudes de la raison dans l'ordre des vérités qui doivent la diriger dans le service de Dieu et la pratique de la vertu. Notre cœur, sans cesse battu par les passions, se laisserait facilement entraîner à l'amour des biens sensibles ; au point de leur sacrifier les biens invisibles de la vertu, et l'espérance d'un bonheur encore éloigné. Pour combattre ces obstacles, l'homme a besoin de connaître Dieu, ses préceptes,

sa justice, les récompenses qu'il prépare à l'âme fidèle, et les peines réservées dans une autre vie aux transgresseurs de sa loi. Ces vérités, on peut y parvenir sans doute en remontant de l'effet à la cause, de la créature au Créateur; mais non sans passer par des raisonnements plus ou moins longs, et dont l'enchaînement n'apparaît pas toujours avec toute sa force. Dans cet état d'infirmité intellectuelle et morale, quel bienfait pour nous si la suprême vérité daigne se manifester et nous apprendre par elle-même des vérités si importantes? A sa parole, les incertitudes se dissipent, et l'âme fortifiée par la vérité, peut plus aisément mépriser les biens apparents pour s'attacher aux invisibles. Mais, en l'absence de la révélation formelle, cette assurance ne peut-elle pas être donnée par la lumière intérieure de la grâce, par laquelle Dieu supplée à ce qui manque au motif formel de notre assentiment? (1) — Donc considérée dans la fermeté de l'assentiment, la connaissance surnaturelle de Dieu

(1) Il y a en cela un effet semblable à celui que signalent de Lugo et la plupart des théologiens par rapport aux motifs de crédibilité. Considérés en eux-mêmes, ils ne seraient pas toujours suffisants; mais on suppose que Dieu supplée par sa grâce à ce qui leur manque, afin que l'assentiment donné aux vérités de la foi ne soit pas imprudent. (Voyez Lugo, *De fide*, *Disp.* 1, sect. 8, et Franzelin, *de Tradit. Append*, c. 4, § 2, p. 597).

En ce même traité, p. 575, le savant professeur du Collége romain enseigne que pour un homme ignorant, la vérité fondamentale de la foi, à savoir l'autorité de Dieu, peut n'être pas évidente, mais seulement certaine, grâce à la lumière intérieure de la foi; qu'elle n'enlève pas en ce cas la liberté de l'assentiment; que si elle était évidente, cependant la volonté, élevée par la grâce, peut encore exercer sa liberté en adhérant à cette vérité avec une plus grande fermeté que ne le comporte le degré d'évidence présentée à l'intelligence; et par conséquent que cet assentiment est méritoire.

Nous pouvons appliquer ces mêmes principes à la connaissance surnaturelle de Dieu, ou des vérités spirituelles, qui seraient acquises par les principes de la raison; elle serait donc, elle aussi, libre jusqu'à un certain point, au moins dans la fermeté d'assentiment, et par conséquent méritoire. Autre analogie avec la foi proprement dite.

et de sa loi par le témoignage des créatures, est justement assimilée à la foi.

De plus l'objet de l'une et l'autre foi est en partie le même. La foi proprement dite va plus loin, il est vrai, puisqu'elle s'étend jusqu'aux mystères impénétrable à la raison naturelle ; mais en même temps elle a pour but d'élever l'homme au-dessus de ce monde sensible, de lui faire connaître le vrai Dieu, les vertus qui mènent à lui. Et tout cela, la connaissance surnaturelle par le témoignage des créatures le fait aussi.

Enfin l'on peut ajouter que cette croyance en Dieu, cette connaissance de la loi naturelle, produisant dans l'âme bien disposée la volonté d'adorer Dieu, de le servir, d'obéir à ses préceptes, renferme en quelque sorte et implicitement la foi stricte.

En effet l'homme qui, parvenu à la connaissance de Dieu, accomplit sa loi telle que la lui manifeste le témoignage de sa conscience, a l'intention de servir son Créateur comme il veut être servi ; et, comme de fait, dans l'ordre actuel, Dieu est notre fin surnaturelle, les hommages que lui rend l'homme de bonne volonté se terminent à lui comme à la fin surnaturelle. De plus, la volonté en cet homme étant pleinement assujettie à celle de Dieu, contient implicitement la soumission volontaire de son intelligence à la parole de Dieu, dès qu'elle sera manifestée. Il en est de lui, par rapport à la foi stricte, comme de l'adulte empêché de recevoir le baptême et suppléant par le désir à la réception réelle du sacrement.

N'est-ce pas la pensée des scolastiques et des théologiens qui ont enseigné que l'homme peut se préparer à la justification même par la foi implicite, ou par la foi de désir (*in voto*) ? Souvent il est vrai ils entendent par foi implicite celle qui a pour objet Jésus-Christ et les vérités de l'Evangile, ce qui n'exclut pas une connaissance antérieure de Dieu par

la révélation proprement dite ; mais le plus souvent ils appellent foi implicite l'acte par lequel l'homme, privé des secours de la révélation, mais connaissant Dieu et sa loi, à l'aide de la grâce intérieure, acquiesce à toute volonté que Dieu daignera lui manifester, et par conséquent soumet d'avance son intelligence à toute révélation divine. En dehors de cette signification, les expressions de *foi implicite*, de *foi de désir* n'auraient aucun sens.

Quelques théologiens ont même poussé si loin la doctrine de la foi implicite que, d'après eux, l'homme qui ne connaîtrait pas Dieu, mais vivrait selon les principes de la loi naturelle gravés en son cœur, pourrait arriver à la justification et au salut. Telle est l'opinion du célèbre André Véga, l'un des plus savants théologiens du Concile de Trente ; elle se lit dans le même ouvrage où il défend contre les protestants les définitions du Concile touchant la justification, où il prouve, par tous les monuments de la tradition chrétienne que la foi est le fondement de toute sainteté, le principe du salut, la racine de la justice surnaturelle. (*De justific.*, *l.* 6, *cc.* 20 et 21.) Son opinion est rejetée, il est vrai, par l'ensemble des théologiens ; mais elle n'a jamais été condamnée par le Saint-Siége. Et de plus, ce qu'on lui reproche dans les écoles, ce n'est pas d'avoir supposé le salut possible sans l'acte formel de foi dans le cas de l'ignorance invincible de la révélation ; mais d'avoir dit que l'on peut se sauver même avec l'ignorance invincible de Dieu.

Nous croyons avoir suffisamment justifié la distinction qu'établit le P. Ripalda entre les deux sortes de foi, l'une parfaite, l'autre imparfaite ; l'une prise selon l'acception rigoureuse du mot, pour signifier l'adhésion de l'intelligence à la vérité proposée par Dieu à notre croyance ; l'autre prise dans un sens plus large, et exprimant la connaissance surnaturelle de Dieu, non en vertu d'une révélation formelle,

mais selon les principes de la droite raison et le témoignage que rend la création à son auteur.

De ces principes découle facilement la réponse aux difficultés opposées à sa doctrine.

E. G. Desjardins, S. J.

ORIGINE DE LA JURIDICTION EPISCOPALE.

(4e ARTICLE.)

Seconde Partie.

Objections.

Nous ne dissimulerons aucune des objections élevées par les adversaires de la thèse ultramontaine. Ils lui reprochent d'amoindrir, ou plutôt de ruiner la dignité épiscopale ; d'attenter à la sublimité de l'Apostolat confié par Notre-Seigneur aux compagnons de Saint-Pierre ; de faire mentir les Ecritures ; enfin d'aller contre la pensée bien connue du saint Concile de Trente.

Procédons par ordre.

I.

1re Objection. — Les évêques sont les successeurs des apôtres ; or, les apôtres ont reçu immédiatement de Jésus-Christ leurs pouvoirs et leur juridiction ; donc les évêques reçoivent aussi de Jésus-Christ la juridiction épiscopale.

Réponse. — Nous avons déjà fait observer avec S. Liguori que les évêques ne sont pas purement et simplement les successeurs des apôtres. Ils en tiennent la place ; oui. Ils sont leurs héritiers ; non. C'est une vérité dont les gallicans

eux-mêmes sont obligés de convenir. — Première observation.

Lors même que les évêques seraient en toute rigueur *les successeurs des apôtres*, on ne saurait en conclure que leur juridiction émane directement de Jésus-Christ. Adam a sans doute reçu son corps immédiatement de Dieu même ; et tous les hommes sont ses successeurs. Qui oserait pourtant prétendre que les autres hommes reçoivent leur corps formé immédiatement par les mains de Dieu ? Ainsi raisonnait Laynez.

« Tertio loco sic argumentari adversarios : *Apostoli acce-*
« *perunt jurisdictionem a Christo, non per alium quempiam*
« *communicatam ; igitur eam quoque acceperunt Episcopi*
« *illorum successores.* — Consecutionem esse nullam ; sicut
« neque vim habet hæc alia similis : Adamus accepit cor-
« pus à Deo et non per alium quempiam ; igitur et homines
« pariter Adami successores : — et esse jurisprudentium
« regulam : *Non requiri in subrogato naturam illius cui*
« *subrogatur, nisi secundum id quod satis est* (1). »

Il est en effet très-facile de concevoir, qu'en fondant son Eglise, Notre-Seigneur ait choisi lui-même et constitué les douze apôtres, sans qu'il en résulte aucun inconvénient sérieux contre la monarchie pontificale. Les exigences exceptionnelles des premiers jours rendent possible un état de choses exceptionnel, provisoire et qui ne saurait se perpétuer. D'ailleurs, les singuliers priviléges de grâce et de sainteté dont furent enrichis les saints Apôtres, étaient assurément une garantie de leur fidèle obéissance au Chef suprême du collége apostolique.

Voilà une seconde observation.

Mais une troisième remarque est nécessaire. — L'objection suppose comme certain, que tous les saints Apôtres ont

(1) Leplat, t. v, p. 527.

réellement reçu leur juridiction de N.-S. Or, le fait est loin de posséder une absolue certitude. Bellarmin le regarde comme sûr ; mais Salmeron préfère enseigner avec Turrecremata que Notre-Seigneur a conféré la juridiction à Saint-Pierre seulement, lequel a ensuite investi de leurs pouvoirs les autres Apôtres (1). En tout cas, la question est encore douteuse et problématique. Il est donc impossible d'asseoir là dessus une argumentation quelconque.

II.

2e Objection. — Si la juridiction des évêques ne leur vient pas directement de Jésus-Christ, il n'est donc plus vrai de dire que le Saint-Esprit a lui-même préposé les évêques au gouvernement de l'Eglise.

Rép. — Depuis longtemps les théologiens ont parfaitement expliqué comment notre doctrine ne préjudicie en rien au caractère divin que revêt la juridiction épiscopale. L'Esprit-Saint agit en effet dans la création des évêques ; mais est-il nécessaire que ce soit immédiatement par lui-même, ou ne suffit-il pas d'une action de Dieu médiate par le Pontife romain ? Là est toute la question ; et bien loin qu'on démontre jamais la nécessité d'une action immédiate, il est fort aisé d'expliquer l'Ecriture et la tradition au moyen de la collation médiate.

D'où l'on voit combien promptement s'effraient ceux qui croient reconnaître l'hérésie d'Aërius au fond de notre thèse. Que voulait cet hérétique ? Il niait la supériorité des évêques au-dessus des simples prêtres. Or, il n'est besoin en

(1) L'opinion de Turrecremata comptait de nombreux partisans, si bien que les Pères du Concile de Trente crurent lui devoir un véritable respect.

nulle sorte de recourir à leur juridiction pour affirmer la supériorité absolue des évêques. Est-ce que le *pouvoir d'ordre*, inhérent à chaque évêque en vertu de sa consécration, ne l'élève pas en dignité infiniment au-dessus de tous les prêtres du monde? Donc, le *caractère* épiscopal est bien suffisant à réfuter l'hérésie d'Aërius.

Je sais qu'au sein du Concile de Trente, l'on allégua une constitution dogmatique de Martin V, qui traitait d'hérétiques certaines propositions assez semblables à celles d'Aërius, et en apparence voisines de la nôtre. Les disciples de Wicleff et de Jean Huss soutenaient que le pape, les archevêques et les évêques ne jouissent pas d'une juridiction supérieure à celle des simples prêtres. Sur quoi Martin V, d'accord avec le Concile de Constance, ordonna de leur poser nettement la question suivante : « Utrum credat, autorita-« tem jurisdictionis Papæ, archiepiscopi et episcopi in sol-« vendo et ligando esse majorem auctoritate simplicis sacer-« dotis, etiamsi curam animarum habeat. » Ainsi, au jugement de l'Eglise, la juridiction du pape, des archevêques et des évêques l'emporte sur celle des simples prêtres, fussent-ils chargés du soin des âmes. — Très-bien. Mais en quoi la condamnation de Jean Huss intéresse-t-elle notre doctrine sur la juridiction des évêques? Il est certain que, de droit ecclésiastique, la juridiction des archevêques et des évêques est fort supérieure à celle des simples prêtres, même préposés à la direction d'une paroisse. Dès lors on comprend l'interrogation posée par Martin V, laquelle a pour but principal de s'assurer de la foi des Hussites touchant l'existence du pouvoir hiérarchique en général. Les sectaires n'attaquaient nullement sa provenance médiate ou immédiate; le pape ne la touche pas non plus. On peut donc, même après le Concile de Constance et la bulle de Martin V, répéter que tout en étant supérieure à celle des prêtres, la juridiction épiscopale dérive néanmoins du Pon-

tife romain. — Telle fut la réponse de Laynez et de Salmeron.

Sans plus de fondement raisonnent ceux qui nous accusent de ruiner la vertu divine de la juridiction épiscopale, en ne lui laissant qu'une force purement humaine. Comme si, pour dériver du pape, cette juridiction ne trouvait point sa source dans Jésus-Christ ! et comme si le pape n'avait pas reçu de Jésus-Christ l'ordre formel de communiquer cette juridiction en créant des évêques ! Pour être distribuée par le pape, la juridiction épiscopale ne cesse pas d'être divine. Quoique donnée ou retirée suivant la volonté du Pontife romain, elle n'en reste pas moins la vertu de Dieu assistant les évêques dans leur administration. Je veux rapporter l'explication on ne peut plus lucide du P. Cercia, professeur au collége romain.

« Quod enim romanus Pontifix communicat episcopis « non est aliqua auctoritas ab ipso vel ab hominibus origi- « nem ducens. Sed est illa ipsa auctoritas quam Christus « in eo deposuit, ipsum constituens fontem et plenitudinem « totius potestatis. Propterea si in se spectetur entitas juris- « dictionis, non est potestas humana sed divina, ac tam « divina in episcopis viget quam in ipso Pontifice; utpote « est eadem ac ipsissima auctoritas. Si etiam spectetur ter- « minus cui confertur talis potestas, rursus dicenda est « divina ; non enim gradus episcopalis humano jure invec- « tus est, sed divino. Unde iis datur qui ab ipso Christo « instituti sunt et ordinati ad participationem potestatis « depositæ in Pontifice ; imo et qui individuatim in episco- « pali charactere jurisdictionis exigentiam gestant. Quid « ergo ? Tantummodo hoc habetur, ut noluerit Christus, « propter unitatem ecclesiæ, talibus individuis sejunctim « sparsis ipsemet singulis tribuere potestatem, sed voluerit « eam deponere penes unum Pontificem, ut ex eo et per « eum in ceteros redundaret. Hoc autem non efficit ut po-

« testas sit humana ; potestas enim non specificatur a me-
« dio et principio proximo per quod communicatur, sed ab
« objecto et a principio supremo unde sumit originem :
« secus potestas prætoria, v. g., non esset regia, sive non
« exerceretur nomine regio, quia forte non immediate a
« rege collata sit, sed ab alio regis vices gerente. Et item
« potestas simplicium presbyterorum in remittendis pecca-
« tis divina non esset sed humana, quia non immediate a
« Christo, sed ab episcopis communicatur.... » (*De Ecclesia Christi, an.* 1850.)

On le voit : l'autorité épiscopale n'a pas à craindre de se voir déconsidérée auprès des peuples. Quoique dérivant de Pierre ou de son successeur, elle n'en sera pas moins saluée comme l'autorité de Jésus-Christ.

De plus, quoiqu'il n'existe point de connexion essentielle entre la consécration épiscopale et la juridiction de l'évêque; car en fait, les deux se trouvent souvent l'une sans l'autre : toutefois, il est très-vrai que le *caractère* de l'évêque appelle la juridiction. Ordinairement, le caractère épiscopal ne doit pas se trouver chez celui qui ne possède point un peuple à gouverner ; et réciproquement, ce n'est que dans les cas extraordinaires, que la juridiction doit se confier à des sujets destitués du caractère d'évêque. Ainsi faut-il entendre l'*exigentiam jurisdictionis* que les théologiens attribuent communément à la consécration épiscopale. « Judex eccle-
» siasticus dicitur esse talis *ex ordine*, quia *ex ordine aptus*
» *est ad habendam jurisdictionem*, et nihil deest ei nisi
» commissio... » Ainsi parle le B. Albert-le-Grand, le maître de saint Thomas (1).

(1) Alberti Magni opp. t. 16. *In lib. IV. Sentent.* Dist. 18, art. 2.

III.

3e Objection. — A nous entendre, les évêques ne seraient plus des princes dans l'Eglise, des pasteurs de leurs troupeaux ; ils se présenteraient aux peuples comme les simples vicaires ou délégués du Souverain Pontife.

Réponse. — Si l'objection est grave, elle est aussi fort exploitée. On peut affirmer qu'elle fait le fond de la plupart des *factums* gallicans qui depuis vingt ans ont inondé la France. Depuis le *Mémoire sur le Droit coutumier*, jusqu'à l'ignoble pamphlet *Ce qui se passe au Concile*, c'est toujours le même refrain : *les ultramontains réduisent les évêques au rôle de vicaires paroissiaux*. Que de fois ne nous sommes pas entendu demander, *si nous voulions obliger les évêques d'écrire à Rome pour en obtenir la permission de faire de l'eau bénite !* (1)

Eh bien, n'en déplaise à nos adversaires, jamais l'école ultramontaine n'a proféré une semblable énormité. Toujours elle a su parfaitement distinguer entre les évêques, *pasteurs ordinaires* de leurs diocèses respectifs, et ceux qui, en vertu d'une commission spéciale du Pape, sont chargés d'administrer telle ou telle portion de la chrétienté. Qui ne sait la différence qui existe entre l'évêque constitué pour être l'*ordinaire* du lieu, et les *vicaires apostoliques ?* Certes si nous ne l'eussions connue déjà, les récentes clameurs d'une certaine faction gallicane nous l'auraient apprise.

Les gallicans eux-mêmes rendent aux papes cette justice,

(1) Pour se faire une idée des égards que le Saint-Siége a toujours témoignés à l'épiscopat, il suffit de se rappeler avec quel soin jaloux il se réserve, depuis des siècles, les jugements des évêques.

que jamais ils n'ont prétendu faire des évêques leurs *commis* ou leurs délégués. « Le Saint-Siége, lui-même, n'a jamais » avoué de tels principes, » disaient à Napoléon Ier les membres de sa seconde commission ecclésiastique de 1811.

Mais ils sont moins justes envers les théologiens de Rome. « Les mêmes ultramontains, poursuivaient les prélats de » l'Empereur, n'ont pas craint d'ajouter que les évêques » institués par Jésus-Christ, successeurs des Apôtres, revê- » tus de la plénitude du sacerdoce, *n'étaient que de simples* » *délégués ou vicaires du Pape,* et qu'ainsi l'exercice de » leurs pouvoirs était absolument subordonné à la volonté » du Pape. »

Il est fâcheux que les prélats n'aient point connu la réponse indignée de Zaccaria à l'assertion identique de Fébronius : « Nihil hoc fraudulentius, nihil falsius dici potest. « Sæpe de tanta in Apostolicam Sedem calumnia exspostu- « lavimus : exspostulabimus semper. *Episcopos nemo nos-* « *trum tanquam pontificios vicarios habet.* Ecclesiæ pasto- « res ac principes, non papæ sed Christi apud suos, ex ins- « tituta præceptaque ab ipso Christo potestate vices agentes « agnoscimus ac colimus » (1). Or, ce qui était une calomnie au temps du docte Zaccaria, n'est point devenu une vérité. Aujourd'hui comme autrefois, on enseigne dans nos écoles que les évêques ne sont point préposés au gouvernement de leurs diocèses en qualité de vicaires du Pontife romain. On peut voir chez M. Bouix les développements qu'il consacre à cette thèse : *Episcopi in regendis sibi commissis diœcesibus non sunt Romani Pontificis vicarii* (2).

Mais donnons un plus grand jour à notre pensée.

Il est sûr que dans la pensée de Notre-Seigneur, le Pon-

(1) *Antifebronius vindicatus,* p. IV, dissert. 10, c. 4.

(2) *De Episcopo,* t. I, p. 104 et suiv.

tife romain ne doit ni ne peut conserver seul la charge de toute l'Eglise. Dans le plan divin, Pierre doit s'associer des compagnons qui l'aident à conduire le troupeau du Christ : *vocat in partem sollicitudinis.* Il est donc très-vrai qu'avec Pierre et à côté de Pierre, se rencontrent dans l'Eglise d'autres hommes qui la gouvernent ; absolument, comme dans un royaume, le roi s'entoure d'officiers et de magistrats jouissant d'une autorité réelle. C'est l'expression de saint Thomas ; « Quamvis tota potestatis plenitudo resideat penes » regem, non tamen excluduntur ministrorum potestates, » quæ sunt participationes quædam regiæ potestatis (1). »

Mais si Pierre s'associe de nouveaux collègues, il faut bien reconnaître que c'est pour en être aidé, soulagé dans le poids si lourd du gouvernement, *in partem sollicitudinis.* On peut donc en un sens très-vrai dire que ces collègues de l'apostolat de Pierre sont ses agents, ses lieutenants, ses vicaires ; et voilà pourquoi nous avons entendu l'antiquité proclamer que les évêques tiennent la place du bienheureux Pierre. Ainsi s'exprimait Hincmar de Rheims. Ainsi longtemps auparavant, s'était exprimé Charlemagne dans ses immortels capitulaires : *B. Petro cujus vicem gerunt Episcopi*

Cependant, il n'entre pas dans le plan divin que les évêques, appelés à partager la sollicitude du Pontife romain, se comportent comme de simples mandataires, se conformant de point en point aux instructions qui leur sont données, et n'ayant en définitive d'autre responsabilité que d'exécuter leur commission. D'après la constitution de l'Eglise, les évêques ne sont point les *instruments* du Pape. Ils sont ses frères, ses collègues ; ils sont des juges, des législateurs, des princes. En eux s'allie une complète puissance d'initiative avec une entière subordination à la volonté du Chef suprême. Une fois investis de leur juridiction, ils n'ont pas besoin que

(1) *Dist.* 24, qq. 1 et 2.

Pierre leur fasse signe d'en user ; comme aussi ils ne sauraient aller au-delà des limites prescrites, ni continuer d'agir lorsque Pierre ordonne le repos.

Voilà ce qui fait le caractère de l'évêque *pasteur ordinaire* d'un diocèse : il parle, agit et gouverne *en son propre nom.* C'est un juge qui prononce de son chef les sentences judiciaires ; c'est un gouverneur général qui, de son autorité propre, arrête les dispositions nécessaires au bien de ses administrés.

Bien différemment en va-t-il des *vicaires apostoliques*. Ce sont des hommes investis, sans doute, de la plus haute confiance du Pontife, et souvent leur mission est d'une délicatesse infinie. Mais enfin leur mandat est une simple *commission,* qui pour être plus ou moins provisoire, plus ou moins difficile, reste toujours une commission et un mandat. Le vicaire apostolique est en réalité l'instrument du Pontife ; c'est au Pape que remonte la responsabilité de son administration. De fait, le vicaire apostolique ne possède pas en son propre nom, mais en celui du Pontife dont il est le délégué.

Ces explications données, je demande à mes adversaires en quoi la juridiction dérivée du Pape peut empêcher l'évêque d'agir en pasteur ordinaire. Il est manifeste que, d'après l'institution de Jésus-Christ, le Souverain Pontife est tenu de créer des évêques, jouissant d'une juridiction ordinaire, et qui, sauf de graves raisons dont le Pape est seul juge, ne doivent pas être dépouillés de leur autorité. Concluez-donc que le Pape, en créant des évêques, est obligé de leur conférer une juridiction ordinaire, et non pas simplement déléguée ; très-bien. Mais vous ne sauriez jamais tirer cette conclusion, que la juridiction doit immédiatement découler de Jésus-Christ. La conséquence va beaucoup plus loin que les prémisses. « Ex his, dit un ex-
» cellent auteur, ex his non colligi Episcopos habere juris-
» dictionem *proxime* a Christo ; sed habere eam a Christo

» quidem, *sed per Romanum Pontificem*, cui commisit Chris-
» tus ut Episcopos crearet, et jurisdictionem ordinariam
» impertiret. Unde Episcopi non sunt vicarii Romani Pon-
» tificis, qui ad nutum ipsius revocari queant, sed sunt pas-
» tores, duces et judices animarum ordinarii, a Romano
» Pontifice creati, tanquam a principe et summo Christi
» vicario (1). »

Et maintenant le lecteur peut apprécier à leur juste valeur les récriminations du gallicanisme contre ce qu'il appelle *l'absorption des degrés hiérarchiques*. A l'entendre, nous ne voyons dans l'Eglise d'autre pouvoir que celui du Pape *qui est tout*, les évêques étant devenus désormais *de simples agents de correspondance*. Certes une pareille accusation surprendrait fort un Athanase et un Chysostôme, un Charles Borromée et un François de Sales ; et dans sa dernière session le Concile du Vatican en a fait bonne justice. — Mais nous reviendrons là-dessus.

Abordons une dernière objection.

IV.

4e Objection. — Toujours est-il que le saint Concile de Trente se montra favorable au sentiment qui fait découler immédiatement de Jésus-Christ la juridiction épiscopale, et que le Saint-Siége lui-même y inclinait fort, pour ne pas dire qu'il le tenait pour vrai !

Réponse. — L'objection a d'autant plus droit de nous surprendre, qu'elle émane d'un auteur parfaitement orthodoxe et très zélé pour les doctrines romaines, M. l'abbé Maupied. Nous devons par là même la relever avec plus de soin ; au-

(1) Azor, *Institut. moral.* P. II, l. II, c. 30.

trement le crédit de son auteur pourrait parvenir à la populariser. Voici les propres termes de M. Maupied dans son Traité de Droit Canon.

« Ex historia Sancti Concilii Tridentini Pallavicini lib. » XVIII, cap. 13, 14, 15 ; — lib. XIX cap. 6, 8, 12, 16 ; » — lib. XXI cap. 4, 11, 12, liquet quod dimidia saltem » pars Concilii contendit ut definiretur jurisdictionem Episcoporum esse immediate a Deo ; idque agnovit Sancta Sedes, sed noluit definiri ne damnarentur auctores de Ecclesia bene meriti, et præcipue propter consecutiones periculosas quas a Gallicanis et quibusdam aliis temere et falso » deducendas timebat (1). »

Sur quoi je fais observer, 1° qu'il importe peu qu'un grand nombre de Pères aient tenu ce sentiment, si le Pape s'y est manifestement montré contraire ; comme de fait la chose a eu lieu ; 2° de plus, — que le respectable auteur veuille me le pardonner, — il est manifestement victime d'une distraction. Ouvrons en effet l'histoire du cardinal Pallavicini aux endroits qu'on nous indique.

Livre XVIII. *Chapitre* 13, lisez 12. Il s'y agit seulement de la manière dont la question fut introduite par les Espagnols, sans aucun détail qui indique les dispositions des Pères.

Au chapitre 14, il est dit que, dans la congrégation du 2 octobre 1562, l'archevêque de Grenade, Guerrero, ayant parlé avec chaleur en faveur de l'*institution immédiate* par Jésus-Christ, sur 181 opinants, il s'en trouve 53 de son côté. Nous voici bien loin du *dimidia saltem pars Concilii.*

Au *chapitre* 15, Pallavicini rapporte le magnifique discours de Laynez, dont nous avons déjà donné le sens ; l'accompagnant de réflexions qui font conjecturer la sensation profonde qu'il dut produire.

Au *chapitre* 16, il est vrai, l'historien constate que plu-

(1) *Juris Canonici compendium*, t. I, p. 251 (édit. Migne)

sieurs prélats s'adjoignirent aux Espagnols ; mais il en donne aussitôt la raison. Guerrero et ses amis ne cessaient de répéter que l'*institution immédiate* devait être définie, puisque sous Jules III l'on avait arrêté le Canon de cette définition solennelle. Ce motif produisit une vive impression, qui persévéra jusqu'à ce que par les recherches actives des légats, il eut été démontré que « non-seulement le préten- » du Canon n'avait pas été approuvé par les Pères, mais » qu'il n'avait pas même été examiné » (*ibid.* n° 8).

Ce qui d'ailleurs prouverait suffisamment que le Concile ne comptait pas un très-grand nombre de prélats dévoués au sentiment de l'institution immédiate, c'est que, dans l'espoir d'apaiser les Espagnols, les légats proposèrent un projet de Canon où *la dérivation par le Pape* est clairement enseignée ; projet qui eût probablement été adopté si les Espagnols eussent voulu y consentir. Le voici : « Anathema sit, si quis » dixerit, Episcoporum auctoritatem ordinandi, confirmandi, » et docendi non esse de jure divino, *seu potestatem juris-* » *dictionis quam habent Episcopi, non fuisse traditam in* » *Pontifice Romano Christi vicario*, QUÆ AB IPSO IN EPISCO- » POS DERIVATUR, *cum in partem sollicitudinis assumun-* » *tur* » (n° 6). — Je comprends que les Espagnols n'aient point voulu d'une formule qui cadrait si mal avec leurs prétentions. Voilà pourtant ce qu'un très-grand nombre de Pères croyaient devoir assurer la paix. Certes nous sommes encore ici fort éloignés du *dimidia saltem pars Concilii.*

LIVRE XIX. *Chapitre* 6. Jusqu'à présent l'*institution immédiate* par Jésus-Christ a été défendue par les seuls prélats espagnols, augmentés de quelques évêques étrangers. La discussion sera désormais plus animée par suite de l'arrivée des Français. Toutefois, on aurait tort de croire que les évêques français aient d'une manière absolue épousé la querelle des Espagnols. Nullement. Le cardinal de Lorraine, qui marchait à leur tête, aurait plutôt voulu arrêter les dé-

bats. Il déclarait bien haut que loin de restreindre l'autorité du Pape, il fallait au contraire travailler à la fortifier davantage ; et il ne cachait point le déplaisir que lui causait la malencontreuse opiniâtreté des Espagnols. Cependant, obligé de parler sur une question qui forcément s'imposait à lui, il manifestait franchement son avis, dans lequel les partisans de l'*institution immédiate* par Jésus-Christ ne sauraient rien trouver en leur faveur. Il professait donc sa foi à la monarchie ecclésiastique et à la primauté du Pontife romain ; il établissait que l'institution canonique des évêques est un droit essentiel de la primauté de Pierre ; et passant ensuite au point précis de la controverse, il ajoutait :

« La juridiction dérive donc de Dieu, il est vrai, mais elle » est exercée par le chef de l'Eglise sur une matière qui lui » est soumise, qu'il assigne aux autres évêques, et qu'il » peut ôter ou restreindre, selon qu'il le juge convenable. » *Et il est évident que cette juridiction ne résulte pas de* » *l'ordre ;* 1° parce que le Chapitre en use pendant la va- » cance du Siége, et fulmine les excommunications ; 2° » parce qu'elle ne pourrait pas, dans cette hypothèse, passer » aux mains du vicaire, qui n'a point reçu l'ordre épisco- » pal ; 3° parce qu'il ne serait pas permis d'appeler de l'é- » vêque à l'archevêque, le rang et la prééminence des ar- » chevêques n'étant que de pur droit humain. *Le Pape est* » *donc maître absolu de la juridiction, et il peut la modérer* » *à son gré.* Cependant il faut qu'il use de ce droit, selon » l'enseignement de l'apôtre, *pour édifier et non pour dé-* » *truire...* Mais on devrait désormais couper court à ces » discussions sans fin, et s'occuper exclusivement de ce qui » est nécessaire pour constituer les véritables ministres de » l'Eglise. (1) » (*ibid.* n° 3).

Sauf illusion, il me parait que le sentiment du cardinal

(1) Voir *Leplat*, t. V. p. 579.

de Lorraine ressemble beaucoup à celui du P. Laynez.

Au témoignage de Pallavicini, le plus grand nombre des évêques français parla comme le cardinal de Lorraine ; quelques-uns seulement adhérèrent aux Espagnols (n° 5).

Chapitre 8. La discussion s'échauffait. Le Pape crut devoir écrire aux légats pour leur conseiller de laisser la question tomber dans l'oubli. C'était aussi l'avis du cardinal de Lorraine. Mais Pallavicini n'a pas un seul mot qui puisse faire supposer que le Saint Siége reconnaissait vrai le sentiment des Espagnols.

Chapitre 12. Bien plus, le Saint Siége était si éloigné de favoriser ce sentiment, que Pie IV envoyait aux légats trois projets de Canon, que les Espagnols regardèrent comme leur étant contraires. Dans le premier projet, il était dit que *les évêques sont choisis par le Pontife romain* IN PARTEM SOLLICITUDINIS. — Dans le second, l'institution divine n'était affirmée que de l'épiscopat en général : *Qui dixerit ordinationem aut gradum episcopalem non esse institutum a Christo in Ecclesia.* — Dans le troisième, l'on condamnait seulement ceux qui disaient que dans l'évêque il n'y a rien de divin : *Qui dixerit, Episcopos nullo modo esse institutos a Christo in Ecclesia.* —Suivait un autre Canon renouvelant la fameuse définition de Florence touchant la primauté du Pontife romain. — Enfin venaient des lettres de saint Charles Borromée qui recommandaient de ne point donner aux évêques le titre de *vicaire du Christ*, ainsi que d'éviter toute expression dont pourraient être blessés d'illustres docteurs qui regardaient comme certain que saint Pierre fut seul ordonné par Jésus-Christ, tandis que les autres apôtres reçurent l'ordination de leur Chef (n° 10).

Chapitre 16. La question s'était compliquée. De nouveaux incidents engagèrent les légats à renvoyer la discussion à des temps meilleurs. Ici encore, l'historien n'a pas un seul

mot qui nous indique un accroissement de partisans en faveur de l'opinion des Espagnols.

Livre XXI. *Chapitre* 4. Pallavicini raconte la discussion relative à un projet de Canon touchant l'autorité du Pape. La question des évêques est entièrement hors de cause.

Chapitre 11. Le Pape se décide à arrêter la discussion. La lettre écrite de sa part aux légats par saint Charles Borromée atteste deux choses, 1° que le sentiment des Espagnols déplaisait au Pape ; et 2° que ce sentiment était loin d'être commun parmi les Pères du Concile.

« Les Français et quelques Espagnols veulent, *sous des* » *termes généraux et des expressions captieuses, laisser* » *entendre que la juridiction des évêques procède immédia-* » *tement de l'autorité du Christ,* et tirer ensuite de ce prin- » cipe telles conséquences qu'il leur plairait » (n° 1).

Les Français et les Espagnols ne composaient assurément pas la moitié du Concile.

Chapitre 12. Enfin, le 15 juillet 1563, furent promulgués les Canons dogmatiques relatifs au sacrement de l'ordre, sur une approbation de 227 voix. Vainement un cinquième des évêques avait insisté pour qu'il fût dit que les évêques sont institués par Jésus-Christ, *institutos a Christo*, ou *ex institutione Christi*. Les légats passèrent outre, prouvant ainsi aux siècles futurs que dans les Conciles la minorité doit s'incliner devant la majorité, quand celle-ci est unie au chef de l'Eglise.

Nous voici arrivés au bout de l'examen des passages allégués. Or je me demande comment il se fait que M. l'abbé Maupied ait pu se laisser distraire à ce point. Pallavicini ne dit rien, de ce qu'il lui imputait, et même il dit précisément le contraire de ce qu'il lui fait dire. Donc, il est inexact d'avancer que la moitié des Pères du Concile et le Saint Siége lui-même étaient favorables à la thèse que nous combattons. C'est le contraire qui est vrai.

Au surplus les historiens du Concile s'accordent à rapporter que les orateurs et les prélats, dont le sentiment était l'opposé de celui des Espagnols, furent l'objet d'une faveur marqué. Nous citerons entr'autres un évêque irlandais qui combattit carrément la doctrine nouvelle au moyen de quelques-uns des arguments plus tard développés par Laynez ; et qui plut singulièrement au Concile : *Quæ sententia omnibus placere maxime visa fuit* (1).

Nous croyons donc être plus dans le vrai, en disant que le Concile ne supportait qu'avec peine les nouvelles théories, et que volontiers il les eut foudroyées, s'il n'eût été retenu par la crainte des sérieux inconvénients qui menaçaient d'accompagner ce jugement solennel.

Mais bien plus grossière est l'erreur de Fra Paolo, soutenant que Pie IV arrêta brusquement la discussion, par peur d'entendre définir dogmatiquement une doctrine qui en restituant aux évêques leur dignité native, diminuait d'autant la primauté pontificale. L'histoire à la main, Pallavicini répond en toute assurance : « Le Pape ne craignait point des » décisions peu favorables pour le Saint-Siége... *Il ne faisait* » *au contraire que sacrifier au bien de la paix tous les avan-* » *tages qu'il pouvait espérer des dispositions actuelles des* » *Pères* (2). »

Finalement, il est un témoignage qui prime tous les autres ; c'est celui de l'apostat Le Courrayer, dont nous avons rapporté les paroles à la première page de notre travail. Ce digne émule de Fra Paolo ne peut parvenir à faire peser sur le plus grand nombre des Pères l'opposition dont se plaignait le Saint-Siége. Il convient qu'elle fut le fait des seuls Français et des seuls Espagnols.

Par dessus tout il reconnait, en le déplorant, que le Con-

(1) Leplat, t. V, p. 578.

(2) *Pallavicini*, L. XXI, c. 13, n° 4.

cile, par son Canon 8e, a proclamé la condamnation implicite des théories nouvelles, puisque dès lors il reste établi « que » ce qu'ils *ont d'autorité, les évêques le reçoivent par la mé-* » *diation du Pape.* »

Telle est la vérité sur cette importante discussion (1).

Abordons maintenant les graves conséquences qui découlent de notre doctrine.

H. Montrouzier, S. J.

(1) Nous ne saurions trop engager nos lecteurs à se familiariser avec l'histoire du Concile de Trente. Une foule d'erreurs circulent et s'accréditent, qui disparaîtraient devant l'étude sérieuse des Actes du saint Concile. Que n'a-t-on pas dit sur la différence, au point de vue dogmatique, des Chapitres doctrinaux et des Canons ; sur la nécessité de l'*unanimité morale* ; — sur le refus de condamner toute proposition erronée, dès lors qu'elle n'appartiendrait point à un sectaire, etc., etc. ! Encore une fois, lisez l'histoire du Concile, vous rabattrez beaucoup de ces bruits mensongers.

CAS DE CONSCIENCE.

1er CAS

« Nicaise a mené une jeunesse orageuse, et un enfant a été le fruit de ses débauches. Revenu à Dieu il veut se marier. Il promet à son confesseur de n'avoir jamais plus de relations avec sa concubine. — Ce n'est pas assez, répond celui-ci. Il faut encore vous abstenir de toute relation avec votre enfant. — Nicaise trouve la condition trop dure, et allégue que le droit naturel l'oblige à prendre soin de son fils et à lui témoigner l'affection d'un père. Le confesseur insiste et menace de refuser l'absolution si on ne lui obéit pas.

« Que penser de cette décision du confesseur ? »

Réponse. En dehors de l'hypothèse où les relations avec l'enfant seraient pour le père une occasion prochaine de retomber dans le péché avec la mère ou de commettre d'autres fautes graves, il est impossible de justifier l'exigence de ce confesseur. Aucune loi, ni divine, ni humaine, n'interdit à un père de communiquer avec son enfant quoique illégitime. Bien plus, le droit naturel et même positif l'obligent à prendre soin de sa progéniture, légitime ou illégitime, et à avoir pour elle tous les sentiments d'une affection vraiment paternelle. Nous ne croyons pas qu'il y ait un seul auteur qui soit d'un avis contraire.

2e CAS.

Lucien fait promettre à Jacques, son héritier, d'acquitter un legs pieux qu'il détermine. Sa promesse a lieu en présence du curé et de

quelques notables de la paroisse. Mais après la mort de Lucien, Jacques refuse d'acquitter sa promesse, niant effrontément avoir promis quoi que ce soit de ce genre. Le curé lui déclare alors qu'il se constitue lui-même *pécheur public* ; et qu'en conséquence la communion lui sera refusée jusqu'à ce qu'il ait payé sa dette. Une mission se donne dans la paroisse. Malgré les instances du curé, le missionnaire ne croit pas devoir traiter Jacques comme un pécheur public, et, sur ses constantes dénégations d'une dette quelconque, il consent à l'absoudre. Le curé voyant Jacques s'approcher de la Ste table, crie tout haut qu'il faut le renvoyer parce qu'il est un *pécheur public*.

« On demande :

« 1° Quelle est la notion exacte du *pécheur public*, auquel doivent être refusés les sacrements ?

« 2° Que penser du curé dans le cas présent ? »

Réponse. La communion doit être refusée aux *pécheurs publics*, ainsi que le veut le Rituel : « Arcendi sunt (a sacra communione) publice « indigni, quales sunt excommunicati, interdicti, manifestoque infames, « aut meretrices, concubinarii, fœneratores, magi, sortilegi, blasphemi, « et alii ejus generis *publici peccatores*, nisi de eorum pœnitentia et « emendatione constet, et publico scandalo prius satisfecerint. »

Quant aux pécheurs occultes, ajoute le Rituel, « si occulte petant « et eos non emendatos agnoverit, repellat; non autem si publice « petant, et sine scandalo ipsos præterire nequeat. »

Pour discerner donc avec précision quels sont les pécheurs qu'il faut, même publiquement, repousser de la table sainte, et quels sont ceux qu'on y peut admettre dans ce cas; par là même pour résoudre pertinemment le doute proposé, il y a à donner préalablement la notion exacte de ce qu'il faut entendre par *pécheurs publics*, et c'est même la première question dont on nous demande la solution.

Public est opposé à *occulte* : un crime connu de quatre ou cinq personnes peut s'appeler secret, pourvu qu'il ne soit pas déféré au juge, ni révélé à un plus grand nombre de personnes; autrement, dit Stremler (1), par le fait même, il cesserait d'être occulte et deviendrait public.

(1) *Des peines ecclésiastiques*, p. 68.

D'après Pauwels, citant un grand nombre d'auteurs très-graves, le mot *public* est un terme générique qui peut s'entendre de ce qui est *notoire*, *manifeste*, ou *divulgué*. « Ex quibus colligitur, dit-il, quod « *publicum* sit genus et magis commune respectu *notorii*, *famosi*, *mani-* « *festi*. Quod quidem de *notorio* et *manifesto*, manifeste constat ex C. « *Tua nos, de cohabit.*, ubi dicitur : *Consultationi tuæ taliter respondemus:* « *quod si crimen eorum ita publicum est ut merito debeat appellari* NOTORIUM... « *Si vero publicum est, non ex evidentia, sed ex fama*. Ecce illic clarissime « supponitur delictum publicum posse esse vel *notorium*, vel *famosum*, « seu fama publicum. De *manifesto* autem pariter certum est apud « Doctores quod sit species publici. » Pauwels cite à l'appui Navarre, Henriquez, Avila, et ajoute : *et innumirabiles alii* (1).

Ces trois choses néanmoins doivent être distinguées les unes des autres : un fait est appelé *divulgué* (*famosus*), quand il en est parlé dans la majeure partie de la cité, du voisinage, ou de la communauté, bien qu'on ne l'ait pas appris de source certaine, mais seulement sur le rapport d'un seul témoin, ou en l'induisant de certains indices ou présomptions plus ou moins concluantes. « Fama, dit Fagnan, est publica « seu famosa, et communis insinuatio vel proclamatio ex sola suspicione « et certo vel incerto auctore proveniens. » « Itaque, ajoute Pauwels (2) « ratio *famosi* in eo proprie sita est quod non exigat scientiam, sive « ipsius communitatis, sive considerabilis ejus partis, sive etiam « unius individui hominis. *Fama* inquit Glossa, cap. *Vestra, de Cohabit.*, « quandoque ex scientia, quandoque ex suspicione procedit, quando- « que ex certo auctore, quandoque ex incerto. »

Le fait est *manifeste*, lorsque, sans être évident à toute une communauté, ou même à sa majeure partie, il est connu néanmoins de plusieurs et divulgué aux autres qui ont la facilité de s'assurer de sa réalité par ceux qui en ont été témoins « *Manifestum*, inquit Glossa, superius « citata, *est quod semper ex scientia et certo auctore procedit*. Proinde, dit « Pauwels (3), duo præcipue requiruntur ad *Manifestum* : primum ut « aliqui sciant, seu evidenter cognoscant factum vel delictum ; secun-

(1) *Cursus completus*, Migne, T. 18, col. 1012.
(2) Ibid. col. 1013.
(3) Ib.

« dum ut ab illis scientibus, per famam aut simplicem divulgationem « pervenerit in notitiam communitatis. Est ergo *manifestum* quasi « mixtum ex *notorio* et *famoso* participans aliquid de utroque. »

Enfin un fait est *notoire*, lorsqu'il est constaté avec une telle évidence à la majeure partie d'une communauté, d'une ville, ou d'une paroisse qu'on ne peut l'y révoquer en doute. Cela a lieu lorsqu'un coupable avoue son crime en présence du juge, ou lorsque ce crime est dûment prouvé en justice, ou qu'il est tellement manifeste qu'on ne peut le dissimuler en aucune façon; par exemple, si un individu tient chez lui une concubine dont il nourrit les enfants comme lui étant propres.

On requiert deux conditions pour qu'un fait soit réputé *notoire* : 1° il doit être connu de la majeure partie d'une communauté ; 2° il doit y être constaté avec évidence. Cette communauté doit avoir au moins dix personnes, « quia, dit Pauwels (1), decem faciunt parochiam. C. Unio, « 10 p. 3; ex quo Glossa, c. De manifesta 2, q. 1, V° *Pluribus*, infert « sufficere decem ad inducendum *manifestum*... Sic tenent Navarrus, « dicens esse communem sententiam ... Sanchez.... Ledesma, « Rosell., Panormitan, Sylvester, etc.

Collet, dans son traité des dispenses (2), fait observer, d'après un grand nombre d'auteurs : « 1° Que si la communauté n'est pas com- « posée de dix personnes, il ne peut y avoir de notoriété de fait, quand « même une chose se serait passée à la vue de tous les habitants; « 2° que s'il y a 10 personnes dans le lieu, il suffira, pour la notoriété « du fait, que six personnes en aient été témoins, quand même elles « n'en auraient parlé à qui que ce soit, parce que ces six personnes « font la plus grande partie de la communauté; 3° que si la commu- « nauté est de vingt personnes, ces six témoins ne suffiront pas, parce « qu'ils ne feront plus la plus grande partie du peuple. Enfin que si la « communauté, la paroisse, la ville, sont très-nombreuses, il faut que « la chose se soit passée devant douze ou quinze témoins. Cependant « comme dix personnes ne sont presque rien dans une ville, comme « celle de Rome ou de Paris, des docteurs très versés en ces matières, « estiment que, quand une chose n'y est connue que de ce petit

(1) *Ibid.* col. 1015.

(2) Chap. 2, n° XLIII.

« nombre de personnes, il faut pour décider si la chose est « notoire, s'en rapporter au jugement d'un homme prudent et sage, « parce que le droit n'a rien de précis sur ce qui fait la notoriété. »

« Quand le délit, dit Stremler (1), n'a pas eu pour témoin la majo- « rité de la communauté (supposée très-nombreuse), il faut au moins « que la connaissance de ce délit soit arrivée à tous par le bruit public. » — Stremler entend, sans doute ce mot *tous* d'une manière morale, sans quoi il nous paraîtrait trop exigeant.

« Du reste, ajoute-t-il un peu après, le *notoire*, comme le *manifeste*, « ne doit jamais s'entendre que par rapport à une communauté, à une « localité, à une circonscription déterminée, et nullement à d'autres. « Ainsi, par exemple, dans une ville divisée en divers quartiers, ren- « fermant plusieurs paroisses, plusieurs communautés, un délit peut « être manifeste ou notoire pour une paroisse, un quartier, sans l'être « pour les autres, et à plus forte raison, sans l'être pour toute la ville. »

On a pu, croyons-nous, d'après les données qui précèdent, discerner suffisamment ce qui n'est public que par la renommée, *fama*, de ce qui l'est comme *manifeste*, ou *notoire*.

Le pécheur connu de l'une de ces trois manières peut sans doute être appelé *pécheur public* ; mais doit-on lui appliquer dans tous ces cas la règle établie par le Rituel, et lui refuser la communion lorsqu'il n'a pas donné des marques d'un véritable amendement?

Il ne saurait y avoir de difficulté quant au pécheur *notoirement* ou *manifestement* connu comme tel. Dans ces deux cas, la connaissance qu'a le public de son état est fondée sur des preuves nombreuses et certaines. En est-il de même du pécheur réputé tel du public seulement d'après des indices, ou des présomptions, ou même sur des témoignages, mais qui sont insuffisants pour constituer la notoriété de la faute, ou la faire juger manifeste? — Nous ne le pensons pas; le jugement du public doit être basé sur des preuves péremptoires, sur des indices ou des présomptions décisives, sur des témoignages irrécusables, par conséquent sur les dires au moins de deux ou trois témoins dignes de foi, qui aient vu ou entendu. L'apôtre défend à son disciple Timothée de condamner un prêtre (et qui que ce soit par là même, puisque le motif

(1) *Des peines ecclésiastiques*, p. 76.

est le même pour tous), si ce n'est sur la déposition de deux ou trois témoins : *Adversus presbyterum accusationem noli accipere, nisi sub duobus aut tribus testibus* (1).

Appliquons maintenant au cas proposé les notions précédentes.

D'après l'exposé du cas, Jacques, héritier de Lucien a promis à ce dernier d'acquitter un legs pie, et il refuse, après le décès de ce dernier, de tenir son engagement ; il va même jusqu'à nier qu'il l'ait contracté. La promesse avait eu lieu en présence du curé et de quelques notables de la paroisse. On ne dit pas quel en était le nombre, ni si le reniement de la dette et le refus de la payer ont eu d'autres témoins que le curé, ni si tout cela a été rendu public dans la localité. Nous devons donc discuter le cas en établissant diverses hypothèses.

1° Si le public n'avait pas été mis au courant de l'affaire et ignorait que Jacques avait été chargé d'acquitter le legs en question, M. le curé a eu incontestablement tort en révélant ce fait, d'une manière surtout aussi scandaleuse ; il mérite un blâme très sévère, ou même punition. Il aurait pu seulement empêcher que la communion ne fût donnée s'il n'y avait eu dans l'église que des personnes instruites sur l'affaire. — Le confesseur qui a donné l'absolution à Jacques et l'a autorisé à communier est-il à l'abri de reproche ? Nous ne le pensons pas, s'il a su par le curé que la promesse était bien réelle et pouvait être constatée par témoins irréprochables ; évidemment, dans ce cas, il était tenu de demander à son pénitent s'il avait accompli cette promesse ; et, s'il la niait, ce n'est pas aux dires de ce dernier qu'il devait s'en référer, mais au témoignage du curé et des témoins qui en affirmaient l'existence : car bien qu'en choses sujettes à quelques doutes, le confesseur doive ajouter foi aux paroles de celui qu'il confesse, cette règle de conduite ne s'applique pas au cas où il a la certitude du contraire. « Regulam illam, dit St Liguori (2), quod credendum sit pœnitenti, dico procedere quidem in re dubia ; non vero in re moraliter « certa : moralis etenim certitudo vera certitudo est. »

2° Si le fait a été ébruité, et qu'on sache dans la localité que Jacques refuse de reconnaître et d'accomplir la promesse du legs fait en

(1) 1 Timoth., V, 19.

(2) Lib. VI, n°. 632.

présence du curé et de plusieurs notables dignes de foi, c'est alors le cas du pécheur reconnu comme tel; et, suivant les prescriptions du Rituel, on ne peut l'admettre à la sainte table s'il ne conste de son amendement, et s'il ne répare pas le scandale qu'il a donné. Le confesseur, s'il avait connaissance de cet état de choses, n'a pu lui donner l'absolution, ni lui permettre de communier. Mais le curé a-t-il bien fait, voyant Jacques s'approcher de la sainte table, de crier tout haut comme il a fait, qu'*il fallait le repousser parce que c'était un pécheur public* ? — Cela peut, sans doute, dépendre des circonstances : car il est certains pécheurs qui affichent parfois une telle effronterie, qu'on peut être autorisé à n'observer, à leur égard, aucun ménagement. Mais en général, toutes les fois que la perversité n'excède pas les limites, ou que du moins le dévergondage n'est pas affiché publiquement, nous croyons qu'on doit user de plus de ménagement. Si M. le curé avait pu prévenir l'approche de la table sainte, c'eût été certainement un acte de prudence comme de charité, d'en détourner Jacques paternellement ; et si celui-ci était déjà parmi les communiants, M. le curé aurait dû l'omettre ou le faire omettre sans bruit, se permettant tout au plus de lui dire à voix basse que la communion lui serait accordée au jour où il se serait mis en règle, et aurait rempli ses engagements. En pareille occurrence, le devoir d'un curé est, tout en ne s'écartant point des prescriptions de l'Eglise, de ne rien négliger pour gagner les pécheurs même les plus endurcis, se rappelant les paroles du Souverain pasteur des âmes : *Non veni vocare justos sed peccatores;* et *Misericordiam volo et non sacrificium.*

D'ailleurs, en agissant comme il a été dit dans l'exposé, un curé s'expose à des poursuites devant les tribunaux civils, comme coupable d'injure envers ses paroissiens dans l'exercice de ses fonctions; et, avec nos lois si peu tolérantes pour le clergé, il y a lieu de se tenir toujours dans les limites d'une prudente réserve.

CRAISSON, Anc. V.-g[l].

QUESTIONS LITURGIQUES.

I. *Distribution des saintes huiles.* — II. *Service funèbre la veille de la Pentecôte.* — III. *Vêpres de S. Louis de Gonzague célébrées sous le rit double de seconde classe en concurrence avec une fête du même rit.*

I. *Distribution des saintes huiles.* — On nous consulte sur la licéité de la pratique suivante. Tous les curés d'un canton se réunissent au chef-lieu pour la distribution des saintes huiles qui se fait après l'octave de Pâques. On chante, à cet effet, une Messe votive solennelle, même les jours doubles, avec *Gloria* et *Credo*. Pendant la Messe, le doyen du canton, assis devant l'autel à une petite table, emplit les petits vases des divers curés. Après la messe, chaque curé vient, après avoir fait plusieurs génuflexions devant les saintes huiles, en chantant *Ave sanctum oleum*, *Ave sanctum chrisma*, recevoir sa part des saintes huiles. On chante alors une hymne qui n'est dans aucun livre liturgique du rit romain. Ailleurs, cette cérémonie se fait le mardi de Pâques. On chante la messe du jour et l'on y fait un sermon analogue à la circonstance. Chacun des curés se rend auprès d'une table où sont les saintes huiles, chante *Ave sanctum oleum* comme il vient d'être dit, et remplit lui-même ses vases.

La seconde manière de faire cette cérémonie renferme moins de fautes liturgiques que la première ; mais ni l'une ni l'autre ne peut être maintenue. Pour nous en convaincre, il suffira de nous reporter à ce que nous avons dit t. XXI, p. 262 et suiv. Il a été prouvé 1° que cette distribution ne comporte aucune solennité; 2° que l'on ne pourrait, sans une grave raison, bénir les fonts le samedi saint avec les huiles anciennes ou différer l'infusion des saintes huiles.

Si toute espèce de solennité est bannie de cette distribution, nous ne voyons pas comment excuser le prêtre qui célèbre ou permet de célébrer dans son église, un jour de fête double, une messe votive

solennelle qui ne serait permise que *pro re gravi, pro publica ecclesiæ causa*, et cela pour une fonction qui, d'après les décisions de la sacrée Congrégation des rites, ne comporte aucune espèce de solennité. Comment excuser une pratique qui semble renouveler la consécration solennelle des saintes huiles, comme celle de chanter *Ave sanctum oleum, Ave sanctum chrisma?* Qui sait si le doyen ne serait pas en certaines églises, le célébrant lui-même, imitant autant qu'il le peut les cérémonies de la cathédrale ? Quant à l'hymne, le chant en est évidemment illicite s'il n'est pas autorisé, et nous ne croyons pas qu'il puisse l'être en vue d'une distribution qui, encore une fois, ne comporte aucune solennité.

Nous ne croyons pas non plus qu'un prêtre puisse participer à cette cérémonie s'il est revêtu de quelque autorité pour l'abolir. Il sera excusé, s'il doit le faire pour avoir les saintes huiles. Mais il est des personnes qui regarderont toujours les règles liturgiques comme des choses purement arbitraires, qui se croiront dispensées, pour le motif le plus futile, d'observer même celles qui se rapportent à la qualité de la messe que l'on doit dire, comme il arrive pour cette messe votive du Saint-Esprit. Nous avons été témoin d'un fait de ce genre. Assistant à une messe d'enterrement, nous entendons annoncer le service du septième jour : il était fixé à une fête double de seconde classe. Peut-être aurions-nous trouvé moyen de faire une observation, immédiatement ou médiatement, si, après nous être aperçu de la méprise, nous avions pu joindre un des ecclésiastiques présents : nous pensâmes donc que le curé de la paroisse prendrait ses mesures soit pour changer le jour, soit pour faire chanter la messe de la fête. Nous arrivâmes au jour indiqué pour assister au service, et en entrant dans l'église, nous vîmes sur la crédence les préparatifs de la messe de *Requiem*. Le silence complet de notre part eût paru une tolérance positive. Nous prîmes donc à part un vénérable prêtre, ami de la famille du défunt et du curé de la paroisse, et nous lui fîmes notre observation. Je n'y avais pas pensé, répondit-il, et probablement personne n'y a pensé, n'en parlons pas. Il n'en parla pas, et fit mieux : nous ne savions pas que nous avions parlé au célébrant lui-même. On s'était permis de faire la même chose un lundi de Pentecôte. Après l'absoute, un des ecclésiastiques présents dit à ses confrères : Mais, messieurs, la cérémonie n'est pas terminée ; il faut un second *Libera*, car vous avez enterré les rubriques.

II. — *La veille de la Pentecôte, peut-on faire un service funèbre ou accomplir l'obligation d'une messe chantée en chantant la messe du jour avec l'introït marqué pour les messes privées ?*

On ne le peut pas, et cette messe doit être remise à un autre jour. Le décret suivant nous en est une preuve : « Septimo idus junii quot-
» annis recurrente in Ecclesia Montis Regalis provinciæ Pedemontanæ
» celebranda venit ex legato missa solemnis de die cum cantu et
» assistentia canonicorum, quæ anticipari solet præcedenti die, occur-
» rente dominica. Hice positis, hodiernus archidiaconus S. R. C.
» sequens dubium enodandum proposuit, nimirum : An, occurrente
» vigilia Pentecostes, cantari possit dicta missa juxta ritum pro missis
» privatis præscriptum, cum introitu *Cum sanctificatus fuero* ; an
» differenda vel anticipanda sit ? Et S. eadem C..... rescribendum
» censuit : Negative ad primam partem, affirmative ad secundam. »
(Décret du 8 août 1835, n° 4760.)

III. — *Dans un petit séminaire, on célèbre, par indult spécial, la fête de S. Louis de Gonzague sous le rit double de seconde classe, sans octave. La veille de ce jour, on célèbre dans tout le diocèse la fête d'un saint évêque martyr, du rit double de seconde classe avec octave. Dans la concurrence de ces deux fêtes, quelles vêpres devra-t-on dire le 20 juin ?*

La question nous paraît résolue par la rubrique du Bréviaire tit. XI, n. 2. Les deux fêtes dont il s'agit sont d'égale dignité, et les vêpres doivent être partagées au capitule. Si la table de concurrence indique, pour la concurrence de deux fêtes doubles de seconde classe, *totum de digniori, nihil de minus digno*, la raison en est que ce tableau ne fait pas allusion à des cas particuliers qui ne se présentent pas dans le calendrier des offices de droit commun. Pour justifier notre assertion, il suffit de constater d'abord que les deux fêtes dont il s'agit sont d'égale dignité, et de montrer en second lieu que la rubrique de la table de concurrence ne limite pas aux fêtes du rit double-mineur ou semi-double le partage des vêpres au capitule.

1° Ces deux fêtes sont d'égale dignité. Après les fêtes de Notre-Seigneur, de la très-sainte Vierge, des saints Anges, de saint Jean-Baptiste, de saint Joseph, des saints Apôtres et Evangélistes, tous les

autres saints, martyrs, confesseurs, pontifes ou non pontifes, vierges, saintes femmes, sont d'égale dignité. Il est inutile de citer ici en entier le décret du 14 décembre 1709 (n° 3889,q. 1), puisque nous trouvons presque chaque jour l'application de cette règle.

2° Si la rubrique citée limitait le partage des vêpres au capitule aux fêtes du rit double-mineur et semi-double, elle serait en contradiction avec la rubrique générale tit. XI, n. 2, qui applique cette règle à toutes les fêtes doubles sans exception. « Duplici ergo in secundis » vesperis concurrente cum alio sequenti duplici in primis, si utraque » sint ejusdem solemnitatis, regulariter a capitulo fit de sequenti. »

Les deux décrets suivants, d'après lesquels, si la fête du patron et de la dédicace sont en concurrence, les vêpres sont partagées au capitule, en vertu de la rubrique du Bréviaire tit. XI, n. 2,nous montrent encore que les vêpres peuvent être partagées même entre deux fêtes doubles de première classe.

1er DÉCRET. — *Question.* « In detta chiesa collegiata (de' SS. Giovanni, » e Paolo di Muggia, diocesi di Aquilea) si celebrano solennemente » tre feste una dopo l'altra, cioè a di 24 giugno quella di S. Gio. Battista, » a di 26, la dedicazione della medesima chiesa, a di 26 l'altra de' SS. » Giovanni e Paolo, patroni e titolari. Ma non si sa, se colà sia ben » fondato il costume antico, mentre in coro nei secondi vespri di S. » Gio. Battista si facea, e tuttavia si fa la commemorazione della » dedicazione, e nelli secondi vespri di essa dedicazione si cantano » intieri i primi vespri dei patroni, senza alcuna commemorazione : » oppure, se per esser tutte e tre feste suddette di prima classe, nei » secondi vespri della festa precedente s'abbia da fare a capitolo della » seguente, con la commemorazione della precedente ? » *Réponse.* « Festum Nativitatis S. Joannis Baptistæ rite præferri festo dedicatio- » nis, et habere integras secundas vesperas cum commemoratione » tantum sequentis. In festo autem dedicationis, vesperas esse dimi- » diandas, et a capitulo de sanctis patronis cum commemoratione » dedicationis faciendum esse, ut in utroque casu præscribitur in ru- » brica de concurrentia, n. 2, *Inter festa* ». (Décret du 21 août 1688, n° 3163, q. 1.)

2e DÉCRET. « S. R. C. supplex adivit hodiernus parochus oppidi » Aquileiensis in diœcesi Lucana, ut ad uniformitatem in posterum

» servandam declarare dignaretur quomodo sint ordinandæ vesperæ
» die undecima julii, qua parochialis ipsius anniversarium dedicationis
» celebratur ; in sequenti enim die occurrit festum S. Paulini, protec-
» toris principalis et patroni civitatis Lucanæ, ejusdemque diœcesis,
» quod quidem festum obtinet ritum duplicis primæ classis. S. eadem
» C... respondit : Juxta rubricas de concurrentia, n. 2, et alias decreta,
» præsertim in Aquileien. die 21 augusti 1688, ad dub. 1 : vesperæ
» in casu sunt dimidiandæ. » (Décret du 19 mai 1838, n° 4882.)

Nous croyons donc devoir conclure que dans la concurrence des deux fêtes dont il s'agit, les vêpres du 20 juin doivent se dire jusqu'au capitule du saint évêque martyr, et depuis le capitule de S. Louis de Gonzague.

P. R.

CORRESPONDANCE.

A PROPOS DE L'INFAILLIBILITÉ PONTIFICALE.

Monsieur le Directeur,

Permettez-moi de répondre à deux questions relatives à mon étude sur l'infaillibilité pontificale, publiée par la *Revue*. Dans cette matière importante, il faut se garder avec soin de restreindre ou d'exagérer au delà de la vérité la prérogative de la Chaire de St-Pierre. S'il est contraire à l'enseignement de tous les théologiens et par conséquent téméraire de limiter l'exercice de l'infaillibilité aux seuls dogmes de foi promulgués par une Bulle solennelle, il n'est pas moins dangereux de l'étendre à chaque parole, à chaque lettre, à chaque décret du Souverain Pontife. On connaît la perfidie des ennemis de l'Eglise : pour flatter le pouvoir civil et rendre le dogme odieux, ils ont exagéré la portée de la définition conciliaire et sont arrivés à créer le spectre d'un

Pape tout-puissant, arbitre suprême des royaumes et des empires, absorbant dans sa personnalité tout pouvoir civil et religieux.

Personne ne se laissera prendre à ce tableau de fantaisie que la seule lecture du concile détruit et réfute ; il prouve cependant combien il importe de rester dans les limites du décret et de l'exactitude théologique, si nous ne voulons pas compromettre la défense de notre cause par un excès de zèle et des imprudences regrettables.

Guidé par ces principes, nous avons publié dans la *Revue* un commentaire du décret conciliaire qui semble tenir le juste milieu entre les exagérations des uns et les restrictions arbitraires des autres. Le travail n'était pas difficile après les publications si nombreuses de l'épiscopat, surtout que le concile lui-même, en identifiant l'objet de l'infaillibilité papale avec celui de l'Eglise, nous fournit une règle certaine de nos déductions.

Aussi, loin d'attribuer l'infaillibilité à chaque acte ou décret émané de Rome, nous avons nettement circonscrit le domaine de cette prérogative en déterminant son objet propre et les conditions d'un acte *ex cathedra*.

Ainsi nous avons exclu les explications théologiques d'un point de doctrine que le Pape donne, soit oralement, soit dans un écrit, sans qu'il veuille se prononcer en juge suprême de la foi.

Il arrive même qu'à l'occasion d'une définition infaillible, le Pape confirme le dogme par des raisons et des conclusions théologiques ; dans ce cas encore la définition est infaillible, mais la démonstration ne peut revendiquer ce caractère.

Il en est de même des décisions qui se rapportent à des faits particuliers, » de factis personalibus seu pure particularibus, » comme dit Roncaglia (Animad. ad Nat. Al. Hist. eccl., sæc. v, diss. XIV, § 1).

Ces décisions sont sujettes à erreur parce qu'elles reposent sur le témoignage faillible des hommes, et comme d'autre part elle ne regardent pas l'église universelle, elles n'appartiennent pas au domaine du pouvoir infaillible.

Nous avons rappelé ces principes élémentaires pour répondre à la première question conçue en ces termes :

« Peut-on dire sans sortir du vrai, pris dans sa rigoureuse acception,

que les Papes sont infaillibles quand ils approuvent certains faits qui devront appartenir à l'histoire ?

La réponse découle des principes expliqués : si les faits historiques en question sont en connexion intime et nécessaire avec le dogme, c'est-à-dire, si, sans leur vérité, le dogme ne peut exister, ni être compris, expliqué, défendu, évidemment ces faits sont du domaine de l'autorité doctrinale et peuvent être l'objet d'une décision infaillible. Mais lorqu'il s'agit de faits personnels particuliers, sans rapport avec le dogme, ils restent en dehors de la compétence du pouvoir infaillible.

Il faut, par conséquent, en matière historique, examiner la double question : Le fait est-il dogmatique ? et la décision qui le confirme a-t-elle les caractères d'un acte *ex cathedra ?*

Prenons l'exemple que les controverses récentes à Rome ont rendu actuel.

St-Pierre est-il venu à Rome et a-t-il gouverné cette église comme évêque ? La question, quoique historique, est intimement liée au dogme de la primauté du Souverain Pontife. Car la venue de St-Pierre à Rome détermine d'une manière certaine la succession des Papes. Sans aucun doute St-Pierre aurait pu établir son siége à Rome sans y venir, mais il conste historiquement qu'il a occupé le siége de Rome, et que par conséquent l'évêque de Rome lui succède dans la juridiction sur l'église universelle. Voilà le lien intime du fait avec le dogme. Celui qui nie le premier nie le seul moyen historique de connaître les successeurs légitimes de St-Pierre. « At profecto, dit le Card. Cortesi, non « potest vere dici, Romanos episcopos Petro succedere, si Romæ Petrus « episcopus non fuit. »

Il importe de distinguer dans cette controverse le point de vue abstrait : Comment St-Pierre pouvait-il établir la succession dans la Primauté ? et la question historique : Quels sont ses successeurs, et comment les connaissons-nous ?

Sans venir à Rome, il était loisible à St-Pierre de désigner ses successeurs de différentes manières, mais de fait, les évêques de Rome seuls ont été considérés par tous les catholiques comme les successeurs de St-Pierre, et cela uniquement parce qu'ils sont évêques de Rome. Par conséquent, la succession dans l'évêché de Rome est une condition historique indispensable de la succession dans la Primauté, et il est im-

possible de reconnaître la Primauté dans l'Eglise sans admettre le fait historique de la venue de St-Pierre à Rome.

Nous avons insisté à dessein sur la nature du fait dogmatique pour justifier notre réponse négative à l'exemple qu'on nous propose : « Lorsque le Pape Anastase, écrivant à St-Remi après le baptême de « Clovis, disait : Les nombreux miracles qui ont accompagné vôtre sa- « lutaire prédication égalent ceux des temps apostoliques, Dieu mon- « trant par ces miracles de quelle importance était pour sa gloire la « conversion des rois francs et de leur peuple ; — le Pape parlait-il ici « en juge de la foi et peut-on en conclure que tous ces miracles sont « attestés par le Pape, qui était alors aussi infaillible qu'aujourd'hui ?»

Nous ne le croyons pas pour deux raisons : le fait en question n'a aucun rapport intime et nécessaire avec une vérité révélée, objet de la foi divine ; il s'agit ici de faits purement historiques et particuliers auxquels le témoignage du Pape ajoute, sans aucun doute, une grande force de démonstration, mais qui ne rentrent pas dans la catégorie des faits dogmatiques infaillibles.

De plus, le Pape ne parle point en docteur de l'Eglise, imposant aux chrétiens, en vertu de son autorité suprême, l'obligation d'admettre ces faits. C'est plutôt une lettre particulière destinée à féliciter S. Remi des fruits abondants de sa prédication apostolique. En faisant mention des miracles, le S. Père les appuie et confirme de son autorité, basée sur le témoignage humain, sans manifester l'intention de porter un jugement définitif, obligatoire et infaillible.

Si le jugement du Pape n'est pas infaillible, il est toujours d'un grand poids et d'une autorité considérable, non seulement à cause des moyens humains dont il dispose pour arriver à la certitude, mais aussi à cause de la Providence, qui, même dans les questions où la foi n'est pas directement engagée, protége l'Eglise contre l'erreur et le mensonge. En conséquence, le témoignage du Pape se réduit à declarer bien appuyés et pouvant être regardés comme surnaturels les faits en question, sans vouloir juger de la nature de chaque fait en particulier.

Nous passons à la 2e question : « Peut-on dire, sans sortir des « termes de la vérité théologique, que l'Union de Rome et de la France « est d'*institution divine et par conséquent indissoluble* ?

Cette proposition, prise à la lettre, paraît peu conforme aux principes théologiques.

Dépendante de la libre volonté de Dieu, une institution divine doit être consignée dans la révélation ; or, où sont les textes de l'Ecriture sainte ou de la tradition qui justifient cette assertion hasardée ?

L'histoire, on ne le conteste pas, révèle une connexion entre les destinées de la France et celles de la Papauté. La France est grande, respectée, à la tête des nations lorsque, dévouée aux intérêts du catholicisme, elle honore et protège Rome ; ses malheurs datent de l'époque où, perdant la foi, elle livre le Père commun des fidèles à la fureur de la Révolution. Cette corrélation est un phénomène digne des méditations des français, et leur montre, ce qui d'ailleurs est évident de soi, que la religion seule est capable de refaire ce que l'impiété, la licence et le crime ont défait.

Mais déduire de ce fait que l'union de Rome avec la France est d'institution divine, comme par exemple la Primauté du Souverain Pontife, c'est une illusion que le patriotisme explique, mais que la raison désavoue.

Nous ne connaissons pas tous les moyens par lesquels la Providence peut pourvoir à l'indépendance de son Eglise ; de plus les nations sont sujettes à la déchéance et deviennent souvent indignes de la mission que Dieu leur a confiée. Est-ce le cas pour la France ? Nous n'en savons rien ; mais on nous permettra, sans douter de notre patriotisme, de ne pas admettre l'institution divine et l'indissolubilité qui en découle ; nous admettons beaucoup moins la proposition imprudente et fort inexacte « que Dieu se doit à lui-même de sauver la France. »

Agréez, Monsieur le Directeur, etc.

C. Deleau.

ACTES DU SAINT SIÉGE.

Instruction du S. Office sur la Constitution *APOSTOLICÆ SEDIS.*

Ad supremam hanc Congregationem nonnulla dubia delata sunt ab Amplitudine Tua proposita, quibus Feria IV, die 15 junii labentis anni 1870, ita responsum est.

In quarto dubio, plura a Te congesta sunt. Et primo quidem anxium Te exhibebas circa magistratus catholicos et Gubernii servos, qui immunitatem asyli ecclesiastici violant, veritus nimirum ne omnes excommunicationi subjaceant, quæ in Constitutione *Apostolicæ Sedis* 12 Octobris 1869, est quinta inter excommunicationes latæ sententiæ R. Pontifici reservatas eaque est tenoris sequentis : — Immunitatem asyli ecclesiastici violare jubentes aut ausu temerario violantes. — Qua Te anxietate ut eximerent Emi Patres, audito etiam SSmi oraculo, monitum Te voluere in ea formula verba : *ausu temerario*, utrumque membrum complecti. Ex quo intelligas eum tantum excommunicationem incurrere, qui ab aliis minime coactus, prudens ac sciens immunitatem asyli ecclesiastici aut violare jubet, aut exequendo violat, quem porro utpote omnis excusationis expertem excommunicationi subjacere mirum esse non debet.

Deinde similem aperiebas sollicitudinem quoad eosdem Magistratus et Gubernii servos trahentes clericos ad suum tribunal propter violationem legis civilis sive alio modo, quos omnes timebas excommunicatione esse irretitos quæ in dicta Constitutione, *Apostolicæ Sedis*, est septima inter excommunicationes latæ sententiæ R. Pontifici speciali modo reservatas. Sed in ea formula attendere debes verbum *cogentes*, quod sane indicat, excommunicationem eos non attingere, qui subordinati sint, etiamsi judices fuerint, sed in eos tantum esse latam qui a nemine coacti vel agunt talia vel alios ad agendum cogunt, quos etiam indulgentiam nullam mereri facile perspicies.

Mirum autem visum est, quod tertio loco de iisdem censuris addebas, an revera excommunicationem incurrunt illi, qui vix ideam habent

legum a longo tempore obsoletarum sive in Anglia sive in Gallia. Agitur enim de Constitutione *Apostolicæ Sedis*, quæ non a longo tempore, sed die 12 Octobris anno 1869 edita est, et in qua Summus Pontifex expresse monet censuras omnes, quæ in ea continentur, — non modo ex veterum canonum auctoritate, quatenus cum hac nostra constitutione conveniunt, verum etiam ex hac ipsa Constitutione Nostra, non secus ac si primum editæ ab ea fuerint, vim suam prorsus accipere debere. — Non igitur adeo recentis legis, regulariter loquendo, ignorantia obtendi potest, cum fuerit ea Constitutio et pro tota Ecclesia in Urbe promulgata, et ad omnes Ecclesiæ partes reapse propagata et ubique jam celebretur.

Quarto loco quærebas, an ii qui prædictas censuras incurrerunt, admonendi sint, quod porro minime constabat, utrum de interno an de externo foro quæreres. Sed si de interno res est, licet Theologi doceant, aliquando (hoc est debitis factis exceptionibus, de quibus iidem agunt) dissimulari cum pœnitente posse, cum duo hæc simul concurrunt, bona fides et indubia prævisio nullum ex admonitione fructum perceptum iri : heic tamen apertum est, sive ob personarum qualitatem quæ excommunicationi subjiciuntur, sive ob qualitatem Constitutionis eamdem censuram inferentis, quæ recentissima est ac plane notoria, difficile dari posse bonam fidem quæ admonitionem omitti posse suadeat. Quod si de externo foro sermo sit, distinguendum erit inter pastoralem admonitionem ac judicialem sententiam, qua reum de quo agitur excommunicationem incurrisse declaratur. Sententiam hanc declaratoriam, utrum ferri expediat definiri generatim non potest, sed facti personarumque circumstantiis sedulo expensis dignosci debet. Ad pastoralem vero admonitionem quod attinet, quid Theologi doceant probe nosti, qui, si deficiente probabili spe emendationis ac fructus, prudentique metu gravioris cujuspiam mali concurrente, differri admonendi officium, quod ex proprio munere Pastorem urget, posse consentiunt ; nihilominus monent si scandalum a Pastoris silentio oriatur, intermitti illud non licere. Quod denique quinto loco addebas, *utrum habeas facultatem absolvendi a prædictis excommunicationibus*, censuerunt Emi Patres, id a Te quæri ob clausulas derogatorias, quæ in Constitutione *Apostolicæ Sedis* leguntur ; nam ceteroqui, quid facultatum Tibi datum sit, nosse ipse debes. Itaque decreverunt, ut declaratio

circa prædictas clausulas de mandato Sanctitatis Suæ ab hac suprema Congregatione edita Tibi communicetur, quæ est tenoris sequentis : *Colla detta Costituzione il Santo Padre non ha punto inteso di recare la menoma alterazione alle facoltà di qualsiasi natura dalla S. Sede innanzi alla promulgazione della medesima accordate, sieno esse quinquennali, o straordinarie, o relative ad presente Giubileo, e vuole che rimangano nel pieno loro vigore durante il termine nelle rispettive concessioni od indulti prefinito* (1).

In quinto dubio non satis Te intelligere indicas, cur in Constitutione *Apostolicæ Sedis*, sub numero quarto excommunicationum latæ sententiæ quæ Romano Pontifici reservantur, ea quoque recensetur, quæ est contra non denunciantes occultos coryphæos ac duces sectæ massonicæ aut carbonariæ, aliarumve ejusdem generis sectarum, quæ contra Ecclesiam vel *legitimas* potestates, seu palam, seu clandestine machinantur, eaque dubii ratio a Te proponitur, quod nomina præsidentium et membra cujusque Logiæ publice typis dentur. Sed ne in re tam gravi, quæque tanti interest incolumitatis Ecclesiæ, salutis animarum, publicæque tranquillitatis, quempiam indormire sinas, persuadere Tibi debes, non sine gravissimis causis Romanum Pontificem e sua specula ex qua totam Ecclesiam omnesque simul circumstantias circumspicit, excommunicationem illam jampridem latam, multo mitioribus terminis cohibitam retinuisse. Quamquam haud difficile cuique erit aliquam per se causam videre injunctæ denunciationis, licet, ut ais, præsidentium ac membrorum nomina, saltem in secta Massonica et Carbonaria, publice typis dentur. Ceteris enim prætermissis, quis sane dicere aut nosse valeat, utrum qui in publicis ephemeridibus apparent, specie tantum ac nomine tenus coryphæi ac duces sint, veri autem machinationum artifices directoresque delitescant ? Aut quis etiam divinet,

(1) Cette déclaration émanée de la S. C. de la Propagande a été communiquée par S. E. le Card. Bizzarri à un grand nombre de Pères du Concile du Vatican, en réponse à des questions posées par eux. En voici la traduction : « Par cette constitution, N. S. P. le Pape n'a point entendu apporter la moindre restriction aux facultés quelconques accordées par le S. Siége antérieurement à sa promulgation, qu'elles soient quinquennales, ou extraordinaires, ou relatives au présent Jubilé. Sa Sainteté veut que les facultés susdites restent en leur pleine vigueur durant le terme fixé par les concessions respectives ou les indults. »

utrum perpetuo et constanter ducum nomina evulgare velint ? Vides igitur, non inutiliter neque sine causa præceptum esse, ut coryphæi saltem qui occulti sint denuncientur.

At quæris cui et a quibus fieri ejusdem denunciationes in missionibus debeant. Obscurum esse minime potest, a quibus faciendæ sint. Generale quippe est præceptum omnibus fidelibus injunctum. Cui vero sunt faciendæ manifestum quoque est, nimirum ei, qui pro pastorali officio vigilare et cavere debet, ne oves sibi concreditæ in lupos incurrant, neve peste inficiantur; cujusmodi est quicumque episcopale vel quasi episcopale munus in Missionibus gerit, Vicarius videlicet vel Præfectus Apostolicus, vel ab eis ad hunc effectum delegatus.

(Extrait des *Acta S. Sedis*, t. VI, p. 433-436).

CHRONIQUE.

1. M. Gainet, curé de Cormontreuil, chanoine honoraire et membre de l'Académie de Reims, a publié en 1869 un livre à qui son éditeur eut le tort d'infliger une réclame charlatanesque, mais qui n'en est pas moins un travail fort sérieux. Cet ouvrage, *la Bible sans la Bible, ou Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament par les seuls témoignages profanes*, après un laps de deux années à peine, est réimprimé à Bar-le-Duc, en deux beaux et forts volumes enrichis de planches (1). J'avoue que le titre *la Bible sans la Bible*, ne me plaît guère, mais c'est là un détail sans importance, et puisque l'auteur y tient, puisqu'il s'attache à le justifier dans la préface de sa seconde édition, je ne lui chercherai pas querelle à ce sujet. J'aime mieux recommander à ceux qui s'occupent de recherches bibliques ou qui s'intéressent à ces questions si importantes, l'immense arsenal que M. Gainet a mis à leur disposition. Je ne dis pas que tous les matériaux réunis ont la même valeur, et certes le chercheur patient qui a passé toute sa vie à les colliger ne le

(1) 2 vol. gr. in-8° de XLVI-796, 790 pp. et 25 planches. Bar-le-Duc, Guérin, 1871, 16 fr.

pense pas non plus. Je ne dis pas que la critique ne puisse élever çà et là des doutes, casser quelques pierres de cet édifice. Les hommes tant soit peu versés dans ces matières savent combien l'érudition orientale surtout est sujette à des illusions, et comment on peut être induit en erreur en puisant à certaines sources. Les savants spéciaux sauront faire la part de tout cela. On ne peut demander à un homme qu'il ait tout étudié par lui-même, et qu'il puisse se former un jugement propre sur des matières dont chacune est capable d'absorber à elle seule toute une vie. Cette seconde édition se distingue de la précédente par une amélioration matérielle, la suppression du texte biblique, fort inutile ici, suppression qui a permis de réduire l'ouvrage à deux volumes, très-gros il est vrai et très-compactes, et de trouver place encore pour un certain nombre d'additions, résultat de nouvelles études.

2. Un opuscule du même auteur nous montre dans l'enseignement matérialiste, sceptique, athée, la cause principale, pour ne pas dire unique, des malheurs de la France (1). Se rattachant à une brochure précédemment publiée, et dont la présente n'est guère qu'une édition augmentée de nouvelles considérations étrangères au cadre primitif, M. Gainet expose avec une étendue relatvie les preuves de l'*unité de l'espèce humaine* (p. 1-72). Puis il parle de l'enseignement philosophique (p. 73), de l'histoire (p. 91 ss.) et de l'économie politique (p. 107 ss.) ; et il conclut que pour nous relever, nous devons avant tout réformer les études, comprimer les insolentes et immondes impiétés de la presse. Il ne faut pas chercher dans cet opuscule de circonstance un plan bien régulier, mais les considérations que développe l'auteur sont justes et pleines d'actualité.

3. Sous ce titre : *Nos malheurs, leurs causes, leurs remèdes* (2), la maison Jouby et Roger publie les conférences prêchées à N. D. de Paris par le R. P. Ollivier, dominicain, pendant le carême de 1871, en y joignant le discours sur l'Avenir de la Nation française, prononcé à Versailles le dimanche 14 mai de la même année. Le sujet de ces discours a un rapport spécial à la situation actuelle de la France. Ils ont été prononcés dans un moment de crise, lorsque la chaire, ainsi que le fait observer l'orateur dans sa préface, *était à l'ombre du drapeau rouge, que le canon de la guerre civile faisait trembler les voûtes du temple et que l'on*

(1) De *l'Enseignement public en France*, comme principale cause de la crise actuelle. Bar-le-Duc, Guérin. Gr. in-8° de VIII-125 pp.

(2) 1 vol. in-8° de 230 pp. 3 fr. 50.

pouvait s'attendre après chaque conférence à passer de N. D. à la Roquette. Il n'y avait alors, ajoute-t-il, *qu'un devoir pour le prédicateur, parler haut, frapper fort, et, s'il le fallait, mourir en jetant une dernière protestation à la face des criminels et des trembleurs.* La lecture de ces conférences pourra convaincre que le P. Ollivier s'est courageusement acquitté de ce devoir plein de péril. Il traite dans la première, de l'absence de conviction religieuse dans la Société française ; dans la seconde, de l'absence de vertu dans cette même Société ; dans la troisième, de la déchéance de l'esprit de famille ; dans la quatrième, de la mauvaise éducation des enfants ; dans la cinquième, de l'indifférence devant les doctrines ; dans la sixième, de l'inertie devant les devoirs sociaux. Le volume se termine par un discours chaleureux sur l'avenir de la France. Tout cela demande à être lu, médité, pratiqué, si nous voulons que la crise actuelle n'emporte pas l'âme de la patrie, et avec elle tout espoir de résurrection.

4. Nous arrivons un peu tard pour signaler un opuscule du P. Marin de Boylesve, qui du reste a su comme ses aînés faire son chemin tout seul et est parvenu déjà à sa seconde édition. *Saint Joseph d'après l'Évangile* (1), tel est le titre de cette brochure que les personnes pieuses voudront posséder et propager.

Le même auteur publie une petite collection de livrets de propagande (2), avec cette épigraphe : *Religion, Patrie.* La collection se compose jusqu'à présent de neuf numéros :

La Croisade du Sacré-Cœur de Jésus. — *Le fléau de la France ou la profanation du dimanche.* Histoire, 2e éd. — *Les droits de Dieu*, 5e éd. — *Les droits de l'Homme.* — *La Religion :* Pourquoi n'en voulez-vous pas ? Pourquoi lui en voulez-vous ? 2e éd. — *La Religion d'argent*, 2e éd. — *A quoi bon les Religieux*, 2e éd. — *Mission de la France*, 2e éd. — *Dieu et Patrie.* Ordre du jour proposé au soldat chrétien, 6e éd.

Nous recommandons ces bons petits livres à tous ceux qui s'efforcent de répandre les saines publications, et de les opposer au torrent des mauvaises lectures.

E. HAUTCŒUR.

(1) Le Mans, Leguicheux-Gallienne ; Paris, Poussielgue, in-32 de 64 pages.

(2) Mêmes éditeurs.

Amiens. — Imp. Emile GLORIEUX et Ce, rue du Logis-du-Roi, 13.

LES JANSÉNISTES.

(2e ARTICLE.)

II.

L'Eglise catholique à la fin du seizième siècle. — Situation religieuse de la France dans les premières années du dix-septième siècle. — Le saint et le sectaire. — Du Vergier de Hauranne et Jansénius : leur étroite liaison, leur projet de réforme. — Jansénius d'après sa correspondance.

Si on considère l'histoire de l'Eglise, Bossuet l'a dit : on verra que toutes les fois qu'une hérésie l'a diminuée, elle a réparé ses pertes, et en s'étendant au dehors, et en augmentant au dedans la lumière et la piété, pendant qu'on a vu sécher en des coins écartés les branches coupées (1). » Cette loi ne s'est peut-être jamais vérifiée avec une évidence plus incontestable qu'à la fin du seizième siècle. En 1564, dix-huit ans après la mort de Luther, Paul IV confirmait solennellement le concile de Trente : les erreurs produites étaient à jamais confondues ; les dogmes attaqués glorieusement vengés ; les questions soulevées infailliblement tranchées ; les vérités obscurcies remises en pleine lumière ; la morale se trouvait redressée et la discipline ramenée à la sainte

(1) *Discours sur l'histoire universelle*, seconde partie, ch. XXVI.

vigueur des premiers âges. Les novateurs avaient cru anéantir l'Eglise romaine, et cette Eglise, après avoir subi leurs violentes attaques, apparaissait au monde avec un éclat nouveau. Contemplons de près et un peu dans le détail ce spectacle dont nous allons entendre bientôt nier audacieusement l'admirable réalité. Pie V mérite par l'éminence de ses vertus le titre de saint ; il applique partout avec sagesse et fermeté les prescriptions du concile de Trente ; il arme et bénit don Juan d'Autriche : l'Eglise lui doit sa réforme et l'Europe la victoire de Lépante. Grégoire XIII restaure l'étude des sciences ecclésiastiques. Sixte V donne à la politique du Saint-Siége une impulsion énergique et habile, à ses états, l'ordre, le travail, la prospérité ; à Rome, des monuments aussi utiles que magnifiques. Il rappelle Innocent III par son grand caractère, et Léon X par son goût éclairé pour les beaux-arts.

Lorsque Clément VIII ouvrit le dix-septième siècle, il avait réconcilié Henri IV avec l'Eglise et l'Espagne avec la France ; il avait rendu un suprême hommage à la vertu, aux sciences et aux lettres en revêtant de la pourpre cardinalice Baronius, Tolet, Bellarmin, d'Ossat, Duperron, en appelant le Tasse au Capitole pour lui décerner les honneurs dûs à son génie et à son infortune.

L'esprit de rénovation qui animait ces illustres pontifes, descendant de la Chaire apostolique, s'étendait sur l'Eglise tout entière. Les grands Papes ont toujours un cortége digne de leur gloire. Dans l'extrême Orient, la semence évangélique jetée par S. François Xavier donnait une moisson merveilleuse et toujours grandissante de fidèles, de confesseurs et de martyrs. En Amérique, S. Turibe reproduisait les vertus de notre S. Charles Borromée, ses œuvres et son zèle à introduire les réformations du Concile de Trente dans le clergé et dans le peuple ; Ste Rose de Lima embaumait sa patrie de la bonne odeur de Jésus-Christ ; S. Fran-

çois Salono renouvelait les miracles et l'apostolat de Xavier; les Jésuites commençaient sur les bords de la Plata à fonder cette république chrétienne qui devait exciter l'envie de Leibnitz et l'admiration de Montesquieu. Tandis que l'Eglise s'étendait ainsi au dehors, elle augmentait au dedans la lumière et la piété. L'Espagne se montrait la nation vraiment catholique par la religion de son roi Philippe II, la vie angélique de ses saints, le zèle de ses évêques, l'ardeur et le nombre de ses missionnaires, l'éclat et l'orthodoxie de ses écoles, le génie chrétien de ses historiens, de ses poëtes, de ses peintres, et par l'honneur incomparable de compter Ste Thérèse et S. Jean de la Croix parmi ses enfants.

L'Italie voyait naître et grandir les ordres des Somasques, des Piaristes, des Théatins, des Ursulines, des Barnabites, des Oblats, des Oratoriens, tous fondés par des saints et destinés à l'instruction des enfants, à l'évangélisation du peuple, au soin des malades, à l'éducation des clercs. Le Titien, le Dominicain, Guido Reni, les Carrache la consolaient de la mort du Corrège et de Michel-Ange. Le Tasse lui chantait, dans la langue de Dante et de Pétrarque, les croisades dont les héros de Lépante venaient de rajeunir le souvenir et la gloire.

En Allemagne, les Jésuites luttaient avec vaillance et bonheur contre le protestantisme : le bienheureux Canisius réorganisait l'Université de Vienne, fondait le collége de Fribourg, enseignait avec Salmeron à Ingolstadt, tandis que ses frères rallumaient à Munich le flambeau des sciences et des lettres que les disciples de Luther éteignaient au nom de l'Evangile et de la piété. De 1556 à 1571, les Jésuites s'établirent à Cologne, à Trèves, à Mayence, à Augsbourg, à Paderborn, à Wurtzbourg, à Munster, à Bamberg, à Anvers, à Prague, à Posen, etc. Partout ils furent les apôtres les plus intrépides, les polémistes les plus habiles, les professeurs les plus savants.

En Angleterre, Elisabeth la sanguinaire succédait à Henri VIII l'apostat. L'Eglise ne pouvait avoir dans cette malheureuse nation que des martyrs : le témoignage de leur sang, si glorieux pour le présent, si fécond pour l'avenir, ne lui fit pas défaut.

En France, et désormais nous ne quitterons plus son histoire religieuse, nous devons attendre les premières années du dix-septième siècle pour voir apparaître l'épanouissement de la vie catholique qui signale ailleurs la fin du seizième. Mais pour avoir été retardé par les guerres intestines, cet épanouissement n'éclata qu'avec plus de splendeur. Servais de Layruels reformait l'ordre de S. Norbert ; Didier de Lacour, celui de S. Benoît ; Fourier, les chanoines réguliers de S. Augustin. Le zèle de ces trois Lorrains trouvaient autour d'eux, et dans les Pays-Bas, en Allemagne, en Autriche même, de fermes soutiens, d'éminents approbateurs, de nombreux imitateurs. Le saint curé de Mattaincourt « qui avait eu de bonne heure le génie de la vertu autant qu'il en avait le courage, » faisait de son peuple une communauté chrétienne de la primitive Eglise, fondait la congrégation enseignante des sœurs de Notre-Dame, devenait le conseiller et le sauveur de sa patrie. « Nul homme en son siècle ne jeta d'un lieu plus étroit une plus éclatante et plus durable lumière (1). » A l'opposé de la Lorraine, Michel Le Nobletz était en Bretagne le père des pauvres, l'instituteur des enfants, l'apôtre du peuple, le guide du clergé. En mourant, il laissa son esprit à Julien Maunoir et à soixante autres disciples qui continuèrent ses œuvres et reproduisirent ses vertus. Dans le bas Languedoc, le Velay et le Vivarais, François Régis réjouissait l'Eglise par sa sainteté, ses miracles et ses innombrables conversions. A cette même époque, Sainte Jeanne de Chantal avait

(1) Lacordaire, Panégyrique du B. Tourier.

trouvé S. François de Sales ; Madame Acarie était devenue fille de sainte Thérèse ; Bourdoise, Olier, Berulle étaient réunis à Paris autour de S. Vincent de Paul. Citer ces noms, c'est rappeler les saintes institutions auxquelles ils sont attachés : la Visitation, le Carmel réformé, la Communauté des prêtres de Saint-Nicolas du Chardonnet, l'Oratoire, Saint-Sulpice, la Mission, la Congrégation des filles de la Charité.

C'est lorsque cette aurore d'une grande restauration se levait, pleine de brillantes promesses, sur l'Eglise de France ; c'est lorsque ce souffle divin courait de l'ancien au nouveau monde, couvrant les ruines de l'un d'une céleste végétation, poussant sur les fleuves de l'autre la pirogue harmonieuse de la Foi et de la Civilisation chrétiennes, qu'on osa proclamer la dégénération de l'Eglise catholique.

Vers 1626, à Paris, un pauvre prêtre, après avoir célébré la messe à Notre-Dame, se rendit tout près de là, au cloître, chez son compatriote, un ecclésiastique en grand renom de science. Il le trouva enfermé dans son cabinet, d'où il sortit le visage tout en feu. « Je gage, Monsieur, lui dit en souriant l'humble visiteur, que vous venez d'écrire quelque chose de ce que Dieu vous a donné en votre oraison de ce matin. » — Il est vrai, répondit l'abbé tout transporté ; je vous confesse que Dieu m'a donné, et me donne de grandes lumières. Il m'a fait connaître qu'il n'y a plus d'Eglise. — Plus d'Eglise, Monsieur ! — Non, il n'y a plus d'Eglise. Dieu m'a fait connaître qu'il y a plus de cinq ou six cents ans qu'il n'y a plus d'Eglise. Avant cela, l'Eglise était comme un grand fleuve qui avait ses eaux claires ; mais maintenant ce qui nous semble l'Eglise n'est plus que de la bourbe. Le lit de cette belle rivière est encore le même, mais ce ne sont plus les mêmes eaux. — Quoi !

Monsieur, voulez-vous plutôt croire vos sentiments particuliers que la parole de N.-S. Jésus-Christ, lequel a dit qu'il édifierait son église sur la pierre, et que les portes de l'enfer ne prévaudraient pas contre elle? L'Eglise est son épouse, et il ne l'abandonnera jamais. — Il est vrai que Jésus-Christ a édifié son Eglise sur la pierre ; mais il y a temps d'édifier et temps de détruire. Elle était son épouse ; mais c'est maintenant une adultère et une prostituée ; c'est pourquoi il l'a répudiée, et il veut qu'on lui en substitue une autre, qui lui sera fidèle. — Croyez-moi, Monsieur, se contenta de répondre le visiteur contristé, défiez-vous de votre propre esprit, qui vous donne des sentiments fort éloignés du respect qui est dû à l'Eglise. — Mais vous-même, Monsieur, qui parlez si bien, répartit aigrement l'abbé, savez-vous bien seulement ce que c'est que l'Eglise? — L'Eglise, Monsieur, comme nous l'apprend le cathéchisme qu'elle donne à ses enfants, c'est la congrégation des fidèles sous la conduite de notre Saint-Père le Pape et des pasteurs légitimes. — Bah ! Bah ! Vous n'y entendez que le haut allemand. — Mais c'est le langage de l'Eglise elle-même. — Vous êtes un ignorant : bien loin de mériter d'être à la tête de votre congrégation, vous mériteriez d'en être chassé ; et je suis fort surpris qu'on vous y souffre. — Hélas ! Monsieur, j'en suis plus surpris que vous, car je suis encore plus ignorant que vous ne pensez, et si l'on me rendait justice, on ne manquerait pas de me renvoyer... (1) »

On a rendu justice à l'ignorant : la religion et la patrie bénissent sa mémoire. C'était Vincent de Paul, le plus grand de ces serviteurs de Dieu qui montraient au dix-septième siècle que le grand fleuve de l'Eglise n'était point desséché et que ses eaux avaient encore la vertu de faire croître sur

(1) Saint Vincent de Paul, sa vie, son temps, etc., par M. l'abbé Maynard, t. II, p. 240.

leur rivage cet arbre de la sainteté toujours couvert de fruits et dont les feuilles guérissent les nations (1). Le sectaire orgueilleux qui avait des yeux pour ne point voir, c'était Du Vergier de Hauranne. L'Eglise lui a rendu justice aussi, en plaçant son nom et celui de ses amis à côté des noms anathématisés des hérésiarques qui ont ravagé la chrétienté. Mais tous, même parmi les catholiques, n'acceptent pas ce jugement. On fait honneur au Jansénisme de l'éclat religieux dont brilla le dix-septième siècle. On nous concède bien que des efforts partiels se produisirent avant lui, en France et ailleurs, pour relever ce que la réforme avait abattu. Toutefois, on ajoute que ces efforts furent tentés par des hommes « ignorant trop l'antique esprit pratique intérieur » pour réussir, et on nous apprend que Jansénius, Saint-Cyran, mieux que tous leurs contemporains, « du haut de leur tour d'Hippone », eurent l'intuition du besoin des âmes, du péril qui menaçait la foi ; qu'eux seuls fondèrent une grande école de morale, de science et de piété destinée à renouveler la face de l'Eglise qui n'avait plus « l'intelligence vraie de l'antique esprit chrétien » (2). C'est là la légende de Jansénius et de Saint-Cyran, chère à nos académiciens ; leur histoire est tout autre, et ce qu'elle raconte confirme pleinement le jugement de l'Eglise.

Du Vergier de Hauranne naquit à Bayonne en 1581. Quatre ans plus tard Jansénius naissait au village d'Acquoy, près Leerdam (Hollande) (3). Ces deux hommes, si éloignés l'un de l'autre par leur berceau, se rencontrèrent et s'unirent étroitement. On les trouve d'abord tous les deux à

(1) Apocal. XXII, 2.

(2) *Port-Royal*, par Sainte-Beuve. Discours préliminaire.

Lettres de la mère Agnès Arnauld, publiées par M. P. Faugère. Introduction.

(3) Il était fils de Jean Otto ; à Louvain il prit le nom de Jansen (fils de Jean). L'histoire lui a conservé le nom latinisé de Jansénius.

Louvain, au pied de la chaire de Janson, disciple obstiné de Baïus. Janson avait dans son cabinet le portrait de son maître, dont la tête était environnée d'un rayon de gloire comme le portrait de S. Augustin et d'autres saints dont il l'avait accompagné pour lui faire honneur. Il ne se contentait pas de ce culte domestique. Jansénius se rappela dans son *Augustinus* que « cet éminent professeur prouvait à ses élèves que la bulle de Pie V condamnant la doctrine de Baïus avait été altérée par l'introduction d'une virgule qui changeait le sens d'une clause importante. Il nous montrait, dit-il, la bulle originale où cette virgule ne se trouve pas, et moi-même, ajoute-t-il, non sans quelque fierté, j'ai vu souvent de mes propres yeux qu'il n'y en a pas de trace » (1). Vers 1605, on voit Du Vergier et Jansénius à Paris. Ils assistent aux leçons d'Edmond Richer, dont Rome allait bientôt flétrir les doctrines. Quelques années après, les deux amis un moment séparés, se rejoignent à Campiprat, maison de campagne bâtie sur la hauteur voisine de Bayonne qui regarde la mer. La situation en était heureuse, les promenades belles, l'air pur, la vue étendue, propre à ne lasser jamais. Mais ce spectacle avait moins d'attrait pour les jeunes solitaires que l'étude des Pères, des Conciles, de l'histoire ecclésiastique. A part quelques instants donnés à un délassement nécessaire, ils ne quittaient pas leurs livres. Qu'y cherchaient-ils avec cette application passionnée? L'enseignement de Louvain et de Paris avait porté ses fruits. Du Vergier et Jansénius étaient persuadés que depuis six cents ans l'Eglise catholique ne méritait ce titre que dans le seul sens et pour la seule raison qu'elle avait succédé à la véritable Eglise de Jésus-Christ, de même qu'une rivière conserve son nom lorsqu'une eau bourbeuse a succédé aux flots limpides qui fécondaient ses rivages. Ils se disaient : S.

(1) *Augustinus* de statu naturæ lapsæ, lib. IV, c. XXVIII.

Thomas et les scolastiques ont ravagé la théologie par le raisonnement humain et les principes d'Aristote ; leur doctrine n'est qu'un jargon pernicieux qui n'est fondé ni sur l'Ecriture, ni sur les Pères ; le Concile de Trente a été fait par le Pape et par les scolastiques qui ont beaucoup changé au symbole traditionnel. Donc, pour retrouver la véritable épouse de Jésus-Christ, pour ressaisir la pure doctrine, pour se retremper dans l'esprit chrétien, il faut remonter aux origines, puiser aux sources de la foi au-dessus du point où les eaux bourbeuses de l'erreur se sont mêlées à leurs flots ; il faut revenir à la pratique de la discipline primitive. Voilà pourquoi les deux solitaires de Campiprat étudiaient avec tant d'ardeur l'antiquité chrétienne. Ils espéraient trouver dans ces profondeurs vénérables de l'histoire sacrée une Eglise sans hiérarchie avec une religion dépouillée de vaines images, de cérémonies inutiles, de dévotions populaires; une religion austère, sobre, indépendante, pour la substituer à l'Eglise romaine dont il était temps de détruire le dogme corrompu, la morale relâchée, les pratiques tout extérieures, la constitution tout humaine. Cette œuvre de destruction et d'édification arrêtée en principe, les nouveaux réformateurs se séparèrent. Jansénius retourna à Louvain, emmenant deux neveux de son ami, Barcos et Arguibel, qu'il fit entrer au collége Sainte-Pulchérie dont on lui confia la direction. Du Vergier se rendit à Poitiers où l'évêque, M. de La Rocheposay, se démit en sa faveur de l'abbaye de Saint-Cyran en Brenne. Cependant le supérieur et l'abbé ne se laissèrent pas détourner du projet conçu à Campiprat. C'était entre eux l'objet constant d'une active correspondance. Nous ne possédons que les lettres de Jansénius. Par elles nous savons quelles haines inspirent celui qui les écrit et celui qui les reçoit, quelles espérances les soutiennent, quels travaux ils s'imposent, quels alliés ils se donnent, de quelles dissimulations ils s'entourent et quelles cabales ils

montent. Entrons courageusement dans cette lecture aussi instructive que peu agréable. Nous tombons en plein flamand et en plein Jansénisme : il ne faut pas s'attendre aux fleurs et aux aménités de S. François de Sales (1).

Du Vergier écrivit le premier, après la séparation. La réponse de Jansénius est du 19 mai 1617 :

« Je vous puis dire avec autant de candeur que je vous aye jamais dit chose du monde, que par plusieurs fois je n'ay pu achever de lire la lettre, que les larmes ne me soient coulées des yeux, *quoy que mon naturel n'y soit guère porté.* Je laschay alors la bonde à ma passion, et me contentay à me tesmoigner à moy mesme en ma solitude, où il n'y avait autre témoin que Dieu et moy, que mon affection n'est pas du tout tirée du fond de l'âme par syllogisme, mais enracinée dans les moüelles, et espandue par le sang... Le surplus de ma vie, quelque part qu'elle roule, fera voir que le changement de lieu ne sçaurait rien diminuer de ce que je vous ay consacré, mais s'allumera davantage. . »

Jansénius félicite ce tendre ami des faveurs dont le comble la reconnaissance de l'évêque de Poitiers :

« Je m'estonne de la Providence de Dieu, qui vous fait si bien tomber sur vos pates. »

(1) Les lettres de Jansénius furent saisies en 1638 chez M. de Saint-Cyran. Les originaux furent déposés au collége de Clermont, à Paris, où les Jésuites les tinrent à la disposition du public. Le P. Pinthereau les publia sous ce titre : *Le progrès du Jansénisme découvert, par le sieur de Préville.* 1655. « Il faut faire, dit M. Sainte-Beuve, dans l'inintelligible de ces lettres, la part des fautes d'impression que la malice des éditeurs ne s'est en rien appliquée à diminuer. » M. Sainte-Beuve n'aurait pas fait sa malice s'il avait tenu compte de cette note par laquelle le P. Pinthereau termine sa publication « ... Quant aux autres fautes qui se trouvent dans les lettres de Jansénius, *ce ne sont pas fautes d'impression,* mais des incongruités d'un flamand qui s'est voulu mesler de parler notre langue sans la sçavoir ; et la fidélité qu'on doit au public, a obligé l'autheur de ce livre a es laisser dans les copies, comme il les a trouvées dans les originaux. » L'auteur de *Port-Royal* ne connaît pas cette délicatesse d'éditeur : il cite des passages de ces lettres « en les rendant supportables de grammaire. »

Il ajoute avec un accent que l'on comprend :

« Quant à moy je suis encore sans bénéfice, non pas toutefois sans espérance d'en obtenir. »

Il lui donne des nouvelles de son neveu, Martin de Barcos, « qui aura l'esprit plus pratique que spéculatif ; » et l'assure qu'il n'a pas à s'inquiéter des dépenses de cet enfant :

« ... Il n'estoit pas besoin que vous ou monsieur vostre frère se mist en peine avec tant de soin, car je luy fourniray tant que vous voudrez tout ce qu'il luy faudra de l'argent du collége (je le dis *naïsvement*) que j'ay entre mes mains. »

M. Sainte-Beuve excuse ainsi cette *naïveté* du supérieur de Sainte-Pulchérie : « Une phrase mal faite, par laquelle il écrivit à son ami de ne pas s'inquiéter de la dépense pour Barcos, et qu'il est à même d'y pourvoir, sans s'incommoder, *avec l'argent du collége*, l'a fait accuser par ses adversaires (l'oserais-je dire ?) de vol, de détournement de fonds. En lisant avec loyauté, il paraît clair qu'il ne s'agit que de faire des *avances* qui doivent être remboursées (1). » M. Sainte-Beuve dit quelque part de son histoire : « Je ne suis, en Port-Royal comme en toutes choses, qu'un amateur scrupuleux, il est vrai, mais qui se borne à commenter moralement et à reproduire. » Ici il commente moralement et grammaticalement. Toutefois, plus scrupuleux sur la grammaire que sur la morale, il oublie de reproduire la *phrase mal faite*. En fait de phrase mal faite, il est vrai, un académicien mérite d'être crû sur parole. Mais le texte aurait gâté le commentaire. D'ailleurs, voici plusieurs phrases encore sur le même sujet :

(1) *Port-Royal*, par Sainte-Beuve, t. I, p. 289.

« ... Vous vous mettez trop en peine du fournissement de ce qu'il (Barcos) aura besoin, et il me semble que vous n'apportez en cela votre rondeur açcoustumée : car je vous ay tant de fois répété que cela ne m'incommode aucunement, et le dirais franchement, s'il en estoit autrement : non pas que j'aye tant de moyeus de moy mesme, qui n'ay rien sinon ma vie, mais c'est l'argent du collége qui est en mes mains qui permet bien cela, et davantage, sans qu'aux comptes que j'en rends toutes les années, personne du monde en sache rien. Je feray tout de mesme à l'endroit d'Arguibel (le second neveu de Du Vergier) quand il sera besoin (1). »

En lisant avec loyauté, il paraît clair qu'il s'agit de toute autre chose que de faire des avances qui doivent être remboursées. De la morale passons au dogme. Le 20 juillet 1617, Jansénius écrit à Saint-Cyran :

« Vous sçavez, crois-je, qu'il y a longtemps que l'archevesque de Spalade (2), *archiepiscopus Spalatensis*, italien, ou de bien près de là, a mis en lumière un petit livret, où il rend raison de ce qu'il s'est retiré de la communion des catholiques, ou du Pape. Il est venu en Hollande vers les Etats ; mais n'y ayant pas trouvé tout le recueil qu'il attendoit, il s'est jetté entre les bras du roy d'Angleterre, qui le caresse fort, à ce qu'on dit, pour avoir trouvé assistance à combattre la puissance du Pape. *Il n'est ny huguenot, ny luthérien; catholique à peu près, hormis ce qui regarde l'œconomie de l'Eglise.* »

Rendons justice à M. Sainte-Beuve : il expose le dogme des Jansénistes avec plus de loyauté que leur morale. Il dit sur ce dernier passage de la lettre de Jansénius : Cette définition de la religion de Marc-Antoine de Dominis est assez

(1) Lettre du 19 mars 1619.

(2) Marc-Antoine de Dominis, archevêque de Spalatro et primat de Dalmatie et de Croatie. Après son apostasie, Jacques Ier le nomma doyen de Windsor et lui donna plusieurs abbayes. Il abjura cependant ses erreurs et revint à Rome où il retomba bientôt dans ses fausses opinions. Il mourut enfermé au château Sainte-Ange. Il composa à Londres son ouvrage *de Republica Ecclesiastica.*

bien celle qui siérait aux Jansénistes eux-mêmes. Aussi comme Jansénius paraît l'adopter ! Comme du moins il la développe avec complaisance, sans ajouter un mot de blâme ! Ecoutons-le jusqu'au bout :

« En son petit livret, il (Dominis) promet dix livres qui regardent presque tous le mesme sujet. On les imprime à Londres où le roy les fait garder avec un tel soin, qu'il n'y a pas moyen que les catholiques en attrapent une seule feille, afin que tout le volume sorte ensemble ; on en attend un grand esclandre. Ses plaintes s'adressent toutes contre le Pape, pour avoir retranché la puissance de jurisdiction des évesques, et le reste que vous en pouvez inférer. S'il y a jamais eu sujet qui requière bon jugement, sçavoir, lecture des anciens, éloquence, c'est celluy-cy ; vous entendés le reste... »

C'est-à-dire, tout celà : bon jugement, savoir, lecture des anciens, éloquence, se trouvera dans l'ouvrage que vous préparez sur le même sujet. En effet, Saint-Cyran publiera quelques années plus tard *Petrus Aurelius* où, sous prétexte de plaider pour les évêques contre le Pape, il renversera l'économie de l'Eglise romaine, tandis que son ami en ruinera le symbole dans l'*Augustinus*. Avant d'arriver à « ce grand esclandre », il nous faut lire encore bien des phrases mal faites, mais qui nous révèlent entièrement leur auteur. Saint-Cyran avait promis à son ami d'aller le voir. Le 4 février 1619, Jansénius lui rappelle sa promesse ; il l'attend au printemps qui approche. Puis il apprend que les professeurs et les étudiants de Louvain se sont transportés aux Jacobins, où ils ont renouvelé l'ancienne *fraternité* du Rosaire ; il croit que si les Jacobins s'appliquent à bien s'acquitter de ces exercices de piété, « ils mettront les Jésuites presqu'en chemise. » Lui-même a reçu une charge dans cette confrérie d'opposition ; il prévoit qu'on le priera bientôt de prononcer quelque harangue à l'honneur de Notre-Dame, et il dit à Saint-Cyran qu'il lui ferait grand plaisir de

lui envoyer un sermon pour cette circonstance, sachant combien il vaut peu en ce métier de prédicateur. Il reçoit la harangue et la débite. On dut trouver qu'il parlait bien, car l'Université le pria quelque temps après de se charger de la harangue *quolibétique* annuelle. Jansénius accepta, et il écrivit aussitôt à Poitiers :

« ... S'il y eust moyens de m'en faire avoir une, ou de me mostrer des livres propres à cela, ou qui en ont de toutes faites, latines ou françoises, j'en seray bien ayse ; je ne suis guères propre à discourir, comme vous sçavez... Le monde ne se soucie pas tant du latin icy, moyennant qu'on apporte force raretez, qu'ils admirent fort. Il ne me la faudra pas avoir devant la Toussaint, et ne durera pas, pour le plus, trois quarts d'heure. »

L'abbé n'avait pas lui-même le talent de la parole, mais il ne laissait pas de composer assez bien pour se faire admirer par des Flamands. C'est le P. Rapin qui fait cette remarque (1).

Cependant le printemps était venu. Jansénius attend Saint-Cyran. Son cœur, sa mémoire sont pleins de son ami ; il « chante souvent ses louanges. »

« Mais en cette matière, écrit-il, je sens estre véritable ce que vous avez dit souvent, qu'il ne faut point profaner les bons discours, mais dire ce que dit le proverbe : *Secretum meum mihi, secretum meum mihi.* »

Nous connaissons le secret des deux amis ; aussi ce que Jansénius ajoute ne nous surprend pas :

J'ay esté requis une fois de m'employer à réfuter les quatre livres de M. Anthoine de Dominis, par ceux qui gouvernent l'Université. Mais du depuis, *soit que ma responce ne leur plut point*, ou qu'ils se sont ravisez, voyant qu'ils n'auraient pas grandement de l'honneur de re-

(1) *Histoire du Jansénisme*, p. 68.

quérir aide d'un homme qui ne fait que venir au monde, ils se sont refroidis ; *dont je suis très-aise, ayant fort appréhendé cette charge* (1). »

Or, Marc-Antoine de Dominis enseignait : que l'Eglise n'ayant point d'autre chef sur la terre que Jésus-Christ son fondateur, ce n'était qu'une république pure, car un chef invisible est peu propre à former un état monarchique visible; que Saint-Pierre n'a jamais eu de prééminence, de rang ou de pouvoir sur les autres apôtres ; que les apôtres égaux en autorité sont représentés dans l'Eglise par leurs successeurs, les évêques, qui composent la république ecclésiastique; que les apôtres, ayant reçu de Jésus-Christ une égalité de puissance et d'autorité, ont pu être nommés ses vicaires, comme Saint-Pierre a été nommé tant de fois par les conciles et par les Pères, mais sans subordination; que Saint Pierre n'a point eu d'autre primauté sur les autres apôtres que celle de nomination, parce que J.-C. le nomma le premier sous juridiction de primatie ; que la promesse des clefs n'a pas été à l'exclusion des autres apôtres qui ont eu le même pouvoir, de même que le soin du troupeau de J.-C. et l'obligation de paître les brebis appartiennent également aux uns et aux autres. Telles sont les erreurs fondamentales du système de l'archevêque apostat. Que faut-il penser de la foi du prêtre catholique qui appréhendait fort d'être chargé de les réfuter, non pas parce qu'il se croyait au-dessous de cette tâche, mais parce que (il va nous l'avouer), il abhorrait entièrement une réfutation où il aurait pu trahir peut-être ses propres sentiments trop conformes à ceux de l'hérétique ? Malgré son peu de goût pour l'enseignement (je ne veux pas être un perpétuel pédant d'école, disait-il), Jansénius avait accepté les leçons d'Ecriture sainte. Il écrit au commencement d'août 1619 :

(1) Lettre du 19 avril 1619.

Il ne s'en faut guère que je ne sois au bout du livre de l'Escriture que j'ai commencé à enseigner. J'en ay cependant tiré ce profit, qu'il m'a servy de couverture à me déporter de la charge qu'on m'a voulu imposer à crédit, à travailler contre Marcus Antonius, ce que *j'abhorre entièrement.*

— Je ne sçay, poursuit-il, si vous avez receu la lettre en laquelle je vous mandois l'estat au quel je suis touchant le train de l'université ; ma vie estant assez portée à estudier à mon aise, sans être contraint à suivre la routine de l'escole, et à faire l'âne toute ma vie ; mais cela aura un temps. » Il termine cette lettre en priant S. Cyran de ne pas songer à l'argent qu'il faut pour Barcos : il saura y pourvoir « sans s'incommoder ; il lui recommande encore de ne pas oublier sa harangue *quolibétique,* n'estant pas du métier d'en faire. »

S. Cyran était toujours prêt à rembourser en harangues les *avances* pécuniaires de Jansénius, lequel ne craignait pas d'abuser de la complaisance de son ami.

Pour ne plus revenir sur cette question d'emprunts littéraires, rassemblons les appels que le professeur a fait à l'éloquence de l'abbé.

15 octobre 1620. — Vous me ferez plaisir d'apporter avec vous vos harangues de Notre-Dame (de Bayonne). Aussi voudrais-je bien avoir les harangues funèbres faites à la mort du roy Henry, ou si vous en sçavez d'autres plus propres pour s'en servir quelques fois en semblables occasions qui se présentent icy parfois en d'autres subjets de moindre lustre. »

15 septembre 1628. — Je suis fort instamment prié et reprié de faire quelque exhortation en un des principaux monastères du Païs bas, où l'archevêque de Malines est allé. Si vous avez entre vos sermons quelque chose qui puisse servir à cela, je vous prie de me l'envoyer la prochaine fois.

11 avril 1631. — On attend pour le mois de May en ces quartiers, le frère du roy, le cardinal infante. Si cela arrive, il y a de l'apparence que je lui seray député de tout le corps d'icy pour lui congratuler sa

venue ; je serais bien aise qu'il vous pleust de m'envoyer un discours sur cela.

16 septembre 1633. — Sulpice (nom que Jansénius se donnait dans ses dernières lettres) est engagé à faire un sermon sur une profession de fille de conseiller, là où force honnestes gens seront présents, et aussi peut-être le prélat. Si vous aviez quelque sermon propre à cela, je seray bien aise de l'avoir. »

S. Cyran ne put faire en 1619 le voyage qu'il avait projeté pour le printemps. Mais il écrivit qu'il viendrait à Louvain au mois d'octobre. Jansénius lui recommande d'arriver avant le vingt. Pourquoi ?

« On m'a contraint icy, depuis fort peu de jours, de m'engager à prendre le degré de docteur. *Il me faut faire trois disputes*, sine præside, sur trois diverses matières qui me seront assignées trois jours devant la dispute ; jugez comme je suis préparé à cela. Elles se feront à mon advis entre le dixième et le dix-septième d'octobre. Les vespéries le 21. Là où l'on produira toutes mes inepties ; vous y aurez vostre part à rire. La feste de l'Acte se tiendra le 24 (1)... »

Voilà S. Cyran bien averti ; et, pour qu'il n'accuse pas son ami de paresse, Jansénius l'assure que les affaires du collège ne lui laissent « presque pas le temps de se grater, et qu'il ne peut faire que des courses à la volée pour la théologie. » La présence et les secours de S. Cyran lui manquèrent. Néanmoins il fut reçu « non sans quelque peu d'applaudissements, quoique guère préparé à cette carrière de scholastique (2). » Une fois docteur, Jansénius s'occupe activement de l'œuvre théologique qu'il méditait. Il demande à S. Cyran quelle est en France la doctrine enseignée sur la prédestination et sur la grâce efficace. Il s'informe aussi quel est à ce sujet l'enseignement des uni-

(1) Lettre du 13 septembre 1619.

(2) Lettre du mois de novembre 1619.

versités d'Allemagne. Il annonce la clôture du Synode protestant de Dordrecht qui « suit, dit-il, la doctrine catholique au fait de la prédestination et réprobation. » Singulière doctrine que celle décrétée à Dordrecht ! La voici : 1° La prédestination se fait par un décret de Dieu, indépendamment des mérites du fidèle; 2° le chrétien ne persévère pas parce qu'il ne peut persévérer, à cause de la réprobation positive qui n'est qu'une suite du péché originel et de la masse de perdition; 3° il n'y a pas de grâce suffisante destinée à tous ; 4° on ne résiste pas et on ne peut résister à la grâce ; 5° le Sauveur n'est pas mort pour tous. Dès cette heure le docteur qui venait de jurer fidélité à l'Eglise romaine, aurait dû, par loyauté et par honneur, tendre publiquement la main aux disciples de Calvin. Mais sa profession de foi n'était pas prête, et surtout, les dignités ecclésiastiques auxquelles il aspirait, n'avaient pas encore satisfait son ambition : il continua à porter le masque.

Après avoir ainsi sondé le terrain et reconnu des alliés, Jansénius songe sérieusement à formuler ces théories doctrinales destinées à renouveler la foi de l'Eglise. Il n'est pas fâché que l'entrevue qui « se trame, il y a quelques années » entre lui et S. Cyran, ne puisse avoir lieu qu'après l'hiver de 1620.

« Elle me ferait parler de beaucoup de choses que je réserve encore maintenant, afin qu'en leur donnant de l'air, avant que d'estre venues à maturité, et digérées avec plus de loisir, elles ne s'évanoüyssent en fumée. Car j'ay à vous dire beaucoup, touchant certaines choses de notre profession, qui ne sont pas de peu d'importance ; et particulièrement de St Augustin qu'il me semble avoir leu sans yeux, et ouy sans entendre. Que si les principes sont véritables qu'on m'en a découverts, comme je le juge estre jusques à cette heure que j'ay releu une bonne partie de St Augustin, *ce sera pour estonner avec le temps* tout le monde (1). »

(1) Octobre 1620.

A mesure qu'il avance dans son étude, son enthousiasme pour S. Augustin grandit ; il « s'estonne tous les jours davantage de la hauteur et de la profondeur de cet esprit. » Il admire que sa doctrine soit *si peu connue*, non-seulement de son siècle, mais des siècles passés. Il signale avec indignation les causes de ce fait malheureux :

« Il n'y a gens au monde qui ayent plus corrompu la théologie que ces clabaudeurs de l'Eschole que *vous connoissez*. Que si elle se devoit redresser au style ancien, qui est celui de la vérité, la théologie de ce temps n'auroit plus aucun visage de théologie, pour une grande partie. Ce qui me fait admirer grandement les merveilles que Dieu fait à maintenir son Espouse d'erreurs. Je voudrois vous en pouvoir parler au fond ; mais nous aurions besoin de plusieurs sepmaines, et peut-estre, mois. Tant est ce que j'ose dire avoir assez descouvert, par des principes immobiles, que quand toutes les deux escholes, tant des Jésuites que des Jacobins, disputeroient jusques au bout du jugement, poursuivant les traces qu'ils ont commencées, ils ne feront pas autre chose que s'engager beaucoup davantage, l'une et l'autre estant à cent lieuès de la vérité. *Je n'ose dire à personne du monde ce que je pense (selon les principes de S. Augustin) d'une partie des opinions de ce temps, et particulièrement de celles de la grâce et prédestination, de peur qu'on ne me fasse le tour à Rome qu'on a fait à d'autres, devant que toute chose soit meure et à son temps.* Et s'il ne m'est pas permis d'en parler jamais, j'aurois un grandissime contentement d'en estre sorty de cet estrange labyrinthe d'opinions que la présomption de ces crieurs a introduit aux escholes, là où un chacun semble travailler à introduire des nouveautez dangereuses, et se faire admirer en rejetant les anciens, qui, par tant de Conciles et Papes ont esté approuvez et admirez par toute l'ancienneté. »

Possesseur de ce trésor, Jansénius n'ambitionne pas une chaire de l'Université de Louvain, car il lui faudrait « ou se taire ou se mettre *en hazard* en parlant, sa conscience ne lui permettant pas de trahir la vérité connue. » Il termine ainsi ses confidences :

« Voilà ce que je ne vous ay pas dit jusques à maintenant, ayant esté presque toujours en suspens, et à m'affermir en la connaissance des choses qui peu à peu se découvroient, pour ne me jeter point témérairement à des extrémitez (1). »

La doctrine de la grâce était trouvée. Les vrais chrétiens, les élus, pouvaient sous l'étendard laborieusement relevé de S. Augustin, combattre les nouveaux Pélagiens. Il ne restait qu'à dresser le plan de campagne : l'entrevue longtemps différée eut lieu. Jansénius se rendit à Paris, où Saint-Cyran s'était déjà établi. Un billet de ce dernier à M. d'Andilly ne laisse aucun doute sur ce voyage du supérieur de Sainte-Pulchérie.

« 8 août 1621... Hier après diné vint un homme chez moy, que j'estime, qui parla d'une telle sorte en mon absence à monsieur Jansen, qu'il osa m'accuser ou de négligence ou de superbe, de ce que je ne me mettois en aucune peine de sçavoir si cet abbé estoit mort ou vivant. »

Nous ne savons de quel abbé il s'agit : mais nous constatons la présence de M. Jansen à Paris au mois d'août 1621. Cette date coïncide très-bien avec les conférences tenues, vers la fin de l'été de cette année, entre Saint-Cyran, Jansénius, Arnauld d'Andilly et plusieurs ecclésiastiques, à Bourg-Fontaine, chartreuse située dans la forêt de Villers-Cotterets, Les Jansénistes ont obstinément nié cette réunion de Bourg-Fontaine, dont un membre révéla le secret à M. Filleau, avocat du roi à Poitiers. Sur l'ordre de la Reine-Mère, M. Filleau le publia dans sa *Relation juridique* (2). Le fait important pour l'histoire, et il est hors de doute, c'est la réu-

(1) *Relation juridique de ce qui s'est passé à Poitiers touchant la nouvelle doctrine des Jansénistes.* 1654.

(2) Lettre du 5 mars 1621.

nion, à Paris certainement, sinon à Bourg-Fontaine, de Jansénius, de Saint-Cyran et de leurs amis. Ce conciliabule ne pouvait avoir d'autre but que celui de s'entendre sur une marche uniforme à suivre et les meilleurs moyens à prendre pour introduire dans le dogme et la morale la *réforme* qu'on méditait. Il est inutile de chercher à savoir quels discours on y tint.

Nous allons bientôt voir des œuvres se produire qui dévoileront au grand jour ce qui s'était dit dans les ténèbres. Reprenons l'aride dépouillement de la correspondance de Jansénius. A défaut d'agréments littéraires, nous y trouverons bien des traits caractéristiques, très-intéressants pour l'histoire intime de deux amis et de leurs travaux.

Le 4 novembre 1621, Jansénius était de retour à Louvain et s'était mis à composer son grand ouvrage sur la grâce, l'*Augustinus*. Il avance peu à peu, dit-il ; il croit avoir trouvé certaines racines d'où sortiront des arbres pour en bâtir une maison. Il en écrit tous les jours quelque chose, et il a bonne espérance que tout viendra à point. Cependant, il a peur, quand le livre paraîtra, de passer pour le plus extravagant rêveur qu'on ait vu de son temps. Aussi peut-être ne faudra-t-il le publier qu'après sa mort. Il exhorte Saint-Cyran à ne rien négliger en France pour se ménager quelque ouverture. Il examine attentivement le traité de Conrius, *de pœna parvulorum*. (Conrius, cordelier, ami de Jansénius, devint archevêque de Tuam en Irlande ; il prouve dans son traité, d'après des passages de S. Augustin, que les enfants mort-nés sont condamnés aux peines sensibles, même au feu). Le jour est beaucoup trop court pour tant de travaux. Il voudrait vivre au temps de Josué, ou changer de climat avec les grues pour aller aux pays où les jours ont dix-neuf ou vingt heures.

17 novembre 1621. — Il s'afflige de la maladie de M. d'Andilly. Il prend parti pour M. de Bérulle contre les doc-

teurs de Louvain qui avaient censuré une formule de vœux que le fondateur de l'Oratoire avait dressée pour les Carmélites. Son ouvrage avance peu à peu honnêtement. Il espère que Dieu y mettra la main, car il voit tous les jours plus clairement que la théologie s'est égarée dans ces questions. Il a eu le bonheur de trouver par hasard un petit écrit qui a été « dicté à la main, » il y a trente ans, à Louvain, dans lequel il a lu la même opinion qu'enseigne Conrius. Il pourra le joindre à l'*Augustinus*, sans que le Cordelier un peu susceptible, ait sujet de se formaliser.

7 janvier 1622. — Il rend grâces à Dieu qui lui fait toujours quelque faveur, en lui découvrant certaines vérités dont il n'avait encore aucune connaissance. Le jour des Rois, il a rencontré deux principes, qui, s'ils sont véritables, feront des brèches à la doctrine des Jésuites et des scolastiques ; il n'en est pas sûr. Cependant, après beaucoup d'efforts, il a terminé le point principal du système et l'a mis à couvert des assauts des adversaires, si bien qu'ils ne sauraient l'abattre sans passer sur leur propre ventre et sans entraîner la ruine du paradis et de l'enfer. Mais ce point n'est pas encore exposé à son gré, ni au gré de ceux qui voudraient palper la vérité de leurs mains. Il demande à Saint-Cyran s'il ne pourrait pas lui procurer les sept livres de S. Fulgence *contra Faustum* et ceux de *Cæsarius episcopus Arelatensis*. Post-scriptum : « Je suis très-aise de la reconvalescence de monsieur d'Andilly, de la maladie duquel j'estois bien plus triste que de la mort de quelques autres quoyque grands, tant à cause de la vertu du personnage, *que parce que vous l'aimez.* »

20 janvier :

« Vostre lettre du 9 ou 10 janvier, car elle n'a ny lieu, ny jour, ny mois, ny années, m'a fort resjouy quant aux affaires ; je suis aise que *vous commenciez à ménager si bien les personnes qualifiées, pour l'affaire spirituelle ;* car je vois bien qu'il est très-nécessaire, comme aussi

une très-grande prudence à mener le bateau. Je fais toujours quelque chose, et plus j'avance, plus l'affaire me *donne de frayeur*, tellement que je n'aurois jamais le courage *de tirer le rideau*, si je ne croyois que Dieu s'en mesle ; car tous les jours je découvre de nouvelles sources. »

Il plaint Conrius de se tourmenter de ce qu'on n'a pas approuvé à Rome son traité et de se mettre en peine « du pouvoir ultramontain qu'il estime la moindre chose. » Il regrette de n'avoir pu détourner les docteurs de censurer la formule de vœux pour les Carmélites : « Ce sont des gens qui ne s'estonnent que des coups de tonnerre et des foudre, *qui viennent des nuës des Alpes.* »

27 janvier. — Il envoie à Saint-Cyran un chiffre pour remplacer celui qu'il avait perdu, puis il lui dit : « Mettez, s'il vous plaist encore en vostre papier ces noms : S. Augustin, Leoninus, Aclius, Seraphi Papa : Gerardus, Pardo, Pirasos. »

Les lettres de cette année 1622 nous montrent les deux amis poursuivant divers buts qui devaient assurer le succès de l'entreprise, dont « l'importance est telle que quand ils y emploieroient toute leur vie, sans se mesler d'autre chose, elle devroit être tenue pour bien remplie devant Dieu. »

Premier but : Achever l'*Augustinus*.

« Il ne se faut guère que je n'ay trouvé la febve au gasteau, et selon les principes de Séraphi (St Augustin). » 16 avril. — Le cœur me croist à mesures que les lumières croissent : car pour dire la vérité, la plus poignante cause de ma pusillanimité a esté l'obscurité de l'affaire ; car je suis de cette trempe, que, m'asseurant de la vérité *non timebo quid faciat mihi homo.* » 22 avril. — « Vous vous estonnez que je ne parle point de Pilmot (l'*Augustinus* et la matière de la grâce). La raison est, non pas que l'affaire se refroidisse puisque je m'y employe autant qu'auparavant, ayant leu environ huict fois les deux tomes de Séraphi (St Augustin), depuis l'absence de Célias (S. Cyran), avec d'autres petits ouvrages appartenant à cela. Mais c'est qu'il ne me s'offre

pas tant de nouveautez qu'auparavant. Cependant il semble à Sulpice (Jansénius) qu'il est aucunement stilé à ces petits tomes de Leoninus (St Augustin) et a envie de passer bientost à ses deux disciples, l'un de France et l'autre du pays de Séraphi (St Augustin), afin de passer de là à lire les opinions et œuvres de Porris (les théologiens jésuites), devant que de lire Aelius (St Augustin) pour la dernière fois. Sulpice (Jans.) ne sçait si cet ordre agrée à Durillon (S. Cyran). 16 septembre. — Sulpice (Jans.) continue à faire la guerre à Porris (les jésuites), et se contente fort de la diligence que Célias (S. Cyran) y met, espérant que Dieu favorisera leurs bons desseins qui s'avancent peu à peu entre les mains aussi de Boëce (Jansénius), ayant commencé à lire les œuvres de Chimer (jésuites) ; à l'occasion de quoy Sulpice (Jans.) est devenu grand Seigneur, d'autant que par dessus son valet, il a esté contreint de prendre un secrétaire ou greffier, pour l'aider à écrire leurs impertinences. » 1er décembre (1).

Second but : se préparer des disciples à Paris.

« Je suis merveilleusement aise que l'affaire s'avance tellement en dormant, ce qui montre que Dieu y veille : car cette disposition de plusieurs hommes vers la vérité, ou bien cette inquiétude à ne la trouver point est très-importante à leur faire embrasser, comme à des affamez, ce qui les assouvira. De ça, elles s'avancent tout de mesme peu à peu. Boëce (Jansénius) est fort curieux de sçavoir le succez que Célias (S. Cyran) aura avec Robin. » 16 avril. — « J'approuve fort la retenue de Durillon (S. Cyran) avec Robin et sa force à se défendre, qui n'est pas peu de chose ; quoyque cela mesme leur fera plus venir l'eau à la bouche, et défendra plus Durillon de recevoir des affronts, en cas qu'il s'y embarquast. » 13 juin.

(1) On lit encore dans cette lettre : « Le traité que Gemer (Conrius) a envoyé à Rome au cardinal de Treio pour le juger, *de pœna parvulorum*, contient sommairement ce que Séraphi (St Aug.) a défendu comme article de foy, qu'ils estoient condamnez aux peines sensibles, voire au feu, quoyqu'il n'ose pas dire cela ouvertement ; et par conséquent qu'ils sont pélagiens tous ceux qui le nient. Voilà la substance qui porte avec soi beaucoup de traits contre Porris (jésuites), lesquels il croit assez adoucir, en y mettant un peu de sucre avec un *forte* ou un *fortassis*. Il se trompe grandement ayant à faire à des esprits assez sensibles aux injures. »

Troisième but : Etablir les Oratoriens en Hollande pour les opposer aux Jésuites.

« Le supérieur ou archevesque des Hollandois, qui logemain tenant chez Sulpice (Jans.), luy a donné charge de sçavoir toutes les particularités de la compagnie dont de Bérulle est le chef. *Sulpice luy a mis cela en teste et pousse à la roue le mieux qu'il peut...* Sulpice vous prie d'avoir l'affaire à cœur, car il est passionné contre les jésuites et leurs mesnées. Ils tascheront de faire au païs des Hollandois, comme ils ont fait en Angleterre, et occuperont les meilleures places si Bérulle ne les devance. » 1er juillet, et 8, 21, du même mois, 5 et 29 août.

Quatrième but : Répandre les livres de St Augustin, en donner une édition corrigée.

« ... Le Saint Augustin que je disois qu'il devoit estre réimprimé, requiert nécessairement à mon advis, une collation avec l'original, quoyque vieux et corrompu, pour avoir plus d'autorité. Car je ne doute point que celuy qui l'a produit ne se fust trompé en certains endroits par *faute de n'entendre pas le fond. Personne n'en verra rien.* » 22 avril. — « J'ai envoyé par les chariots de Bruxelles vingt-deux exemplaires de St Augustin, comme vous en avez emporté un, afin que Solion (S. Cyran) s'en serve envers ceux qu'il jugera à propos, sans avoir la peine de les demander toujours. » 29 avril. — « ... De toutes les corrections que j'ay faites, je sçaurois *presque* donner pertinente raison s'il estoit besoin... Il faudroit laisser en arrière les notes de M. Ménard, car souventefois elles ne sont pas à propos et montre qu'il n'entend pas le style et la *doctrine* de ce saint. » 26 novembre.

Cinquième but : Se concerter de vive voix avant d'ouvrir la lutte.

« ... Boëce vous a escrit par une lettre latine comme il n'avoit pas perdu l'espérance de se joindre un jour à Durillon... Il ne cessera point d'esclaircir, selon que Dieu l'aidera, tous les points, jusques à la composition de l'œuvre principal, car alors il sera nécessaire de conférer avec Célias, devant que le commencer. Dernier fébvrier. » —

« Je vous ay respondu par ma dernière à celle qui parle de la réunion de Célias avec Sulpice, trouvant bien bon le moyen de l'exécuter... Cela suppose cependant que la résolution nette et péremptoire fut faite auparavant laquelle pend encore de plusieurs circonstances... » 25 mars. — « ... Sulpice ne doute point s'il ne fait pas le voyage de cette année, qu'il le fera de l'autre, Dieu aydant. » 5 août 1622.

En effet l'année suivante Jansénius *entra avec le mois de may en France.* M. Sainte-Beuve dit que les deux amis se revirent à Péronne (1). C'est une inexactitude. Il est vrai, Jansénius écrivait à S. Cyran, le 6 avril :

« ... Ayant receu vostre dernière lettre, et reconnu l'offre que vous faites, de vous transporter à Péronne, je me laisseray aller hors de mon devoir qui seroit de venir là (Paris où Jansénius voulait venir), pour reprendre la première conception que nous avions de choisir Péronne pour cet effet... Ce sera donc, s'il vous plaist prendre cette peine, le samedy après l'octave de Pasques, qui est le 29 du présent mois d'avril, le jour de St Pierre martyr et de Ste Catherine de Sienne, que je me trouveray avec l'aide de Dieu, vers le soir, à Péronne, pour entrer avec le mois de may en France, et nous entretenir quelque temps. »

Trompé par cette lettre si précise, M. Sainte-Beuve raconte que « Jansénius arriva à cheval le *samedi* 29 *avril*, au soir. » Or le 13 avril Jansénius écrivait :

« ... Je persiste dans la mesme résolution ; car je croy qu'aussi bien nous serions mieux en allant aux champs qu'en demeurant fermés dans la ville de Paris... *Cependant* si vous le trouvez mauvais vous le pourrez signifier encore... Je ne partiray point *devant le* 29 *avril*... Vos lettres pourront aisément estre icy ; ou pour le moins à Péronne, *chez les PP. de l'Oratoire*, pour disposer de mon voyage, comme vous le jugerez. »

S. Cyran disposa du voyage de son ami, et Jansénius vint

(1) Port-Royal, T. 1, p. 303.

jusqu'à Paris, ou *aux champs*, peut-être encore à Bourg-Fontaine. Quoi qu'il en soit, l'entrevue n'eut pas lieu à Péronne : la lettre suivante nous l'indique très-clairement.

« Louvain, 29 may 1623. — Je vous ay escrit aujourd'huy il y a huict jours, c'est-à-dire jeudy passé, *de Péronne* avec l'homme *qui ramena le cheval*, lequel m'avoit bien mené au pas. *Je fus fort las venant à Péronne*, tellement que j'avais d'horreur de la porte ; néanmoins, pour ne perdre pas de temps, je monté *le mesme jour* à quatre heures après disner à cheval, et fis si bien, que j'arrivay le lendemain, c'est-à-dire, le vendredy devant disner, à Bruxelles, et au soir avec les chariots, à Louvain. »

On le voit, après l'entrevue, Jansénius revient à Péronne d'où il renvoie le cheval qu'on lui avait prêté avec une lettre pour son ami, et d'où, quoique très-fatigué, il repart le même jour. Ces circonstances auraient dû avertir M. Sainte-Beuve de l'erreur qu'il commettait.

Le voyage de Jansénius fut fort remarqué à Louvain et on en fit « d'estranges almanachs. » Voici un petit tableau de mœurs à la janséniste. On nomme le supérieur de Ste Pulchérie à un canonicat ; il l'accepte et s'écrie : « Voilà comme Dieu, en un moment, accommode les affaires de Sulpice et de Célias, et contre tout ordre et opinion ; car Sulpice n'était que le deuxième en nomination, et cependant Dieu a fait mourir deux chanoines, l'un vingt-quatre heures après l'autre. Il a envié de le changer en simples bénéfices ; on lui en offre *déjà* 600 florins et un bénéfice ; mais il requiert la résidence en un lieu privilégié. Le temps esclora les occasions. » 2 juin 1623.

Les lettres des années 1624, 1625 nous manquent (1). La première de 1626 nous apprend que les deux amis se virent dans les premiers jours d'avril :

(1) Ce fait s'explique par le séjour que fit alors S. Cyran à Aire auprès de l'évêque, Mgr Bouthillier.

« ... Il y a huict ou dix jours que je suis arrivé icy heureusement... Je vous demande pardon de la faute que vous m'attribuez de vous avoir chassé si tost. J'aurois véritablement plus de tort, si l'évènement ne me fournissoit de l'excuse ; car je fus bien près de deux heures encore après votre départ, au logis du messager, avec mon traistre cheval qui rua contre le vostre... » Bruxelle, le 17 avril 1626.

M. Sainte-Beuve peut placer ici, s'il le veut, son entrevue de Péronne : rien ne s'y oppose et il trouvera, quoique à trois ans de distance, « cette réjouissance de printemps qui ne leur servit qu'à conférer plus à fond de leur dessein (1). » Toutefois il ne pourrait pas ajouter : « Jansénius revint à ses livres et à son Augustinus. » Jansénius revint à Paris au mois de mai. Il se rendait à Madrid où il allait plaider pour l'université de Louvain contre les jésuites. Sans doute il dût consulter chez M. D'Andilly *les mémoires d'avocats baillés à maître Antoine Arnauld*. Il s'arrêta à Bayonne pour voir les parents de M. de S. Cyran, et arriva heureusement au terme de son voyage, après avoir été obligé de prendre à St-Jean-de-Luz, des mules, faute de chevaux de poste, pour parachever le reste du chemin. » Il raconte ainsi sa première audience :

« Je m'en allay voir le président qui doibt traiter nostre affaire auquel ma venue sembloit estre fort agréable ; car comme il me vit de loin dans la sale, il me vint au devant avec son baston, et commença à rire bien haut en disant : *Ya sabe il camin d'Espana.* »

Jansénius passa l'hiver à Madrid, et, tout en s'occupant des affaires de son université, il ne négligea pas celles de la Grâce. Il continua la lecture de St Augustin, l'acheva et la recommença. Il trouve tant de choses à recueillir, qu'il travaille à mourir de fatigue. Aussi peut-il annoncer (30 décembre 1626) qu'il ne lui reste plus qu'à mettre la main à

(1) Port-Royal, T. 1, p. 303.

la rédaction définitive de son livre. Il exhorte encore vivement S. Cyran à pousser les Oratoriens à s'établir à Louvain :

« Il serait bon de leur procurer un lieu, s'il se peut, au milieu de l'université, *sans en dire la raison* : car je songe à leur faire tomber entre les mains toute la jeunesse avec le temps. »

Il se réjouit fort de la censure infligée par la Sorbonne à la *somme théologique des vérités capitales de la Religion chrétienne du Père Garasse*. Il applaudit à la sainte indignation de son ami contre l'ouvrage du jésuite. S. Cyran écrivit la *somme des fautes* de cet auteur qui ne manquait ni de talent, ni de vertu : — son livre loué par Balzac, Malherbe, Boyle, Rapin, Bacon, et sa belle mort au milieu des pestiférés de l'hopital de Poitiers, en témoignent avec un éclat que les calomnies des jansénistes et les railleries de Voltaire ne sauraient voiler. M. Sainte-Beuve nous dit que les jésuites essayèrent d'entraver la publication de la *somme des fautes et des faussetés capitales contenues en la somme théologique de François Garasse*. Ils eurent bien tort : les *fautes* de leur confrère plurent moins au public que ses *vérités;* si bien que, lorsque son zélé critique commença à faire imprimer un autre ouvrage de Controverse (Petrus Aurelius probablement), Jansénius lui offrit de payer l'impression, « si par aventure l'imprimeur ne voulait pas continuer, *à cause que la pièce que vous sçavez,* lui dit-il, *ne se vend pas bien* (1). En effet, l'imprimeur ne voulut pas continuer, soit qu'il craignit le petit nombre d'acheteurs ou la Bastille. Aussi S. Cyran songea-t-il à se faire imprimer en Espagne. Il envoya son manuscrit à Jansénius qui lui répond :

(1) Ce qui explique pourquoi on ne trouve pas le troisième volume de la *Somme des fautes* etc. M. Sainte-Beuve, qui n'a pas remarqué ce passage de la correspondance de Jansénius, dit pertinemment : « Tout donne à croire que Saint-Cyran, dégoûté de son surcroît de raison, en voyant le Père Garasse à terre, n'acheva pas. »

« ... J'ai receu l'escrit à la main que vous m'envoyez... Ce que j'en ay leu me contente. Quant à l'impression, je verray ce qui sera à propos d'en faire icy, où on apporte force formalitez à imprimer le moindre feuillet. » — « Quant à *Laverruncus*, il est impossible de le faire imprimer icy, à cause de tant de formalitez qu'on y apporte. Car il faudrait tellement le réformer qu'il perdrait toute sa force. » 21 août 1626. — 7 février 1627.

Au milieu de ses nombreuses occupations, Jansénius trouvait quelques instants pour aller se promener, ou plutôt pour aller promener son mulet. Cette sollicitude pour sa monture faillit lui coûter la vie :

« Mon mulet pensa me tuer, il y a quelques jours. Mais je m'en suis échappé bon marché, quoique j'en porte encore les marques. Je suis après le vendre, veu que je m'en sert fort peu, sortant quelquefois plus pour l'amour de luy que pour l'amour de moy (1). »

Son indiscrétion mit fin à son ambassade. Avant de vendre son mulet probablement, il était allé faire un tour à Salamanque. Quelle gloire et quel avantage pour *Pilmot*, s'il avait pu s'attacher quelques docteurs de la célèbre université ! Toutefois il parla trop inconsidérément de ses projets de réforme. On devina le sectaire sous le réformateur et on résolut de le dénoncer à l'inquisition. Il en eut avis, et, sans délibérer, il prit la poste fort secrètement pour s'enfuir, car on se serait saisi de lui s'il n'eût été assez habile pour se sauver. Quelques mois après son retour en Flandre, Jansénius parlait en ces termes voilés de son aventure :

« On m'a écrit de delà des monts que l'inquisition a été suscitée contre un docteur de Louvain qui a été en Espagne, et on s'est adressé à Salamanque au logis de son hôte, qui était le premier docteur de l'Université, appelé Basilius de Leo, pour prendre information contre lui, comme contre un Hollandois et par conséquent un hérétique (2). »

(1) 12 octobre 1626.
(2) Décembre 1627.

Le malencontreux ambassadeur fut reçu à Louvain « avec grande joie et contentement de tous. » Il va sans dire que Jansénius s'arrêta à Paris chez son ami, au logis de M. le sous-chantre, au cloître Notre-Dame (1). Et comme les présents entretiennent l'amitié, dès que Jansénius fut de retour à Louvain, S. Cyran, l'austère S. Cyran, voulut lui offrir des jambons de Bayonne. En homme prudent, il lui demande comment il pourrait les faire arriver au collège Sainte-Pulchérie, sans que leur vue exposât les messagers à une tentation dangereuse pour le précieux envoi. La réponse ne se fit pas attendre :

« ... Quant aux jambons qu'il vous plaist de m'envoyer, je ne voy autre moyen que de les mettre dans un panier bien fermé de toutes parts, et mettre en haut un ou deux livres qui ne valent rien, ou un exemplaire des tomes contre le Plagiaire (P. Garasse). » 14 mai 1627.

S. Cyran ne devait pas manquer d'exemplaires de ces tomes : on sait que la *Somme des fautes* avait eu peu d'acheteurs. Ainsi placés sous la protection de la grâce efficace par elle-même, sans laquelle le septième précepte du Décalogue aurait bien pu être impossible aux gens *des chariots*, les jambons parvinrent à leur destination, et Jansénius remercia « grandement son ami de lui avoir donné cette rareté. » Quand la porte de la cuisine de Port-Royal s'entrouvre, on est sûr de voir quelque rareté. Un jour nous entendrons les amis d'une illustre *pénitente*, y heurter, demander très-humblement d'entrer dans les mystères de

(1) S. Cyran, dit M. Sainte-Beuve (T. 1, p. 304), avait laissé en 1621 son évêque de Poitiers, et demeurait d'habitude à Paris, au cloître Notre-Dame, au logis de M. le sous-chantre. S. Cyran laissa son évêque avant 1621 et habita d'abord à Paris ailleurs que chez M. le sous-chantre. Le 17 novembre 1619, Jansénius lui écrivait *chez M. de Beauxhostes, rue de la Poterie*. S. Cyran était encore, après l'entrevue de 1621, *chez Monsieur de Beauxhostes, près des Halles*.

certaines marmelades et promettre une reconnaissance éternelle en échange de deux assiettes de certaines confitures. Mais laissons l'homme et retournons au héros. Nous le trouvons demandant un sermon pour prêcher dans un des principaux monastères des Pays-Bas, en présence de l'archevêque de Malines. Le sermon n'arriva pas à temps :

« Ce que vous m'avez envoyé touchant l'ordre des Bénédictins est venu trop tard ; ce qui est cause que j'ai fait la harangue, comme il a pleu à Dieu, sur la réformation des mœurs, suivant la doctrine de St Augustin. Le prélat que vous connaissez y estoit présent et y prit grand plaisir : il a esté fort incité à cette occasion à *tascher de faire évesque un qui s'appelle Sulpice* (Jansénius), *jusques* à souhaiter qu'il fust *son coadjuteur*, *cum successione*, mais il n'a pas pouvoir de faire tout ce qu'il voudrait. Cependant je n'ay pas voulu vous cacher, comme à tout autre, cette particularité. » 15 septembre 1627.

L'archevêque de Malines, en attendant mieux pour son protégé, le fit nommer professeur titulaire d'Ecriture sainte. La place rapportait « avec la chanoinie incorporée, 7 à 8 cents florins. » Cette nomination attira sur Jansénius l'attention de la Cour, « où certaines gens puissants sont fort inclinez à son avancement. Le prélat y fait les extrémitez *jusque-là que pour l'évêché de Bruges la chose fust sur le point d'estre faite et le bruit en courut.* »

Saint-Cyran félicita son ami de sa bonne fortune. Toutefois, craignant sans doute que l'éloquence du professeur ne nuisit à « l'avancement » que certaines gens puissants lui préparaient, il lui offre ses services, qui furent acceptés avec empressement :

« ... Je vous remercie fort du secours que vous m'offrez à m'acquitter plus facilement de mon devoir ; si vous avez ou trouvez quelque chose qui puisse servir, il sera très-bien venu ; je commenceray par la Genèse, et poursuivray tout le Pentateuche. »

Les leçons furent applaudies, et l'heureux docteur mande

à Paris que le nonce *lui montre une grande affection, qu'il songe même à le mettre sur le chandelier de là les monts en lui procurant quelque dignité au Vatican* (1). Tandis que le cœur de l'ambitieux s'ouvrait aux espérances qui lui souriaient du Vatican, la main du sectaire travaillait dans l'ombre à renverser les plus fermes appuis de l'Eglise romaine. Non-seulement Jansénius faisait passer à Saint-Cyran tous les livres qui pouvaient l'aider à grossir les arguments hérétiques et les diatribes de Petrus Aurelius, mais lui-même venait de composer un ouvrage en trois livres contre les Jésuites. Plus avisé que loyal, il ne voulait pas le publier en son nom ; *il n'aurait pas regardé à cent florins pour le faire imprimer, s'il n'avait craint d'être découvert, saisi et visité,* ce qui aurait empêché les gens puissants de la Cour de hâter sa promotion à l'épiscopat, ou le nonce de le placer sur le chandelier au-delà des monts. Il trouva bientôt un biais :

« Il m'est venu à l'esprit qu'il y aurait un moyen facile et asseuré de publier les escrits de Boëce contre Pacuvius en les traduisant *éloquemment* en la langue de Célios (S. Cyran) ; car il n'y a âme au monde qui songerait alors à Sulpice (Jans.) ce qui autrement serait difficile. Et par après on pourrait faire suivre l'original, comme si ce fust une traduction (2). »

Tout de bon, monsieur Pascal, ne vous semble-t-il pas qu'on pourrait ajouter à cette lettre de votre ami, ce *Post-Scriptum* de la huitième à un *Provincial* : « J'ai toujours oublié à vous dire qu'il y a des Escobars de différentes impressions ! »

Mais ne croyons pas que Jansénius se divertisse de son œuvre principale, l'*Augustinus*. Au mois de février 1628, il terminait les huit premiers livres, c'est-à-dire, l'Histoire des

(1) Lettre du 6 juin 1630.

(2) Lettre du 29 février 1629.

Pélagiens et des semi-Pélagiens, et commençait les autres traités qui composent l'in-folio. « Il y travaille, dit-il, tous les jours trois heures devant disner. » Il rencontre de grandes difficultés ; c'est un cahos qu'il ne sait comment débrouiller. Il est très-occupé à résumer les opinions des adversaires : il le fait très-minutieusement, peut-être trop, car l'ouvrage en devient fort long, si long qu'il en a peur. La composition lui est très-pénible à cause d'une infinité de passages qu'il faut alligner à tout bout de champ, et qui embarrassent beaucoup le chemin. Autour de lui on ne sait pas à quoi il travaille, sinon en général qu'il se rompt la tête à St-Augustin et par conséquent qu'il médite quelque chose sur lui. Il enverra à S. Cyran les titres ou chapitres de tout ce qu'il traite afin qu'il puisse en juger en gros. Il prie Barcos de voir s'il peut trouver le *Chronicon Prosperi* et d'examiner ce qu'il dit environ l'an 415, ou entre 410 et 490 des hérétiques qu'on nomme *Prædestinati*. Le Chronicon ordinaire qu'il posséde n'en parle pas. Il voudrait aussi qu'il prît note de la suite des Papes depuis Innocent I jusqu'à Léon-le-Grand, car Pontacus dit qu'il syncope trois ou quatre Souverains Pontifes. Cela est nécessaire au dessein et à la suite de son ouvrage ; faute de ces éclaircissements, il y a quatre semaines que *jacent opera interrupta, minæque murorum ingentes*. Il est vrai que ce qu'il désire savoir n'est pas destiné à prouver sa thèse, mais à renverser et ce Prosper et ces Prédestinatistes. Peu après il envoie encore quelques chapitres à S. Cyran, afin qu'il juge des questions qui méritent d'être mises en relief. Il lui semble qu'il a bien donné sur les doigts aux Jésuites et qu'il leur sera difficile de se défendre de certaines choses qu'il leur impute. Il souhaiterait que S. Cyran pût tout lire, et il espère que Dieu lui ménagera une occasion favorable pour cette communication. Il a mis un an à terminer ces chapitres, quoiqu'il y consacrât trois heures par jour assidûment. Sans doute il aurait eu le temps d'écrire da-

vantage. Mais ce travail de continuelle composition était trop pesant. Quand il commence les livres *de gratia primi hominis, etc.*, ce qu'il appelle « traiter les affaires de monsieur Adam, » il écrit si longtemps et avec une telle ardeur que bientôt sa main fatiguée refuse le service et il est obligé de lui accorder huit ou dix jours de repos. Certaines difficultés l'embarrassent beaucoup, mais il se fie à Dieu qui lui découvrira la vérité, car plus d'une fois déjà il a éprouvé que l'assistance divine ne lui manquait pas en ces occasions. Ses occupations officielles l'empêchent seules de terminer l'Augustinus. Il se console de ce retard en pensant qu'il lui arrive « par une volonté particulière de Dieu qui sait quand il sera temps de produire ce livre, car de croire qu'il sera facile de le faire passer aux juges, cela, dit-il, peut difficilement tomber en mon esprit, quelques dispositions qu'il puisse y avoir de delà, sachant les extravagances qu'il y a... »

Il manquerait un trait caractéristique à la figure qui se dessine dans cette longue correspondance, si nous n'ajoutions que Jansénius mena de front la politique et la théologie. Pour mettre fin à la guerre de la Flandre avec la Hollande, il proposa en 1633 de secouer le joug de l'Espagne et *d'unir les catholiques flamands avec les protestants hollandais pour composer un corps mi-parti des deux créances*. Deux ans plus tard, quand la France s'arma contre la Maison d'Autriche et commença la conquête de la Flandre, Jansénius, redevenu bon Flamand et bon Espagnol, écrivit, sous le pseudonyme d'Alexandre Patricius Armachanus, un pamphlet qu'il intitula : *Mars Gallicus, seu de justitia armorum et fœderum regis Galliæ*. C'était une satire violente des rois de France, depuis Clovis jusqu'à Louis XIII, de la loi salique, du titre de roi très-chrétien, du don de guérir les écrouelles, des alliances contractées par Richelieu avec les princes protestants. Les Papes qui ont favorisé ou loué les rois de France ne sont pas épargnés dans cette philippique. Le P. Rapin en fait

avec une juste indignation l'analyse qu'il termine ainsi : « Le style en était vif, animé de citations grecques et latines assez bien appliquées, mais plein de fiel ; l'auteur ayant l'air d'un homme toujours en colère, et qui ne cherche qu'à offenser, mêlant à tout cela de ces tours malicieux qui ne respirent que l'animosité et cette malignité artificieuse qui pique d'ordinaire la curiosité d'un lecteur. Enfin, après avoir dit de notre nation tout ce que la passion peut inspirer, il s'excuse de la faiblesse de son style, prétendant que c'est moins par son livre qu'on peut apprendre la vérité des crimes abominables des Français pour perdre la religion, que des soupirs et des gémissements dont les fidèles ont fait tant de fois retentir toute l'Europe (1). »

On prétend que Richelieu voulut obliger l'abbé de Saint-Cyran à répondre à l'écrit du faux Armachanus sans connaître ses liaisons et ses engagements avec le véritable auteur, et que l'abbé ayant refusé d'expliquer les raisons qu'il avait de le faire, acheva par là de se perdre dans l'esprit du premier ministre qui le fit observer avec attention. Le temps est passé où le supérieur de Sainte-Pulchérie écrivait à son ami : « De la promotion de monsieur de Lusson, je suis fort aise, croyant qu'il ne nuira pas à l'affaire de Comir. — De monsieur de Lusson je suis fort aise, estant un instrument très propre à faire de grandes choses (2). » La prophétie se réalisa, mais contre le prophète, même pour les *affaires de Comir* auxquelles il porta, nous le verrons bientôt, le premier coup. *Mars Gallicus* valut à son auteur l'évêché d'Ypres. Ainsi, dit le P. Rapin, ce fut du prix de l'autel et aux dépens du sang de Jésus-Christ qu'une satire si scandaleuse fut récompensée. Sacré le 28 octobre 1636, Jansénius mourut le 6 mai 1638. Dissimulé jusque dans la mort, une demi-

(1) Histoire du Jansénisme, page 302.

(2) Lettre du 16 sept. et 15 déc. 1629.

heure avant d'expirer, il recommandait à son chapelin Lamænus de s'entendre avec ses amis Fromond et Calenus pour publier, sans y rien changer, le livre qu'il avait gardé pour la postérité, n'ayant pas eu le courage *de tirer lui-même le rideau*. « Que si pourtant, ajoutait-il, le Saint-Siége y voulait quelque changement, je lui suis un fils obéissant et soumis. » Pouvait-il douter que le Saint-Siége voulût quelque changement à son ouvrage lui qui disait : « De croire qu'il sera facile de le faire passer aux juges, cela peut difficilement tomber en mon esprit. » Et que faut-il penser de la sincérité de sa soumission au Saint-Siége, « dont il estime le pouvoir la moindre chose ? » Cette suprême protestation d'obéissance est une suprême hypocrisie que Jansénius ajouta à toutes celles de sa vie. Il mourut comme il avait vécu : catholique de nom, hérétique de fait (1). Ses familiers le savaient bien et ils ne se méprirent pas sur ses derniers sentiments ; ils se hatèrent de faire imprimer l'*Augustinus*, sans le soumettre au jugement du Souverain Pontife.

FRÉDÉRIC FUZET.

(1) A toutes les preuves de cette triste vérité que la correspondance de Jansénius nous a fournies, il faut ajouter celle-ci. Lorsque son neveu voulut vendre les livres de l'évêque, on trouva que la plupart étaient composés par les hérétiques modernes. Il y avait les œuvres de Calvin, *l'Histoire du Concile de Trente*, par Paolo Sarpi, les *Actes du Synode de Dordrecht*, le *Mystère d'Iniquité*, par du Plessis-Mornay, l'*Histoire de Saleiden*, grand calviniste d'Angleterre, l'*Idolatrie des papistes*, par Théodore Simon, le livre de Marc-Antoine de Dominis de *Republica ecclesiastica*, *l'Abrégé de la Théologie des protestants de Hollande*, l'Histoire de Pomponace, la *Théologie des protestants d'Allemagne*, le livre de Vorstius sur la Religion et quantité d'autres du même caractère.

Si l'examen de la composition d'une bibliothèque permet de deviner les idées et les prédilections de son possesseur, on peut juger de celles de Jansénius.

DE L'ORDRE SURNATUREL.

LES LOIS DE LA PROVIDENCE

DANS LA RÉPARTITION DES GRACES.

(Martinez de Ripalda, *De ente supernaturali, Disp.* 20 *et* 63.)

(4e ET DERNIER ARTICLE.)

XI.

La première conclusion à tirer des principes établis par le P. Ripalda, c'est que dans l'ordre actuel de la Providence surnaturelle, la grâce n'attend pas nécessairement la prédication de l'Evangile. Dès les premières lueurs de la raison, elle s'insinue doucement dans le cœur de l'adulte non baptisé, elle l'éclaire, fortifie sa volonté dans l'amour du bien, et le prépare de loin à connaître et à embrasser un jour plus complétement la vérité divine. Le témoignage des créatures visibles, les enseignements de la conscience sont à cet enfant de la gentilité, ce qu'est la prédication évangélique à celui qui a le bonheur de voir le ministre de Jésus-Christ. Dieu qui, pour sauver l'un, se sert de la parole de son apôtre, emploie au salut de l'autre la grande voix de la création ; et la grâce intérieure, nécessaire à féconder l'une et l'autre parole, n'est pas plus refusée à celui

qu'instruit seule la nature visible, qu'à celui qui reçoit les instructions du missionnaire.

Cette première conclusion, qui n'est opposée certainement à aucune vérité théologique, nous fait mieux comprendre la parole de S. Paul : *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et parviennent à la connaissance de la vérité.* Elle montre l'ampleur, l'efficacité de la volonté de Dieu relative à notre salut; elle justifie pleinement la miséricorde divine contre les attaques de l'impiété ; et elle enlève toute excuse au malheureux qui, pour avoir fermé l'oreille à cette voix mystérieuse, aura perdu son bonheur éternel.

A cette conclusion se rattache la belle thèse de Ripalda, d'après laquelle toutes les œuvres morales de l'homme, même avant qu'il ait connu les vérités de la révélation, appartiennent à l'ordre surnaturel, à cause des secours intérieurs de la grâce qui prévient toutes nos bonnes actions. Nous avons déjà exposé cette doctrine et les raisons sur lesquelles elle se fonde. Nous n'y reviendrons plus que pour résoudre une difficulté dont la discussion nous paraît jeter un nouveau jour sur la question qui nous occupe.

D'après Suarez (1) et beaucoup d'autres théologiens, tout acte surnaturel doit avoir un motif formel appartenant lui aussi à l'ordre surnaturel, par conséquent provenant de la foi. Ripalda a rejeté cette opinion, soutenant que le motif formel provenant de l'ordre de la nature, peut, sous l'influence de la grâce qui élève notre faculté, devenir lui aussi surnaturel. Par exemple, quand je rencontre un pauvre, mon âme se sent émue de compassion ; elle est portée à venir en aide à son indigence. Le motif qui me presse de le secourir peut appartenir à l'ordre de la foi ; car la révélation divine exhorte souvent les hommes à la miséricorde envers les malheureux, et leur montre en eux les membres souf-

(1) *De fide, disp.* 12, *sect.* 2, *n°* 11.

frants de Jésus-Christ. L'aumône alors est inspirée par un motif surnaturel. Mais il se peut aussi que, ne pensant pas aux motifs de la foi, je me sente porté à faire l'aumône parce que la loi morale, naturelle, établit une fraternité entre le riche et le pauvre, et m'ordonne de répandre de mon superflu dans les mains du malheureux. Ce motif est honnête, mais d'une honnêteté purement naturelle. L'aumône que je fais d'après ce dernier motif, restera-t-elle dans l'ordre purement naturel? Oui, s'il faut s'en tenir au principe de Suarez, que tout acte surnaturel doit avoir un motif formel du même ordre. Et dès lors, nous voilà obligés de reléguer parmi les œuvres inutiles au salut toutes les aumônes que fait l'infidèle, l'hérétique, le chrétien qui par des doutes volontaires a perdu la vertu de foi ; et même celles du fervent chrétien qui, distrait des pensées de la foi, exerce la vertu de miséricorde poussé par des motifs d'honnêteté naturelle.

Appliquons ce même principe aux autres vertus morales de justice, de tempérance, de continence et autres ; voilà une multitude d'actes bons, conformes aux principes de la droite raison, et qui pourtant n'auront aucune valeur pour l'éternité, même dans l'homme juste. Beaucoup de théologiens se refusent à admettre cette conséquence. Et nous croyons avec eux que pour qu'un acte soit surnaturel, il n'est pas nécessaire que son motif formel soit lui aussi surnaturel, mais seulement qu'il soit honnête, et que nous agissions avec le secours de la grâce intérieure.

Donc, s'il n'est pas nécessaire que le motif soit tiré de la foi, si d'un autre côté, la vertu habituelle de foi n'est pas indispensable pour qu'un acte soit surnaturel ; on ne voit pas pourquoi sous l'action de la grâce le gentil, fidèle à la loi morale telle qu'il la connaît, quoique privé de la révélation, ne pourrait pas opérer le bien dans l'ordre surnaturel. Par quelles preuves établirait-on cette prétendue loi de la Providence qui réserve les grâces intérieures aux

hommes qui ont reçu le bienfait de la prédication évangélique ? La démonstration n'est pas fondée assurément sur l'essence même des choses ; car il n'y a aucune impossibilité à ce que Dieu prévienne l'infidèle par sa grâce, afin de lui faire opérer le bien, et qu'il se dispose ainsi de loin à la justification. Ce serait donc simplement une loi positive, librement établie par la volonté divine, et dont l'existence nous serait manifestée par les textes de l'Ecriture et des pères, par les canons des Conciles qui mettent la foi à la base de toute justification. Examinons s'il est possible de prouver l'existence de cette loi.

XII.

Ceux qui l'affirment, invoquent d'abord les passages des saints livres où il est dit que *le juste vit de la foi ;* que *sans la foi il est impossible de plaire à Dieu.* Aux témoignages de l'Ecriture ils ajoutent les enseignements des Pères, de ceux surtout qui ont combattu le pélagianisme ; à chaque ligne de leurs écrits ils allèguent ces mêmes paroles des livres inspirés, et concluent que la foi, ce don gratuit de la miséricorde divine, est le principe de toute justification. A l'autorité des Pères vient se joindre la définition des Conciles anciens, et principalement de ceux de Milève et d'Orange, dont les canons, tout tissus des formules de S. Augustin, mettent toujours la foi en tête des œuvres surnaturelles.

On dira peut-être que, dans ces anciens monuments, le mot foi a pu être pris dans une signification générique, pour signifier toute pensée et connaissance surnaturelle, même celle qu'excite en nous la vue des créatures. Vaine subtilité, répondent-ils. Car d'abord les Conciles et les Pères du cinquième siècle parlent de la foi par laquelle nous croyons en Jésus-

Christ, par conséquent de la foi stricte. De plus le Concile de Trente, dont la doctrine est assurément la même que celle de l'antiquité, se charge de nous dire quelle foi est nécessaire au salut. Car dans cette admirable session VIe, où est développée avec tant de largeur la doctrine catholique sur la justification, le Concile établit en principe que jamais personne n'est parvenu à la sainteté sans la foi : *sine qua nulli unquam contigit sanctificatio* (c. 7). Car la foi est le commencement du salut, le fondement, la racine de toute justification : *Fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis* (c. 8). Mais quelle est la foi qui sert de base à l'édifice de la justice surnaturelle? Celle qui est décrite dans le chapitre où l'on traite des dispositions à la justification ; celle qui est le fruit de la prédication évangélique : *fidem ex auditu concipientes ;* celle par laquelle nous croyons à la révélation et aux promesses de Dieu, surtout à la rédemption par les mérites de Jésus-Christ : *credentes vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt* (c. 6). C'est bien là la foi actuelle, la foi stricte, exigeant comme condition indispensable la révélation formelle. Mais si l'acte de foi stricte est le fondement et la racine de toute justification, il n'est précédé d'aucun acte surnaturel.

C'est l'argument capital, qu'ont longuement développé Suarez (*De fide, disp.* 12, *sect.* 2), et le cardinal de Lugo (*De fide, disp.* 12, *sect.* 2). De nos jours, ces illustres docteurs auraient ajouté au Concile de Trente, celui du Vatican, qui a renouvelé les mêmes enseignements dans le troisième chapitre de la constitution *Dei Filius.*

Mais, sans vouloir déroger en rien au respect dû à ces princes de la théologie, nous croyons qu'en ce point leur conclusion dépasse la portée des prémisses. Car la foi peut, en bien des manières, être appelée le fondement de la justice et du salut, sans que l'acte formel d'adhésion à la révé-

lation explicite soit le premier dans la série des actes salutaires.

D'abord la foi de Jésus-Christ s'entend souvent dans un sens obbjectif ; elle signifie l'ensemble des vérités que nous a révélées le Sauveur, et des institutions par lesquelles il a pourvu à notre salut ; elle s'entend surtout des mérites qu'il nous a acquis, et des grâces qui sont le fruit de son sang. Suivant cette signification, nul doute que la foi de Jésus-Christ ne soit la racine de toute justice surnaturelle, et que personne en aucun temps n'ait pu parvenir sans elle à la vraie sainteté.

Cette signification est fréquente dans les saintes Ecritures et dans les livres des saints Pères. Mais les définitions de l'Eglise vont plus loin ; elles entendent la foi nécessaire au salut dans un sens subjectif. Or, en son acception subjective, la foi reçoit encore plusieurs sens. Elle exprime également la vertu habituelle, et l'acte de foi ; l'acte explicite, et l'acte implicite. Ces distinctions sont admises par tous les théologiens.

Entendue de la vertu habituelle, il est hors de doute que la foi est nécessaire au salut, qu'elle est la racine de toute sainteté, que nul sans elle n'a jamais été justifié ; aussi dans le chapitre septième de la session sixième, le Concile met-il la foi en tête des vertus infuses par le Saint-Esprit au premier instant de la justification.

Reste la nécessité de la foi actuelle. — Que l'acte de foi implicite, contenu dans la volonté de remplir tout précepte que Dieu nous imposera, soit nécessaire à l'adulte pour le disposer à la justification, c'est une vérité certaine. Et en ce sens encore, il faut dire que la foi actuelle est le commencement du salut, la racine de la sanctification.

Mais est-il nécessaire de plus, pour vérifier l'enseignement du Concile, que l'œuvre de notre sanctification ait pour point de départ l'acte formel par lequel, ayant con-

naissance du fait de la révélation, nous acquiesçons explicitement à une vérité particulière, révélée par Dieu ? Est-ce bien en ce sens que le Concile de Trente a enseigné que la foi est le commencement du salut ? Nous ne le pensons pas.

D'abord nous en appelons au témoignage du célèbre théologien dont nous avons déjà parlé, André Véga. Ce savant homme, l'une des gloires de l'ordre de S. François, l'un des plus renommés docteurs de Salamanque, avait assisté à toutes les discussions du Concile touchant la doctrine de la justification ; il y avait même pris une part plus qu'ordidinaire. Cette question était alors d'une importance majeure à cause des erreurs du protestantisme. Véga entreprit d'exposer et de prouver les définitions du Concile ; il composa son grand ouvrage *De justificatione* ; où il suivit prhase par phrase, pour ainsi dire, toute la session sixième. Ce commentaire acquit bien vite une immense réputation ; au point qu'un des contemporains de Véga, une autre des grandes lumières de l'Eglise au XVIe siècle, le B. Pierre Canisius, ne trouvait pas de meilleur écrit à opposer aux calomnies que répandaient les protestants contre la doctrine du Concile. Il le fit donc réimprimer avec une préface où il mettait en relief l'autorité exceptionnelle de cet ouvrage. Par les soins de ce grand homme, le livre de Véga se répandit bientôt dans toute l'Allemagne.

On ne saurait douter que le savant franciscain n'ait connu à fond la portée du décret de la justification, et dans quel sens le Concile avait déclaré que la foi est le fondement du salut. Il consacre plusieurs chapitre du livre sixième à cette question. Or, sa conclusion est que la foi explicite est nécessaire au salut, qu'elle l'a toujours été ; que cependant si un adulte était dans l'ignorance invincible de la révélation, au point même de ne pas connaître Dieu, ou de ne le connaître que par l'évidence naturelle, si d'ailleurs il observait fidèlement les préceptes connus de la loi

naturelle, il pourrait parvenir à la justification et au salut (ch. 20, 21).

La thèse de Véga n'a pas obtenu faveur auprès des théologiens, nous l'avons dit. On a cru qu'il rendait le salut accessible par extraordinaire aux actes moraux purement naturels, ce qui ressemblerait fort au pélagianisme. Nous ne croyons pas que telle soit sa pensée. Mais, quoi qu'il en soit de cette controverse qui nous retiendrait trop longtemps, il est sûr que ce docteur n'a pas regardé la définition du Concile comme tellement absolue qu'elle fit de la foi stricte, fondée sur une révélation formelle, la condition indispensable du salut; à plus forte raison, le premier acte dans l'ordre surnaturel.

De cette autorité extrinsèque passons au sens du décret; et nous verrons facilement qu'on ne peut l'entendre de l'acte de foi stricte sans aboutir à des conséquences inadmissibles.

XIII.

D'abord, quand le Concile déclare au chapitre septième que jamais personne n'a été justifié sans la foi : *sine qua nulli unquam contigit justificatio,* il ne peut parler de l'acte de foi; sans quoi il faudrait exclure du salut tous les enfants morts avant l'âge de raison ; car la formule du Concile est générale et ne souffre pas d'exception. Il est donc question de la vertu infuse ou habituelle.

Secondement, l'adulte ne peut se préparer à la justification sans un acte de foi. Mais cet acte indispensable, nécessaire de nécessité de moyen, est-ce l'acte de foi tel qu'il est décrit au chapitre sixième ? Non ; car le Concile décrit la foi produite par la prédication : *fidem ex auditu concipientes ;* la foi en Jésus-Christ rédempteur : *credentes .... illud*

in primis a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem quæ est in Christo Jesu. Le Concile parle en ce passage de la foi qui est le fruit de l'audition des vérités révélées ; et pourtant c'est une doctrine commune dans les écoles que l'inspiration immédiate de Dieu peut suppléer la prédication des apôtres. Le Concile demande également comme disposition à la justice l'acte explicite de foi en Jésus-Christ ; et cependant la doctrine commune est que, dans le cas de l'ignorance invincible, la foi implicite en Jésus-Christ est suffisante. C'est donc la voie ordinaire, non celle qui est rigoureusement nécessaire, que le Concile a décrite dans le chapitre sixième.

De plus, si les paroles du Concile au chapitre huitième signifiaient que l'acte formel, strict de foi est le premier acte dans l'acte surnaturel, parce que la foi est appelée le commencement du salut, la racine de toute sanctification, on ne voit pas comment le Pape Clément XI aurait pu condamner dans la bulle *Unigenitus* la vingt-septième proposition de Quesnel : que la première des grâces, et la source de toutes les autres est la foi : *Fides est prima gratiarum et fons omnium aliarum.* Cette proposition, en effet, ne serait que la reproduction de la doctrine du Concile, au moins pour tous les théologiens qui font consister la grâce actuelle dans les actes vitaux de l'intelligence et de la volonté. Tous les actes qui précèdent l'acte formel de foi pourraient-ils être utiles au salut, et prendre place dans la série des actes surnaturels, si l'acte de foi formel était en un sens absolu le commencement du salut? Par conséquent, ni la première connaissance de la vérité révélée, ni les jugements spéculatif et pratique de crédibilité, ni la volonté qui commande l'adhésion de l'intelligence ne seraient des actes surnaturels. — Doctrine fausse, réprouvée par tous les théologiens, et justement condamnée par le Saint-Siége. On ne peut donc entendre en toute rigueur cette parole du Concile, que la foi,

c'est-à-dire l'acte formel, explicite de foi, l'adhésion de l'intelligence à la vérité révélée, soit le premier point de départ dans l'ordre du salut, celui qui n'a rien avant lui.

Il faut donc étendre le sens de la formule employée par le concile, et comprendre sous le nom de foi, non pas l'acte même de l'intelligence, croyant sur l'autorité de Dieu la vérité révélée, mais encore tous les actes qui nous y disposent. Suarez, de Lugo, et en général les autres théologiens catholiques ont compris ainsi ces paroles du concile. Interprétation pleinement conforme à la pensé des pères de Trente. Car, au chapitre 6e, ils placent avant l'acte de foi les excitations et les secours de la grâce : *Disponuntur autem ad justitiam, dum exitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes etc.*

Reste donc à savoir en quoi consistent ces excitations. Le réveil de l'âme sous l'action divine, est une expression bien étendue et sous laquelle on peut comprendre beaucoup d'actes indélibérés ou délibérés qui nous conduisent peu à peu jusqu'à la foi parfaite. Suarez et de Lugo en limitent le sens, et pensent qu'il comprend seulement les actes qui ont rapport directement à l'adhésion de l'intelligence aux vérités révélées. Mais sur quoi se fondent-il pour restreindre le sens de cette formule ? Nous ne voyons pas d'autre raison que le sentiment où ils sont que la première grâce surnaturelle date du moment où l'adulte entend la prédication de l'évangile, ce qui est précisément en question.

Pour nous, il nous semble qu'il est permis de faire remonter plus haut ces excitations de la grâce et ce réveil de l'âme. Quand le centurion Corneille faisait ses aumônes, et payait au seul vrai Dieu le tribut de ses adorations, connaissait-il une révélation positive ? Soupçonnait-il même l'existence de cette révélation ? Et pourtant il se préparait à la foi par les actes des vertus morales de justice, de miséricorde, de religion ; et il s'y préparait parce que la grâce intérieure

élevait ces actes à l'ordre du salut éternel. Or, ce mode de préparation ne peut-il pas également convenir à tout infidèle qui observe fidèlement les prescriptions de la loi naturelle? Les bonnes œuvres qu'il fait alors n'appartiennent-elles pas à la préparation, au moins éloignées, à la foi ?

Cette doctrine nous paraît conforme à celle que soutiennent les pères du Ve siècle contre les Pélagiens. Plus que personne, S. Augustin inculque la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour opérer le bien véritable. Or, que signifie dans le style du grand docteur : *la foi en Jésus-Christ, fides Christi*? C'est une expression qui prend, dans ses écrits, un sens pour ainsi-dire générique ; elle embrasse toutes les œuvres faites sous l'influence de la grâce que nous a méritée le Sauveur, toute action bonne, faite en vue de Dieu et de la fin dernière ; soit qu'elle appartienne à la foi proprement dite, à la justice, à la tempérance et aux autres vertus morales. Car, dans sa pensée, ces vertus morales sont une préparation à la foi parfaite. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire le traité *De prædestinatione sanctorum*, les lettres à Sixte, à Vital ; et en général les écrits dans lesquels il prouve, contre les semi-pélagiens, la nécessité de la grâce, non-seulement pour parfaire, mais même pour commencer l'œuvre du salut. Les passages que nous avons cités plus haut, ceux surtout où il expose la voie merveilleuse par laquelle Corneille fut amené à croire en Jésus-Christ, en sont une preuve évidente.

XIV.

Mais cette connaissance de Dieu et de sa loi puisée à l'école des créatures et de notre propre conscience, peut-elle, avec l'aide de la grâce intérieure nous conduire à la justification d'abord, et puis au salut? Il ne s'agit pas ici, le lecteur

le comprend, de la voie ordinaire, de celle que Dieu a rendue obligatoire par elle-même, et hors de laquelle nul homme qui la connaît ne peut trouver le salut. Il s'agit d'un moyen extraordinaire, qui n'aurait d'efficacité que pour l'homme de bonne volonté, fidèle à observer les prescriptions de la loi divine, mais qui, faute de prédicateur, ne serait pas arrivé à la connaissance de l'évangile. L'hypothèse que nous faisons n'est pas une vaine chimère : les lettres des missionnaires prouvent que plus d'une fois il se rencontre au sein du paganisme de ces hommes de bonne volonté ; et si quelques uns d'entre eux ont eu le bonheur d'arriver à une connaissance plus parfaite et d'être admis dans l'Eglise, qui nous a dit qu'en dehors de ce petit nombre, il n'en existe pas d'autres, fidèles comme eux, et qui pourtant ne verront et n'entendront jamais le missionnaire ? La question est donc de savoir si des hommes ainsi fidèles à la loi telle qu'ils la connaissent, peuvent arriver à la justification et au salut. Nous unissons ces deux questions. Quelques théologiens, il est vrai, les ont divisées, persuadés que l'on pourrait peut-être sans la foi explicite en Jésus-Christ, être justifié, mais non sauvé. Mais c'est là une vaine subtilité. Car tout homme justifié est enfant de Dieu, et a droit à l'héritage. Donc, s'il vient à mourir après avoir reçu la rémission de ses péchés, n'eût-il pas encore connu Jésus-Christ, son salut est assuré.

La foi surnaturelle, mais fondée sur le témoignage des créatures peut-elle être suffisante au salut, dans le cas de l'ignorance invincible de la révélation ? Arrivé à cette question, le P. Ripalda hésite ; devant l'autorité de tant de théologiens qui affirment qu'on ne peut se sauver sans la foi formellement fondée sur la révélation, il n'ose pas pousser jusqu'au bout les conséquences des principes qu'il a posés. Il distingue donc l'ordre réellement existant de celui de simple possibilité. Rien assurément n'empêchait Dieu de placer l'homme dans un ordre surnaturel, destiné à la vision béa-

tifique, pouvu des grâces nécessaires aux mérites correspondants à cette fin dernière, sans que la connaissance de la vérité révélée et la foi explicite fût indispensable pour parvenir au salut. La raison en est que dans cet ordre de choses l'homme aurait une connaissance surnaturelle de Dieu et de sa loi ; que la grâce, excitant sa volonté, suffirait à le conduire, par la vue des attributs divins, à aimer Dieu par dessus toute chose ; par conséquent à l'amour de charité, qui est la disposition prochaine à la justification.

Mais, si nous passons de l'ordre de la possibilité à celui de la réalité, l'autorité des théologiens catholiques, le sens qu'ils ont coutume de donner aux paroles de saint Paul et aux décrets du Concile de Trente, ne semblent pas permettre de regarder le salut comme possible sans la foi stricte, et par conséquent sans la révélation formelle. Telle est la conclusion finale des disputes 20 et 63.

Rendons hommage à la déférence que professe notre Docteur envers les maîtres ; on sait combien il est dangereux dans les questions qui touchent à la révélation de s'écarter de l'enseignement commun. Mais pour que cet accord fasse loi, il faut qu'il existe une certaine unanimité morale, qui prouve qu'une doctrine appartient à la tradition catholique, et n'est pas une simple conclusion déduite, avec plus ou moins de probabilité, des principes de la révélation. Or, sur la question présente, il s'agit d'une simple déduction, sur la quelle il n'y a pas unanimité entre les docteurs. Car il est loin d'être démontré que S. Thomas et les anciens scolastiques aient regardé la foi explicite comme tellement nécessaire à la justification qu'elle ne puisse être suppléée dans le cas de l'ignorance invincible, par la foi implicite, ou la foi de désir. Et parmi les théologiens plus récents, tous ceux qui ont admis la possibilité du salut avec la foi implicite, dans le cas où la prédication et la révélation proprement dite ferait défaut à l'adulte, rompent cette unanimité. Donc, quelque res-

pectable que soit cette doctrine, à cause des grands théologiens qui l'ont patronée, elle ne parait pas être de celles que l'on soit tenu de suivre sous peine de faire fausse route en matière de foi.

Ajoutons que Ripalda n'a pu arriver à cette conclusion sans se mettre quelque peu en opposition avec lui-même. Dans les deux disputes, 20 et 63, il a accumulé les textes des Pères pour prouver que le salut est absolument possible avec la connaissance de Dieu et de sa loi, provenant du témoignage de la création sous l'illumination intérieure de la grâce ; or il ne peut restreindre sa conclusion à un ordre abstrait de possibilité, mais il doit l'appliquer à l'ordre existant, le seul qu'aient envisagé les Saints-Pères dans tous les passages cités. Donc tous ces textes ne prouvent rien, ou il faut conclure que dans l'ordre où nous vivons, le témoignage des créatures supplée, en cas d'ignorance invincible, à la révélation proprement dite.

Enfin, en pareille matière, la possibilité ne semble pas pouvoir se séparer de la réalité. Il est bien vrai que Dieu, maître absolu de ses dons, peut faire dépendre le salut de telles conditions qu'il lui plaira. Si donc il voulait exiger absolument pour la justification de l'adulte, l'acte formel et explicite de foi, l'acte fondé sur la révélation proprement dite, il le pourrait. Mais l'a-t-il fait? Les textes que l'on apporte de la Sainte-Ecriture et des Conciles sont-ils suffisants pour une conclusion si exclusive ? Cela nous parait douteux. Et d'ailleurs, la nature même des choses ne demandant pas, comme condition indispensable, cet acte de foi formel et explicite, il nous semble plus conforme aux lois de la providence de Dieu que, dans les cas exceptionnels de l'ignorance invincible, Dieu se contente de l'acte surnaturel de soumission à tous ses préceptes, dans lequel est contenu implicitement l'acte de foi. Car la volonté qu'a Dieu de sauver tous les hommes sans exception, pourvu que

leur malice ne mette pas d'obstacle à sa miséricorde, fait qu'il accepte le bon désir, implicite ou explicite, en place d'un moyen d'institution positive, si les circonstances empêchent de l'employer. C'est ainsi que le désir supplée à la réception réelle du baptême. Donc, si l'on reconnaît que la nécessité de la foi formelle ne provient que de la volonté positive de Dieu, et les théologiens n'en apportent pas d'autre raison, on ne voit pas pourquoi cet acte explicite ne pourrait pas être suppléé par le désir implicitement renfermé dans la volonté surnaturelle d'accomplir tout précepte de Dieu.

La principale difficulté viendrait, pour nous, du décret d'Innocent XI condamnant la proposition suivante : *Fides late dicta, ex testimonio creaturarum, similive motivo, ad justificationem sufficit* (1). Examinons si la doctrine de Ripalda tombe sous cette proscription.

XV.

Il n'est pas question ici de la valeur du décret d'Innocent XI. Tout catholique accepte sans hésiter les jugements du siége infaillible de Pierre. S'il constait que le vicaire de Jésus-Christ eût condamné la doctrine proposée sous forme de doute par le P. Ripalda, touchant la suffisance de la foi imparfaite, la question serait tranchée. Il ne s'agit donc que de l'interprétation du décret pour voir s'il comprend la théorie que nous avons exposée. Nous dirons les raisons qui nous en font douter, laissant le jugement définitif à l'autorité suprême à qui seule, en matière de foi, appartient la décision dernière.

(1) Décret du 2 mars 1679. Prop. 23.

D'abord, dans le décret précité, la proposition censurée est isolée de tout contexte qui en pourrait déterminer le sens. Or une proposition isolée de son contexte peut donner lieu à de dangereuses équivoques, suffisantes à motiver les censures de l'Eglise, quoique cette même proposition, expliquée par ce qui l'accompagne, puisse présenter un sens très-orthodoxe. La proposition 23e telle qu'elle est citée dans le décret d'Innocent XI, et séparée de toute explication, affirme absolument que la foi par le témoignage des créatures, est suffisante à la justification ; elle ne distingue pas entre les cas ordinaires, et les cas extraordinaires de l'ignorance invincible ; elle ne dit rien sur les qualités de cette foi, si elle est purement naturelle, ou si elle est accompagnée des lumières de la grâce qui suppléent à ce qui manque du côté du motif formel ; il n'est pas dit si cette foi imparfaite renferme implicitement la foi stricte, au moins par la disposition intérieure de l'âme. Autant de circonstances pourtant qui modifient singulièrement la portée de cette proposition. Entendue dans un sens absolue, elle favorise le rationalisme qui nie la nécessité de la révélation, et par conséquent de la foi.

On condamnerait de même toute proposition absolue affirmant que l'on peut se sauver hors de l'Eglise ; que l'on peut être justifié sans le sacrement de baptême ; et pourtant ces assertions sont vraies entendues en un certain sens.

N'en pourrait-on pas dire de même de la proposition 23e du décret d'Innocent XI ? Pour que la doctrine de Ripalda tombât sous la censure, il faudrait ou que le décret portât condamnation de la proposition entendue dans le sens de cet auteur, ou qu'il fût déclaré que la foi d'après le témoignage des créatures, déclarée insuffisante à la justification, comprend non-seulement la connaissance purement naturelle de Dieu, mais aussi cette connaissance surnaturelle, dans laquelle est renfermée la foi implicite et de désir ; car c'est

uniquement de cette foi que parle le P. Ripalda ; et de plus le décret devrait porter que cette foi imparfaite, mais surnaturelle, est insuffisante en tous les cas, même en celui de l'ignorance invincible de la révélation. Or rien de semblable dans le décret d'Innocent XI.

De plus, la foi imparfaite telle que la décrit notre théologien, quoiqu'il l'appelle *fidem latam*, qu'il la dise fondée sur le témoignage des créatures, n'est pas pourtant la foi fondée uniquement sur ce témoignage, puisqu'elle est produite encore plus par les lumières intérieures et divines de la grâce, que de cette grâce elle reçoit toute sa dignité et sa fermeté.

A cette première raison, ajoutons le suffrage des théologiens, même de ceux qui attaquèrent le plus vivement la doctrine développée dans l'ouvrage de Ripalda. « Si l'on adoucissait cette opinion, disait le cardinal de Lugo, de manière à ne pas exclure du motif de l'assentiment surnaturel toute révélation et tout témoignage divin, elle serait plus vraisemblable et pourrait se soutenir plus aisément. Elle reviendrait à dire que par cet acte l'homme croit à Dieu rendant témoignage de soi-même et se manifestant par les créatures, comme par des discours, ou par un livre que le Tout-Puissant a publié afin de se manifester aux hommes. Car de même que les miracles et les prodiges sont appelés par les pères des discours et des signes au moyen desquels Dieu rend témoignage aux hommes des mystères cachés ; de même on pourrait dire en quelque manière que les effets et les œuvres de la nature sont les moyens par lesquels Dieu se propose de nous manifester ses attributs. Et c'est pourquoi la connaissance surnaturelle qui provient de ces objets est, en un sens large, la foi par laquelle l'homme croit en Dieu se révélant et manifestant ses perfections. » Le docte cardinal ajoute avec raison que telle parait être la pensée de Ripalda, ce qu'il prouve par une série de citations ; il confirme cette

doctrine par plusieurs passages des saints pères. (*De fide, disp.* 12, *sect.* 1, *n.* 9.) Or nous ne croyons pas que cette doctrine ainsi expliquée soit celle qu'a frappée la censure pontificale.

Nous le croyons d'autant moins qu'elle nous paraît résumer merveilleusement les enseignements des anciens pères, des princes de l'école, et aussi ceux du siége apostolique.

C'est une doctrine très-fréquente, en effet, même dans les écrits des pères qui ont le plus vigoureusement combattu les les erreurs pélagiennes, que Dieu, dans le désir qu'il a de sauver tous les hommes, n'a laissé aucun âge de l'humanité sans les secours nécessaires. De ce principe général descendant aux applications, ils distribuent en trois classes les hommes qui ont passé sur cette terre : ceux qui ont vécu sous la loi de nature ; ceux qui ont reçu la révélation mosaïque ; et ceux que l'évangile a éclairés de ses splendeurs. Les premiers n'ont eu pour instructeurs que les éléments visibles qui, par leur harmonie, leurs perfections, prêchaient à tous les gloires de leur auteur, et les excitaient à l'adorer, à l'aimer, à observer sa loi. Et afin que cette prédication ne fût pas inutile, la grâce intérieure, la même qui féconde la parole du prophète et de l'apôtre, se mêlait à ces enseignements des créatures. Le témoignage des créatures était donc à cette première période de l'humanité ce qu'était la loi révélée de Moyse à la seconde, et ce qu'est l'évangile dans la loi nouvelle. Cette doctrine est admirablement développée dans le second livre du traité intitulé : *De vocatione omnium gentium*, dont nous avons déjà cité quelques passages. Elle est résumée très-nettement dans ces belles paroles de saint Prosper : *Omnium hominum cura est Deo. Nemo est quem non aut evangelica prædicatio, aut legis testificatio, aut ipsa etiam natura conveniat. Sed infidelitatem hominum ipsis adscribamus hominibus ; fidem autem hominis, donum Dei esse fateamur, sine cujus gratia nemo currit ad gratiam.* (*Resp. ad*

cap. Gallor. 8.) — Il est manifeste, d'après ce passage, que la connaissance acquise à la vue de la nature répond à celle que nous donne la prédication de l'évangile ou de la loi de Moyse, et qu'avec l'aide de la grâce intérieure, elle conduit à la sainteté. — N'est-ce pas exactement la doctrine dont nous parlons?

Et les scolastiques ne semblent-ils pas formels sur ce point? Dans son commentaire sur le maître des sentences, S. Thomas dit expressément que les gentils auxquels n'avait été faite aucune révélation spirituelle (*quibus spiritualis revelatio facta non fuerat*) pouvaient se sauver. (*In* 3 *sent. Dist.* 25. q. 2. art. 2) — Et ce n'est pas là un passage isolé, dans lequel échappe quelquefois une parole peu exacte, ne rendant qu'imparfaitement la pensée de l'auteur : c'est une doctrine fondamentale, que nous retrouvons sans cesse en saint Thomas, dans les leçons sur les épitres de saint Paul, dans les questions *De veritate*, dans la Somme théologique, dans la Somme contre les gentils.

Il est vrai que, d'après le docteur angélique, celui qui se conduit selon les principes de la raison naturelle, recevra des secours particuliers de Dieu pour arriver à la foi explicite des mystères révélés, à celle du moins qui est nécessaire au salut ; et en même temps il indique par quels moyens Dieu accomplira l'œuvre de sa miséricorde : soit en lui envoyant, comme à Corneille, un prédicateur de la foi ; soit en lui inspirant lui-même la vérité qu'il faut croire. Et cette conclusion est admise universellement dans la théologie catholique.

Reste à déterminer en quoi consiste essentiellement l'inspiration que demandent S. Thomas et les scolastiques et qui, dans ces cas exceptionnels, conduit l'adulte à la foi. Pour qu'elle se confondît avec la révélation proprement dite, et devînt le motif formel de la foi stricte, il faudrait que celui qui la reçoit connût expressément que Dieu a parlé au fond de son âme, et lui a révélé la vérité divine ; car s'il n'a pas cette

connaissance, comment pourrait-il baser son acte de foi sur l'autorité de Dieu auteur de la révélation? Ce serait donc une manifestation semblable à celle que Dieu fait aux prophètes. Or rien, ni dans S. Thomas, ni dans ses commentateurs, n'exige une inspiration de ce genre pour celui qui n'a pas connaissance de la révélation par la prédication humaine. Le Docteur Angélique et ses commentateurs appellent souvent cette inspiration la lumière de la foi (*lumen fidei*), expression qui se rapporte plutôt à la grâce intérieure qui élève et fortifie la faculté, qu'à la révélation proprement dite. Or la foi dont parle le P. Ripalda ne répond-elle pas exactement à celle que réclament les docteurs des anciennes écoles?

Mais une raison encore plus forte vient s'ajouter à celles que nous avons proposées. C'est la doctrine solennellement enseignée par le souverain Pontife Pie IX, dans son encyclique du 10 août 1856, commençant par ces mots : *Quanto conficiamur mœrore*. Le S. Père condamne dans ce grave document les erreurs principales de notre temps ; il signale, entre autres, celle dans laquelle un faux esprit de tolérance a malheureusement entraîné un certain nombre de catholiques. « Ils se persuadent, dit-il, qu'on peut parvenir à la vie éternelle en vivant dans l'erreur, éloigné de la vraie foi et de l'unité catholique. Ce qui est souverainement opposé à la doctrine catholique. » Puis, ayant ainsi condamné l'indifférentisme, le Saint-Père continue : « Nous savons, et vous le savez aussi ; ceux qui sont dans l'ignorance invincible de notre sainte religion, mais qui observent fidèlement la loi naturelle et ses préceptes, gravés par la main de Dieu dans le cœur de tous les hommes ; qui, disposés à obéir au Seigneur, mènent une vie conforme aux règles de l'honnêteté et de la justice, peuvent à l'aide de la lumière et de la grâce divine, acquérir la vie éternelle. Car Dieu, qui voit, scrute et connaît à fond les esprits, les sentiments, les pensées et les

inclinations de tous les hommes, ne permet pas, dans sa bonté et sa miséricorde infinie, que personne soit livré aux supplices éternels s'il ne s'est rendu coupable d'une faute volontaire. »

Voilà donc, d'après les enseignements de la chaire apostolique, les conditions de salut pour ceux qui n'ont pas entendu la parole de l'évangile : Observer la loi naturelle à l'aide de la grâce divine, et par là témoigner de la volonté d'obéir en tout aux prescriptions du Seigneur. Et cette loi de la miséricorde de Dieu est représentée par le souverain Pontife, comme universelle, s'étendant à tous les gentils qui n'ont pas repoussé la grâce que Dieu leur présente. Pas un mot en ce passage qui indique la nécessité absolue de la révélation proprement dite ; il est question seulement de la grâce intérieure, de celle qui élève à un ordre supérieur les bonnes œuvres conformes à la loi naturelle. Pie IX ne dit pas, il est vrai, en quoi consiste précisément la lumière et la grâce divine, à l'aide de laquelle les œuvres du gentil deviennent utiles à la vie éternelle. Mais rien n'autorise à penser que le Pape l'entende dans le sens d'une révélation formelle. Or, réduite à ces termes, on ne voit pas en quoi la conclusion proposée par Ripalda diffère de la doctrine du souverain Pontife.

XVI.

Conclusion. Nous avons suivi longuement, trop longuement peut-être, notre savant théologien dans le développement de sa théorie de l'universalité de la grâce. Résumons rapidement les raisons qui nous font incliner vers ses conclusions. C'est qu'elles ont premièrement l'avantage de présenter dans un horizon plus large les miséricordes divines, et de nous mieux montrer en acte la plénitude de

volonté par laquelle Dieu désire le salut de tous les hommes.

La doctrine commune des théologiens admet bien en Dieu cette volonté universelle et efficace ; elle montre Dieu toujours disposé à verser ses trésors de grâce dans les âmes de bonne volonté ; et celles qui ne participeront pas à ces richesses ne doivent imputer qu'à elles mêmes leur infortune. Jusqu'ici Ripalda est d'accord avec les plus célèbres théologiens.

La division se fait là où commence l'application de cette volonté universelle. L'école de Suarez suppose une infinité d'hommes qui de fait ne participeront jamais aux bienfaits de la rédemption ; sur lesquels du haut de la croix ne tombera jamais un rayon de lumière ; qui naîtront, vivront et mourront sans avoir été visités par aucune grâce surnaturelle.

Ripalda au contraire soutient que nul homme ne peut se dérober pleinement à la chaleur que répand partout le divin soleil de justice. La grâce surnaturelle est toujours là, prévenant chaque action honnête, l'élevant à un ordre supérieur, et la mettant en proportion avec les dons plus grands qui en seront la récompense. Dans sa doctrine, la vie surnaturelle date du jour où l'infidèle commence à jouir de sa raison. L'homme, relevé de sa chute par Jésus-Christ, a donc toujours son salut entre ses mains.

Secondement la théorie de Ripalda a un mérite d'harmonie qui manque à celle de Suarez. Elle ne scinde pas en deux notre vie en ce monde, une partie s'écoulant dans le seul ordre de nature, l'autre s'élevant jusqu'à celui de la grâce ; l'une tendant seulement à la fin naturelle, l'autre aspirant à la fin surnaturelle ; elle ne rend pas inutile pour l'éternité une multitude de bonnes œuvres. Mais l'homme, dès les premières lueurs de sa raison, est en marche vers la béatitude éternelle, et toutes ses bonnes œuvres sont destinées à cette fin dernière, l'unique dans notre existence actuelle.

Cette théorie, en troisième lieu, nous paraît plus conforme aux enseignements des pères, qui ont si fortement inculqué contre les hérétiques le double dogme de la gratuité de la grâce et de sa nécessité pour toutes les bonnes œuvres. Dans l'explication de Suarez, les bonnes œuvres purement naturelles sont possibles dans l'ordre présent ; et quoi qu'elles ne donnent aucun droit proprement dit aux grâces surnaturelles, elles en sont pourtant l'occasion déterminante. Ce qui ne semble pas rendre pleinement la doctrine des pères. Au contraire dans la doctrine de Ripalda, la nature considérée en ses forces essentielles, serait capable de faire le bien naturel ; mais par suite des grâces qui la préviennent sans cesse, de fait elle n'opère le bien que dans l'ordre surnaturel. Et par conséquent ces œuvres sont la légitime préparation à la foi parfaite, à la charité, à la justification, au salut. Ainsi les dons de Dieu s'enchaînent, sans détriment de leur absolue gratuité.

On avait reproché à cette doctrine de déroger aux droits de la foi. Mais nous avons vu qu'elle n'affaiblit en rien les enseignements de la révélation touchant la nécessité de cette vertu fondamentale ; car, même en admettant cette conclusion, l'adulte n'en est pas moins obligé de rechercher la révélation divine quand il en soupçonne l'existence ; c'est une obligation dont personne ne saurait l'exempter et dont la transgression le bannirait à jamais du royaume des cieux. De plus, cette foi, en tant que renfermée implicitement dans la soumission qu'il doit à la volonté divine, demeure toujours la condition essentielle du salut. Nous trouvons donc dans cette belle théorie un ensemble de conclusions, une harmonie entre toutes les vérités catholiques, une conformité aux enseignements de la tradition que nous ne rencontrons pas au même degré dans les autres systèmes.

E. G. Desjardins, S.-J.

LITURGIE.

Introduction aux cérémonies romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. Bourbon.

TROISIÈME PARTIE.

Des actions liturgiques.

§ 15. — *Des circonstances où l'on doit saluer le chœur.*

On se conforme, à cet égard, aux règles suivantes.

Première règle. En règle générale, aux offices ordinaires, on doit saluer le chœur : 1° en y entrant et avant d'en sortir ; 2° avant de faire ou après avoir fait certaines cérémonies ; 3° le célébrant et les ministres saluent le chœur en allant de la banquette à l'autel ou de l'autel à la banquette par le milieu du sanctuaire.

La première partie de cette règle résulte de plusieurs textes du cérémonial des évêques. Lorsque l'évêque arrive au chœur, il salue les chanoines (L. I, c. xviii, n. 1). « Salutat modica capitis inclinatione canonicos hinc inde stantes. » Lorsqu'un membre du clergé arrive au chœur, il salue le clergé (Ibid., n. 4). « Si autem quispiam canonicus « superveniat, inchoato jam officio vel missa... salutat canonicos et alios « de choro assistentes. » Le célébrant, en arrivant à l'autel, salue le chœur (Ibid. c. xxx, n. 1). « Absente episcopo in ecclesiis cathedra- « libus, et in collegiatis, aliquis canonicus seu dignitas, vel is ad

« quem de consuetudine spectat hac die (Paschæ) celebrare in absentia « episcopi, paretur in sacristia more solito cum pluviali albo, et acce- « dat ad altare, medius inter diaconum et subdiaconum.... Et facta al- « tari reverentia, et salutatis hinc inde canonicis... » La même chose s'observe au départ, si le clergé reste au chœur (Ibid. c. III, n. 15). « Salutatis canonicis ab utraque parte chori, discedit ».

La deuxième partie repose d'abord sur la rubrique du Cérémonial des évêques, d'après laquelle celui qui chante une leçon pendant les matines, arrivant au pupitre, salue le chœur après avoir fait la révérence à l'autel, avant de chanter la leçon, et avant de se retirer (Ibid., c. VI, n. 12 et 14). « Cæremoniarius accedit ad canonicum.... qui lecturus « est lectionem et... ipsum ducit ad legile...; quo cum pervenerit, facit cum cæremoniario debitas reverentias altari et canonicis... In fine « lectionis... factis debitis reverentiis iis qui in choro existunt, disce- « dit ». Le sous-diacre, à la messe solennelle, salue le chœur après avoir fait la révérence à l'autel, avant d'aller chanter l'épître, comme il résulte d'un décret que nous citons ci-après au paragraphe suivant, et d'après lequel cette salutation se fait aux messes de *Requiem* comme aux autres messes ; les auteurs qui ont écrit suivant les usages de Rome enseignent qu'après avoir chanté l'épître, le sous-diacre salue encore le chœur après avoir fait la révérence à l'autel, avant d'aller recevoir la bénédiction du célébrant. Les mêmes indiquent un salut au chœur par le diacre et ceux qui l'accompagnent pour le chant de l'évangile, mais en revenant il n'en est pas parlé, probablement parce que les ministres se dispersent alors pour remplir diverses fonctions.

La troisième partie repose d'abord sur les textes du Cérémonial des évêques, au chapitre où il est traité des vêpres solennelles en l'absence de l'évêque. Pendant les vêpres solennelles, l'officiant et les assistants saluent le chœur après avoir récité *Aperi* (Ibid. c. III, n. 3). « Salutant, ab utraque parte chori, canonicos. » Ils les saluent encore en allant à l'autel pour l'encensement (Ibid, n. 10) : « Cum inchoatur « canticum *Magnificat*... celebrans, salutans hinc inde canonicos... « vadit ad altare..» ; et en quittant l'autel, après l'encensement (Ibid.) : « Ordine quo venerant recedunt ad loca sua, salutatis iterum redeundo « canonicis ab utraque parte chori, ut prius. »

Ces rubriques s'appliquent naturellement à la messe comme aux

vêpres; il est dit, d'ailleurs, dans le Cérémonial des évêques, qu'après l'aspersion de l'eau bénite le célébrant dépose la chape, prend la chasuble, salue le chœur et commence la messe (Ibid, c. XIX, n. 2). « Deposito pluviali, capiet planetam, et facta iterum reverentia altari « et canonicis, inchoabit missam. »

Nota 1°. Nous avons dit *en règle générale* : car il peut y avoir des exceptions, comme nous le verrons ci-après.

Nota 2°. Notre auteur enseigne que si le clergé est remplacé par des laïques en surplis, on peut établir comme règle que le célébrant et tout autre ecclésiastique engagé dans les ordres sacrés omettra les saluts au chœur. Il paraît, dit-il encore, que les prêtres peuvent s'exempter de saluer le chœur, si le clergé présent se compose seulement de clercs qui ne sont pas dans les ordres sacrés. Pour preuve de cette règle, M. Bourbon cite cette rubrique du Cérémonial des évêques au sujet de l'encensement (L. I, c. XXIII, n. 20): « Si vero qui thurificat « minor est, ipse quidem versus majores caput profunde inclinat ante « et post; illi autem parum vel nihil versus thurificantem correspon- « dent pro qualitate ipsius thurificantis ». Il est vrai, ajoute le célèbre rubriciste, que la cérémonie de l'encensement a un caractère spécial de solennité, mais si l'inégalité de rang est une raison qui exempte de répondre au salut de celui par qui on est encensé, elle peut vraisemblablement dispenser de prévenir par un salut ceux qui sont d'un rang très-inférieur. Il peut y avoir du vrai dans ces appréciations ; mais en lisant les rubriques du Cérémonial des évêques, nous ne voyons pas que celui qui ne rend pas un salut soit dispensé de prévenir par une révérence les membres du clergé en arrivant au chœur. Le célébrant salue le clergé ; l'évêque lui-même, à son arrivée, salue les chanoines par une salutation médiocre de la tête. De plus, on ne doit pas, comme nous l'avons vu t. XIX, p. 568, et comme notre auteur lui-même l'enseigne n° 275, p. 197, faire une distinction, dans le chœur, entre les clercs : ceux qui sont seulement tonsurés appartiennent au même corps que les diacres. Nous ne voyons donc pas pourquoi ceux qui portent le costume des clercs ne seraient pas salués par le célébrant comme s'ils étaient clercs. Mais on comprend que si le clergé se compose seulement de clercs qui ne sont pas prêtres, le célébrant les salue par une simple inclination de tête à laquelle ils répondraient par une inclination mé-

diocre. Les règles que nous donnons au paragraphe suivant nous éclaireront sur ce dernier point.

Deuxième règle. Aux messes et offices des morts, et pendant les fonctions de la semaine sainte, on salue le chœur suivant les règles ordinaires. Mais on ne salue pas le chœur le vendredi saint après l'adoration de la croix et le samedi saint jusqu'après none inclusivement.

Cette règle est appuyée sur le décret suivant : *Question.* « Utrum in « officiis luctuosis hebdomadæ sanctæ, et in officiis mortuorum omitti « debeant : 1° salutatio chori a quocumque adveniente post incœptum « officium et opportuna resalutatio ; 2° salutatio chori a celebrante in « accessu et recessu; 3° salutatio chori a celebrante a sede sua ad altare pergente ; 4° salutatio chori a quorumque cantaturo lectionem, vel a subdiacono epistolam cantaturo ? » *Réponse.* Negative in omnibus, excepto officio Feriæ VI ab adoratione crucis usque ad nonam sabbati « sancti. »(Décret du 12 sept. 1857, N° 5251, Q. 31.)

Nota 1°. — On pourrait cependant conserver la coutume contraire, comme il résulte du décret suivant : *Question* : « In mortuorum officiis, « in matutinis tenebrarum, per integram feriam VI in parasceve, ac » sabbato sancto usque ad Missam solemnem exclusive, si quis super- « veniat vel egrediatur, officio jam inchoato, tenetur ne alios de choro circumstantes salutare ? » *Réponse* : « Servandas peculiares locorum « consuetudines. » (Décret du 12 août 1854. N° 5208. Q. 15.) Nous ne pensons pas que le décret cité plus haut ait voulu abroger celui-ci. Il nous semble plus naturel de dire que le décret du 12 septembre 1857 répond d'après la règle générale, et que celui-ci permet de conserver une coutume contraire.

Nota 2°.—Dans les églises où l'on ne dit pas none, ce qui est dit pour le samedi saint doit s'entendre du moment où cette heure devrait finir, c'est-à-dire avant la bénédiction du feu nouveau, qui se fait après none.

Troisième règle. En présence du très-saint Sacrement exposé ou découvert, on omet tous les saluts au chœur.

Cette règle repose sur les décrets suivants, pour ce qui regarde le saint Sacrement exposé.

1er décret. « Exorta controversia super nonnullis reverentiis... fieri

« solitis coram SS. Sacramento publicæ venerationi exposito,... S.-C. « rescridendum censuit : nemini deberi reverentiam, et amplius. » (Décret du 31 août 1793, n. 4450.)

2e DÉCRET. *Question* : « An in expositione SS. Sacramenti, præsente « episcopo genuflexo, celebrans dum pervenit ad altare, debeat ei reve- « rentiam præstare, et dum ascendit ad impertiendam fidelibus bene- « dictionem, facultatem cum actu obsequii ab eodem postulare? » *Réponse* : « Negative ad utrumque. » (Décret du 27 février 1847, n. 2063, q. 6.)

Ce principe est encore plus accentué dans l'index général, où ces décisions sont indiquées en ces termes : « SS. Sacramento publicæ « venerationi exposito, nemini debetur reverentia ; — SS. Sacramento « exposito, celebrans nullam reverentiam exhibet episcopo præsenti, « neque in accessu ad altare, neque dum ascendit pro benedictione. »

La même règle est énoncée dans le *votum* du maître des cérémonies qui a donné lieu au décret du 12 septembre 1857, rapporté à l'appui de la règle précédente, et étendue au temps où le saint Sacrement est découvert. (Anal., 23e livr.) « Ex praxi communiter, et præcipue in al- « ma Urbe usitata, salutationes de quibus in dubio omittuntur tantum- « modo : 1° feria VI in parasceve post adorationem crucis. 2° ab elevatio- « ne missarum solemnium, seu cum cantu, ad communionem ; 3° in « missis aliisque divinis officiis quæ coram SS. Sacramento exposito « peraguntur. »

Baldeschi donne, pour la messe en présence du saint Sacrement, cette règle générale (t. IV, app. I, n. 37) : « Nè i ministri, nè alcun « altro fa le solite riverenze al coro. » Le même auteur, parlant de la messe solennelle, ne fait pas saluer le chœur par le sous-diacre avant de porter le baiser de paix, ni après l'avoir porté, à cause de la présence du saint Sacrement.

M. de Herdt, citant les deux décrets ci-dessus mentionnés, dit (t. II, n. 26, XI) : « Exposito SS. Sacramento nemini debetur reverentia, neque episcopo præsenti ».

OBJECTION. Il existe contre cette troisième règle une objection d'autant plus sérieuse qu'elle est faite par un des plus célèbres liturgistes modernes. Mgr de Conny enseigne la thèse contraire. « Quelques « auteurs, dit-il (*Cérem.*, 3e éd., p. 43, note), voudraient supprimer tout

« salut au chœur depuis la consécration jusqu'à la communion, et en « présence du saint Sacrement exposé : ils invoquent la pratique qu'ils « assurent être générale en ce sens et particulièrement à Rome, et un « décret de la Congrégation des rites du 31 août 1793. » L'auteur cite alors le 1er décret rapporté plus haut, puis il continue en ces termes : « Mais d'abord, ce décret répond à des questions toutes locales, et sa « portée évidente est de répondre que, dans le cas proposé, il n'est dû « de salut à personne. Lui faire dire en général qu'on n'adresse de « salutations à personne en présence du saint Sacrement exposé, c'est « le mettre en contradiction avec d'autres décrets. » Mgr de Conny cite alors le décret suivant. *Question* : « An dum expositum SS. Sacra- « mentum reperitur super altare majus diametraliter ante chorum, sed « in notabili distantia situm, celebrans, prima genuflexione venerabili « non prætermissa, debeat postea se inclinare seu genuflectere ante « episcopum ? » *Réponse.* « In eundo salutabit se inclinando profunde « episcopo, et procedat quo debet : celebrans autem nunquam genu- « flectat episcopo, sed se inclinet. (Décret du 13 mars 1700, n° 3551, q. 1.) » « Quant à la pratique qu'on suppose être généralement opposée « à toute salutation en présence du saint Sacrement exposé ou résidant « sur l'autel, dit alors le savant liturgiste, nous mettons en regard « l'enseignement de presque tous les commentateurs et entre autres de « Bauldry, Merati, Bissus, Laborante, etc., qui veulent que le sous- « diacre, allant porter la paix, salue le chœur avant et après. Quant à « nous, nous croyons qu'il faut saluer le chœur toutes les fois qu'en « le faisant, on ne s'expose pas à tourner le dos au saint Sacre- « ment. »

Réponse. M. Bourbon répond à cette objection, en faisant remarquer que l'opinion contraire est communément admise, et confirmée par les décrets du 31 août 1793 et du 27 février 1847; qu'au témoignage de l'auteur du *votum* qui a donné lieu au décret du 12 septembre 1857, c'est la pratique commune, principalement à Rome. Parlant ensuite du décret du 13 mars 1700, allégué par Mgr de Conny : Ce décret, dit-il, pourrait peut-être s'entendre en ce sens, que si l'on se trouvait à une grande distance du saint Sacrement exposé, on saluerait les personnes devant lesquelles on passerait. Il cite alors les indications de *l'index* général rapportées ci-dessus, et ajoute que le décret

du 14 mars 1700 ne peut empêcher les décisions plus récentes d'avoir leur effet.

Quatrième règle. — 1° En présence de l'évêque diocésain, on omet plusieurs saluts du chœur : le célébrant et ses ministres, en allant de la banquette à l'autel, ou de l'autel à la banquette par le milieu du sanctuaire, le sous-diacre avant et après le chant de l'épître, le diacre et ceux qui l'accompagnent pour le chant de l'évangile, le lecteur avant et après le chant des leçons ne font pas le salut au chœur, mais saluent seulement le prélat. 2° Cependant la présence de l'évêque n'est pas un motif d'omettre tous les saluts au chœur : on fait comme à l'ordinaire le salut au chœur pour l'entrée et la sortie, et l'on salue le pontife en particulier.

La première partie de cette règle résulte de plusieurs textes du Cérémonial des évêques. Il est dit qu'aux vêpres solennelles en présence de l'évêque, l'officiant se rend à l'autel pour l'encensement après avoir fait le salut à l'autel et au pontife (L. II, C. II, n. 9). « Incœpto cantico prædicto (*Magnificat*), ipse canonicus celebrans cum suis assistentibus surgit, et facta reverentia episcopo, thurificat more solito altare. » Après l'encensement de l'autel, l'officiant est encensé au coin de l'épître, et d'après Mgr. de Conny, il retourne à son siége par le plus court chemin. S'il n'est pas fait d'exception pour le salut au chœur à l'entrée et à la sortie, la raison en est que, comme l'enseignent la plupart des auteurs, l'officiant entre avant l'évêque, et sort après lui. Le salut au chœur, indiqué pour le célébrant au ch. XXX, n. 1 et 2, avant et après l'aspersion et avant de commencer la messe, ne sont pas marqués au chapitre où il est traité de l'aspersion en présence de l'évêque. (C. XXXI, n. 1) : Celebrans in solito scamno posito in cornu epistolæ depo- « sito pluviali, capit manipulum et planetam, et cum episcopo, qui a sede descendit ante altare, facit confessionem. » Les mêmes règles sont données an sous-diacre pour l'épître, au diacre pour l'évangile, au lecteur pour les leçons : elles sont aussi positivement exprimées dans le Cérémonial des évêques. Pour le sous-diacre, il est dit (L. I, C. X, n. 2) : « Accipiens librum epistolarum, et factis reverentiis altari et epis- « copo.... » Nous lisons encore ailleurs (L. II, C. VIII, n. 40) ; » Subdiaconus autem accipiens librum, factisque debitis reverentiis altari et episcopo... » Le diacre se rend directement au lieu où il doit chan-

ter l'évangile, après avoir reçu la bénédiction du pontife. (Ibid., n. 44) : « Et statim procedunt ad evangelium cantandum. « Aux matines présidées par l'évêque, nous lisons cette rubrique (Ibid. c. v, n. 5) : « Cæremoniarius ducit... canonicum qui est cantaturus... lectionem, « ad legile... et ibi facta reverentia altari et episcopo cum profunda « inclinatione... »

Nota. Notre auteur ajoute ici que si le prélat ne se trouvait pas à portée d'être salué, on ne saluerait personne. Nous ne voyons pas très-clairement les raisons de ce principe, et encore moins l'application qu'en fait M. Bourbon. Le savant rubriciste donne pour exemple les circonstances où le célébrant va de l'autel à la banquette en partant du milieu du sanctuaire, comme par exemple, après l'aspersion ; alors, dit-il, le célébrant et ses ministres, n'ayant point vis-à-vis d'eux le prélat, dont le siége est placé au côté de l'évangile, ne partent point d'auprès de lui et ne passent point devant lui : on ne voit aucune raison de le saluer. Mais, d'abord, le salut au chœur après l'aspersion n'est pas prescrit dans le Cérémonial des évêques, et s'il eût été obligatoire, il eût été marqué au chapitre xxx du livre ii. Aucun auteur n'en parle; et nous croyons devoir en conclure que le célébrant et ses ministres, après l'oraison *Exaudi*, font la révérence convenable à l'autel et se rendent directement à la banquette : ils saluent le chœur seulement en revenant de la banquette à l'autel. De plus, s'ils devaient saluer le chœur en l'absence de l'évêque, nous ne voyons pas pourquoi l'on omettrait la révérence convenable au pontife, s'il est présent.

La seconde partie repose également sur les rubriques du Cérémonial des évêques. (L. i, c. xviii, n. 4 et 5.) « Si autem quispiam canonicus « supervenerit inchoato jam officio.., facit reverentiam altari et epis- « copo, deinde salutat canonicos et alios de choro circumstantes... « Idem observatur si aliquis prælatus, aut nobilis laicus, vel ex magi- « stratu, aut officialibus civitatis... Non enim prius ad suum locum « ibit, quam fecerit..... reverentiam altari et episcopo, et canonicos, « alios nobiles laicos, aut magistratum, suosque æquales capitis nutu salutaverit. »

Nota. Notre auteur, d'après Mgr de Conny, conclut de ces rubriques le principe suivant : On omet, en présence de l'évêque, d'adresser au chœur certaines salutations de moins stricte convenance, et qui sont

plutôt des actes de cérémonie ou de solennité. Nous avons peine à admettre ce principe, car alors il faudrait, contrairement à la deuxième règle, omettre ces sortes de saluts aux offices des morts et aux fonctions de la semaine sainte, suivant cette rubrique du Cérémonial des évêques, relative aux salutations entre l'évêque et le gouverneur ou un vice-légat (L. III, c. VII, n. 5) : « Quos quidem reverentiales mutuos « actus omittere necesse erit in matutinis tenebrarum, per integram « feriam sextam in parasceve, ac sabbato sancto usque ad solemnem « missam exclusive ; sicut etiam in singulis mortuorum officiis, quæ « obvenire fortasse poterunt : consentaneum quippe hoc erit legi et « praxi usque adhuc servatæ, abstinendi in præfatis conventibns etiam « a benedictionibus tum solemnibus, tum privatis, et cleri inferioris, « et populi circumstantis, utpote quæ sunt actus potestatis et solemni- « tatis, luctuosis hisce actionibus repugnantes. » Disons plutôt que les ministres qui restent près de l'évêque et ne vont pas prendre place au chœur, comme aussi ceux qui demeurent dans le chœur sans le quitter, saluent seulement le pontife.

Post-Scriptum. — Nous venons de recevoir une observation relative à ce que nous avons enseigné t. XXIV, p. 153, au sujet des inclinations à faire à la croix de l'autel pendant le chant de l'évangile. Il s'agirait de modifier la règle que nous avons donnée à ce sujet, à savoir que le diacre seul fait toutes les inclinations vers le livre. Tout le monde, nous objecte-t-on, est tourné vers le livre ; plusieurs ont le dos tourné vers l'autel ; il semble donc qu'une inclination vers la croix serait un mouvement difficile et gênant, et à certains jours il faudrait le répéter plusieurs fois. De plus, s'il est vrai, comme nous l'avons affirmé, que le diacre fait l'inclination vers le livre, parce qu'en saluant l'évangile, il adresse l'inclination à Dieu comme en saluant la croix, on ne voit pas pourquoi la même raison ne s'appliquerait pas à tout le monde.

Cette objection n'est pas dénuée de fondement. Nous ferons observer seulement que la raison donnée par nous de l'exception que souffrirait la règle générale ne peut être une preuve de la non-existence de la règle énoncée : si cette raison ne pouvait être d'accord avec la règle, il en résulterait que la raison serait fausse, et non la règle. Disons seulement que cette raison peut avoir ou n'avoir pas une extension générale, s'appliquer ou ne pas s'appliquer à d'autres que celui qui lit ou

chante l'évangile. La rubrique du missel tranche la question en ne l'appliquant pas au célébrant, et les auteurs enseignent que les membres du clergé s'inclinent vers la croix. Nous ne voyons pas qu'aucun auteur ait trouvé des difficultés dans l'exécution de cette cérémonie. De plus, aucun ne suppose que des membres du clergé puissent tourner le dos au grand autel. C'est ce que l'on doit toujours éviter, témoin la règle d'après laquelle le célébrant se tourne vers l'autel en prenant et en quittant les ornements à la banquette ; témoin la règle qui lui prescrit de se placer du côté de l'épître pendant l'absoute, pour ne pas tourner le dos à l'autel.

Nous ne voyons donc rien à modifier dans ce que nous avons enseigné sur le point dont il s'agit. P. R.

CAS DE CONSCIENCE.

I.

« Léon enseigne que la loi du Concile de Trente (sess. XIII, ch. 7) relative à la confession qui doit précéder la célébration de la sainte messe, dans le cas où le prêtre aurait eu le malheur de commettre un péché mortel, doit être interprétée d'une manière assez large. Ainsi il excuse de l'obligation du précepte le prêtre qui ne pourrait y satisfaire sans une grande répugnance ; par exemple un curé qui devrait se confesser à son vicaire, et réciproquement. — Il regarde comme un empêchement suffisant la distance à franchir d'une lieue et demie ; généralement parlant toute raison jugée suffisante pour dispenser les fidèles d'assister à la messe d'obligation, lui paraît suffisante pour dispenser du précepte de la confession, édicté par le concile de Trente. — Enfin il enseigne qu'en tout cas le malheureux coupable satisferait au précepte en confessant quelques péchés véniels ou quelque péché de la vie passée : sauf, bien entendu, à se confesser plus tard à son confesseur ordinaire du péché plus grave qu'il a commis.

Que penser de chacune de ces assertions ? »

Réponse : Il ne suffit pas d'affirmer qu'une loi *doit être interprétée d'une manière assez large;* il faut pour la tranquillité de sa conscience s'assurer par de bonnes et solides preuves qu'on ne l'interprète pas d'une manière trop large. Or nous croyons que Léon, en interprétant comme il fait le précepte contenu au chap. 7, session 13e du concile de Trente, lequel est sanctionné par l'anathème au canon XIe de la même session, est plus que large et tombe, en plusieurs points, dans le relâchement. Voici en effet, ce précepte tel qu'il est exprimé au chapitre précité : « Nullus sibi conscius mortalis peccati,quantumvis « sibi contritus videatur, absque præmissa sacramentali confessione « ad sacram Eucharistiam accedere debeat, quod a christianis omnibus, « etiam ab iis sacerdotibus quibus ex officio incubuerit celebrare, hæc « sancta synodus perpetuo servandum esse decrevit, modo non desit « illis copia confessoris. Quod si, necessitate urgente, sacerdos absque « prævia confessione celebraverit, quamprimum confiteatur. »

Le canon XIe de la même session sanctionne ce précepte en ces termes : « Statuit atque declarat sancta synodus, illis quos conscientia « peccati mortalis gravat, quantumcumque etiam se contritos existi- « ment, habita copia confessoris, necessario præmittendam esse « confessionem sacramentalem. Si quis autem contrarium docere, « prædicare, vel pertinaciter asserere, seu etiam publice disputando « defendere præsumpserit, eo ipso excommunicatus existat. »

Or, 1° Léon est dans l'erreur, en excusant de l'obligation d'observer ce précepte, le prêtre qui éprouve une grande répugnance à le remplir, par exemple un curé qui devrait se confesser à son vicaire et réciproquement. Si, en effet, cette porte était ouverte à l'inobservation du précepte, jusqu'où ne pourraient pas s'étendre les cas d'exemption ? Est-ce que la plupart des fidèles, surtout dans les paroisses où il n'y a qu'un prêtre, ne seraient pas autorisés à alléguer cette excuse quand ils ont à communier et que leur conscience leur reproche des fautes graves ? Ne leur en coûte-t-il pas ordinairement beaucoup pour faire à un curé qui les connaît, avec lequel ils ont des rapports journaliers, à l'estime duquel ils tiennent sans doute, l'aveu de fautes souvent très humiliantes ? Et s'ils sont autorisés alors à s'approcher de la sainte table en s'excitant seulement à la contrition, ne pouvant d'ordinaire aller chercher ailleurs un confesseur qui ne les connaisse pas, n'y a-t-il

pas à craindre que le plus auguste des sacrements ne soit profané très fréquemment ? Les fidèles ne finiront-ils pas même par se persuader, contrairement à l'enseignement du concile de Trente, que la confession n'est pas une disposition rigoureusement requise, en cas de péché mortel, pour s'approcher dignement de la sainte table ?

Tous les auteurs, ceux qui comptent du moins, sont unanimes là-dessus. Voy. S. Liguori, lib VI. n. 264; Gury, *Compendium*, t. II, n. 497; Billuart, *de pœnit.*, t. XVIII, p. 403 (éd. de 1828), et *de Eucharistia*, t. XVII, p. 362. 363. Ils n'admettent pas que la crainte de se diffamer auprès d'un confesseur, soit un motif qui dispense soit de la confession elle-même, soit de l'intégrité de la confession.

Billuart ajoute une observation, qui se rapporte assez directement à notre cas :

« Non censetur autem deesse copia confessarii, si, absente tuo ordi-
« nario, alter adsit (notez bien le mot *alter* sans restriction), vel si tibi
« regulari desit confessarius tui ordinis, præsente altero, cui tibi
« extra conventum licitum est confiteri (1). » Un régulier, on en conviendra sans doute, peut légitimement éprouver autant de répugnance à confesser des fautes humiliantes à un séculier ou à un religieux d'un autre ordre, que peut en éprouver un curé à faire des aveux analogues à un vicaire, ou un vicaire à son curé.

Inutile, ce nous semble, d'ajouter d'autres autorités ; celles que nous venons de citer doivent paraître suffisantes. Disons seulement que nous n'avons pas trouvé d'auteur qui pense autrement.

— Quant à l'excuse de la distance à franchir pour trouver un confesseur, nous croyons que Léon peut être autorisé à regarder comme un empêchement légitime, dans beaucoup de cas du moins, la distance d'une lieue ou d'une lieue et demie, pourvu qu'il y ait nécessité de célébrer ou de communier le jour même.

On est excusé de se confesser dans le cas proposé, dit Busembaüm, approuvé par St-Liguori (2), « si nullus sit præsens, absentem vero
« sine magna difficultate (spectata tum debilitate, ætate et negotiis per-
« sonæ, tum aliis circumstantiis, ut aeris, brevitatis temporis) adire

(1) Ibid. T. 17, p. 362, 363.

(2) Lib. 6, n° 264.

non possis. Bonac. — ex Suar., Conc., etc. » Et St-Liguori ajoute : « Hinc « quodcumque grave incommodum excusat. Salm. cum Pal. Vasq. et « aliis passim. Excusare etiam distantiam confessarii, causa itineris dua- « rum horarum dicit Gobat cum Marchantio ; Rhodes unam leucam, « id est tria milliaria ; Canus autem ait sufficere iter quinque quadran- « tium. Ita apud Croix, qui recte ait cum Aversa et Dic. hoc judican- « dum ex circumstantiis. Unde, ait Palaus, quod aliquando, spectata « imbecillitate sacerdotis et brevitate temporis in quo celebrare de- « bet, poterit excusare adhuc distantia quinquaginta passuum. »

« Requiritur tamen in his etiam casibus contritio et propositum con- « fitendi ; imo, ex præcepto tridentino sacerdos, qui in tali casu cele- « bravit, tenetur prima occasione confiteri, » et il ne doit pas différer au delà de trois jours, ni même attendre ce terme s'il avait à célébrer dans l'intervalle (1). La seconde assertion de Léon ne paraît donc pas contraire à l'enseignement commun, s'il admet les conditions susénoncées.

Quant à la troisième assertion de Léon, d'après laquelle le coupable satisferait, dit-il, au précepte en confessant quelques péchés véniels ou quelques péchés de sa vie passée, sauf, bien entendu, à se confesser plus tard à son confesseur ordinaire du péché plus grave qu'il a commis, elle n'est pas admissible. Ce sont les péchés mortels, non encore remis en vertu des clefs, qui doivent être accusés avant la communion, d'après le concile ; la confession des véniels n'est pas strictement obligatoire, non plus que celle des péchés déjà remis par l'absolution. Les autorités alléguées tout à l'heure pour la réfutation de la première assertion, prouvent aussi la fausseté de cette dernière. Le P. Gury, dans son ouvrage intitulé : *Casus conscientiæ* (2), examinant le cas : *An valide confiteatur ille qui venialia uni confessario, mortalia vero alteri declarat*, répond : *Affirmative per se loquendo ;* mais en ajoutant incontinent : *dummodo omnia mortalia alteri confiteatur*, NEC ABSOLUTIONEM RECIPIAT UNQUAM, CELATO PECCATO MORTALI. Or le malheureux prêtre dont il est

(1) S. Liguori, lib. 6, n° 266, où il ajoute : « Aliquando ex tali præcepto « sacerdos ille teneretur confiteri eadem die, et forte eadem hora, puta, si « tunc confessarium haberet, quo postea per plures dies carebit, vel si « cras eadem necessitas urgeret celebrandi, nec posset confiteri. »

(2) Tom. II, n° 431.

question dans le cas, a besoin d'être absout avant de monter à l'autel : il faut donc qu'il confesse tous ses péchés mortels au prêtre approuvé qui est à sa disposition, malgré ses répugnances.

II.

Dans le diocèse de N... ce sont généralement des religieuses liées par des vœux simples qui tiennent les écoles où elles sont placées trois à trois, quelquefois même deux à deux. Les statuts diocésains comprennent ces religieuses parmi les *Moniales* que le prêtre ne peut confesser sans approbation spéciale. On demande :

1° Le prêtre peut-il alléguer que l'évêque n'a pas le droit de donner au mot *Monialis* un sens plus rigoureux que ne le fait le droit canonique ?

2° Le prêtre, qui, hors de leur maison, voit arriver ces religieuses à son confessionnal dans l'église de la paroisse, peut-il les absoudre ?

3° Peut-il prétendre que la mesure épiscopale est basée sur des raisons qui n'ont réellement point de valeur ?

4° Est-il autorisé à penser que le curé étant en *pratique* le supérieur de ces religieuses, l'évêque ne peut pas les obliger à se confesser à lui, comme cela se pratique en général ?

5° N'est-il pas en conséquence dans le cas de la juridiction probable ?

Réponse : De droit commun il faut, même aux curés, une approbation spéciale de l'ordinaire pour entendre en confession les religieuses proprement dites qui ne sont pas en voyage ; cela est certain et fondé sur les Const. *Inscrutabili* de Grégoire XV et *Superna* de Clément VIII (1). Or, comme on le dit dans l'exposé du cas présent, les statuts diocésains appliquent souvent cette règle de discipline aux religieuses à vœux simples, qui, d'après le style de la cour romaine, ne sont pas proprement religieuses et rigoureusement soumises aux prescriptions canoniques concernant ces dernières. Ces statuts vont même jusqu'à appliquer la règle à celles qui sont envoyées dans les paroisses au nombre de deux ou trois. Le diocèse de Valence, où nous nous trou-

(1) On peut voir des extraits de ces deux constitutions qui prouvent l'assertion, dans notre ouvrage *sur les communautés à vœux simples*, n. 228 et 229.

vons, a été dans ce cas pendant longtemps, et il en est de même de celui de Belley, ainsi qu'on peut le voir au tome 1er du Rituel de ce diocèse, nos 391, 392.

Dans le cas donc où un prêtre confesse dans un diocèse ayant des statuts pareils, il y a lieu pour lui d'examiner :

1° *Si, étant hors de leur maison, et voyant arriver ces religieuses à son confessionnal, il peut les entendre et les absoudre ?*

Nous croyons pouvoir répondre à cette première question, qu'ordinairement le prêtre autorisé à confesser peut entendre et absoudre les religieuses qui sont en voyage, non seulement quand elles sont à vœux simples, mais même quand elles sont liées par des vœux solennels. *Toutes les religieuses*, dit la S. Congr. (1), *même cloîtrées, dûment autorisées à voyager ou à demeurer hors de la clôture, peuvent se confesser à tout prêtre approuvé pour la confession, quoiqu'il ne le soit pas pour les religieuses.*

Nous disons *ordinairement*, parce que nous croyons qu'il faut excepter le cas où l'ordinaire, même pour le cas de voyage fait avec permission, exigerait que le confesseur eût obtenu pour les entendre une approbation spéciale. Il est manifeste, sans doute, que dans les endroits où il n'y aurait pas de prêtre muni d'une pareille approbation, les religieuses, quels que soient les statuts diocésains, pourraient en voyage user du privilége qui leur est accordé par la Sacrée Congrégation, et se confesser à tout prêtre approuvé d'ailleurs pour confesser, car il ne serait pas bon qu'elles fussent empêchées de recourir à ce moyen de purifier leur conscience.

Mais s'il y avait dans la localité un prêtre qui fût dans les conditions requises, les religieuses qui voyagent seraient-elles privées du privilége qui leur est accordé par le Saint-Siége et devraient-elles s'adresser à ces confesseurs ?

Nul doute, assurément, que la Sacrée Congrégation n'ait pu permettre aux religieuses qui voyagent de s'adresser à tout confesseur, dans les localités mêmes où il y en aurait qui seraient spécialement approuvés pour les entendre ; mais a-t-elle voulu donner toute cette

(1) 4 sept. 1787 et 14 mars 1856. V. notre traité *des communautés à vœux simples*, n. 234.

extension au privilége dont nous venons de parler et, malgré les statuts diocésains, a-t-elle voulu les autoriser à se confesser à qui bon leur semble, pourvu qu'elles choisissent un prêtre autorisé à entendre la confession des simples fidèles ? — Nous répétons que nous ne le pensons pas. Rome reconnaît aux ordinaires le droit de limiter les pouvoirs des confesseurs, de ceux au moins qui sont délégués : « Declara-« mus, dit Benoît XIII, dans sa bulle *Apostolici ministerii*, sacerdotes « tam sæculares quam regulares, qui ab Episcopis obtinuerint licen-« tiam audiendi confessiones, limitatam vel quoad locum *vel quoad* « *genus personarum*, vel quoad tempus, non posse pœnitentiæ sacramen-« tum administrare extra tempus, vel locum, *vel genus personarum* ab « ipsis præscriptum, quocumque privilegio, etiam in vim bullæ *Cru-« ciatæ* competente, nullatenus suffragaturo. » L'évêque peut donc limiter les pouvoirs du confesseur, même quant au genre des personnes ; et s'il le fait, on ne peut pas ne pas tenir compte de cette limitation, *quelque privilége qu'on puisse avoir obtenu d'ailleurs*, à moins qu'il ne contînt une dérogation formelle aux prescriptions de Benoît XIII. Or, la permission de la S. Congrégation ne renferme aucune dérogation de ce genre pour le cas de voyage.

Alexandre VII, on ne doit pas l'oublier, avait déjà condamné, le 30 janvier 1659, comme *téméraire* et erronée, une proposition où l'on se permettait de dire : « Non possunt Episcopi limitare seu restringere « approbationes quas regularibus concedunt ad confessiones audiendas, « neque ulla ex parte revocare. » Or, le pouvoir des évêques n'est pas moindre à l'égard des confesseurs séculiers.

Nous avons traité cette question au tome XVI p. 170 de cette *Revue*, où nous combattons certaines assertions des *Analecta*. Nous engageons à lire cet article.

La permission de la Sacrée Congrégation mentionnée ci-dessus, n'a donc trait qu'aux diocèses où il n'y a pas de statuts exigeant que le confesseur auquel s'adressent les religieuses en voyage soit spécialement approuvé pour les entendre.

Et à ce sujet, nous devons dire qu'à notre avis il ne suffirait pas que que les statuts diocésains exigeassent en général cette approbation pour la confession des religieuses à vœux simples ; si ces statuts ne parlaient pas du cas de voyage, il y aurait à présumer alors, ce nous

semble, que l'ordinaire n'a pas voulu priver les voyageuses de la liberté de se confesser à tout prêtre approuvé.

La réponse à la seconde et à la troisième question est d'après tout cela très-facile.

2° *Le prêtre peut-il alléguer que l'évêque n'a pas le droit de donner au mot* MONIALIS *un sens plus rigoureux que ne le fait le droit canonique?* — En effet, si d'après Benoît XIII et Alexandre VII, l'évêque peut restreindre les pouvoirs des confesseurs tant séculiers que réguliers, *quant au genre des personnes* sans distinction, même des laïques, à plus forte raison aurait-il le pouvoir de poser cette restriction pour les religieuses, même celles qui ne le sont pas selon la rigueur du droit. Observons toutefois qu'il ne paraît pas qu'il le puisse à l'égard des curés, quant aux religieuses à vœux simples qui habitent la paroisse, ainsi que nous le disons à l'article précité de la *Revue*. On peut aussi consulter là-dessus notre ouvrage *sur les communautés à vœux simples*, n° 235.

3° *Le prêtre peut-il prétendre que la mesure épiscopale est basée sur des raisons qui n'ont réellement point de valeur?*

Puisque l'évêque peut restreindre les pouvoirs délégués quant aux personnes quelconques ; de même que l'église a de justes motifs d'exiger une approbation spéciale pour la confession des religieuses proprement dites, l'évêque peut en avoir aussi pour prescrire la même chose à l'égard de celles qui ne sont liées que par des vœux simples. Il peut donc user de son pouvoir quant à ces dernières.

4° On allègue en 4e lieu que le curé étant *pratiquement* le supérieur des religieuses de sa paroisse, l'évêque ne doit pas pouvoir les obliger à se confesser à lui.

Nous répondons à cela que les religieuses envoyées dans les paroisses n'ayant souvent que le curé qui les puisse confesser, ce n'est plus le cas, ce semble, d'urger l'observation des canons qui défendent aux curés, supérieurs ou non, de se charger de la confession ordinaire des religieuses. Et même quant à la qualité de supérieur, on ne peut dire que le curé le soit pour les religieuses de sa paroisse, dans le sens du moins des prohibitions canoniques. Ces prohibitions, en effet, entendent parler d'un supérieur ayant certaines attributions vis-à-vis la communauté, déterminées par l'évêque et par les constitutions de

l'Ordre. Or, le curé, en vertu de sa charge pastorale, n'a aucune de ces attributions. Dira-t-on que les SS. canons interdisent aux curés d'être les confesseurs ordinaires des communautés ? Mais cette défense ne peut s'appliquer au cas présent, où leur petit nombre les met dans l'impossibilité d'avoir un prêtre chargé d'elles spécialement. Nous croyons toutefois qu'un évêque agirait sagement en s'entendant avec les supérieures générales des instituts, pour que dans les petites localités leurs sœurs aient au besoin la faculté de s'adresser à d'autres qu'aux prêtres de la paroisse exclusivement, et ne soient pas condamnées surtout à s'adresser au curé, qui n'est pas toujours apte à diriger des religieuses.

5° *N'est-ce pas le cas au moins de la jurisdiction probable ?* On insiste, et on nous demande de résoudre la question sous la forme suivante :

« Jeanne, sœur chargée de faire l'école dans un village, se présente au confessionnal de Paul, vicaire de la paroisse. Celui-ci représente à la sœur que, n'étant pas approuvé pour entendre la confession des religieuses, il ne peut la recevoir, et que partant, elle doit s'adresser au curé. Jeanne déclare qu'il lui est impossible de prendre ce parti. Alors Paul raisonne de la sorte : Le droit ne veut pas que les supérieurs religieux soient confesseurs obligés de leurs inférieurs ; mais dans le cas présent le curé est équivalemment le supérieur des religieuses de sa paroisse ; donc l'évêque ne peut obliger Jeanne à se confesser à lui. D'ailleurs, la pauvre sœur n'ayant pas d'autre confesseur à sa disposion, elle serait privée des sacrements ; elle est donc dans une véritable nécessité ; par conséquent je puis l'absoudre, car, dans ce cas, j'ai une jurisdiction probable ou tout au moins douteuse.

Que penser de ce raisonnement ? »

Réponse : Le raisonnement de Paul est vicieux et dénué de tout solide fondement. En effet, sans entrer dans l'examen de la question, s'il est permis et jusqu'à quel point d'user, au sacré Tribunal, d'une jurisdiction qui ne serait que douteuse ou probable, question inutile pour la solution du cas présent ; nous avons vu tout-à-l'heure qu'il est faux que le curé soit supérieur des religieuses de sa paroisse dans le sens qui lui interdit d'en être le confesseur ordinaire. L'évêque peut donc n'approuver que lui pour les confesser, puisqu'il a le pouvoir

de restreindre l'approbation des prêtres délégués qu'il charge du ministère de la confession ; et si une religieuse a trop de répugnance à s'ouvrir à son curé, le vicaire doit lui conseiller de demander à sa supérieure ou qu'on lui donne un autre poste, ou qu'un autre prêtre soit autorisé à l'entendre au sacré tribunal. Elle n'est donc pas condamnée à la privation des sacrements ; et Paul s'aveugle étrangement en s'imaginant avoir ici une jurisdiction probable, ou au moins douteuse, contrairement à la bulle de Benoît XIII et à la décision d'Alexandre VII. Il ferait mieux de demander à son évêque la permission d'entendre la religieuse qui lui a exposé la répugnance invincible qu'elle éprouve à s'adresser à son pasteur, et s'il ne peut l'obtenir, il n'a qu'à se tranquilliser, sachant bien que Dieu ne lui demandera pas compte du salut de cette âme.

CRAISSON, anc. vic. gén.

UN NOUVEAU SYSTÈME THÉOLOGIQUE

TOUCHANT LA PROBABILITÉ.

Dans son cours de Philosophie à l'usage des séminaires, M. l'abbé Manier, Sulpicien, a présenté une nouvelle manière de voir et d'agir touchant les opinions *probables*. La *Revue* s'en est déjà occupée plusieurs fois. Mais comme le nouveau système semble prendre racine dans certaines écoles, nous croyons devoir reproduire une réfutation en règle qui nous est communiquée. L'auteur de ce travail a repris en sous-œuvre la solution déjà donnée par le R. P. Gury dans ses *Casus conscientiæ*.

Voici le cas tel que l'avait posé l'éminent auteur du *Compendium Theologiæ moralis* :

De probabilismo.

« Philibertus, theologiæ professor, posthabitis omnibus systematibus « de probabilismo huc usque propugnatis, utpote falsis, novum exco-

« gitavit systema, quo difficultates omnes circa conscientiam dubiam « facile solvantur. Sic autem fundamentum suæ opinationis statuit : « *Lex dubia neque caret omni obligatione, neque urget ut lex certa ; sed plus* « *minusve obligat prout plus minusve cognoscitur.* Proinde causa, quæ « excusare non valeret ab obligatione certa, aliquando sufficit ad « excusandum a lege incerta. Hoc autem probat :

« 1° Ex natura obligationis. — Lex omnino cognita habet omnem suam « obligationem ; lex prorsus incognita nullam habet obligationem. « Ergo lex imperfecte cognita, pari ratione, imperfectam parit obliga- « tionem, majorem vel minorem pro gradu cognitionis ; urget autem « semper aliqua obligatio, quia semper adest periculum majus vel « minus legem violandi materialiter. Attamen, si lex plus minusve « urget pro gradu majori vel minori cognitionis nostræ, causa excu- « sans a lege debet esse gravitati obligationis proportionata ; adeoque « ratio minor ab obligatione imperfecte cognita te excusabit.

« 2° Ex sensu communi. — Constat enim ex persuasione generali, « seu ex sensu communi hominum, dari veram obligationem in lege « incerta, etiam in dubio positivo, nempe sequendi tutiorem partem « nisi aliqua ratio excuset.

« Hinc :

« Quær. *Quid de hoc novo systemate sentiendum sit ?*

Solutio casus.

Cum Philibertus, uti præambulum suæ doctrinæ, falsitatem omnium de probabilismo systematum proponat ; cum insuper illa assertio, quantumvis enormis, non sit purum imaginationis figmentum, exercitationis causa prolatum, sed vere et verbo et scripto, licet clanculum, propugnetur, aliquid de illa innuere non erit inutile uti quisque legere potest apud D. Manier. Hujus ergo assertionis nonnulla accipe consectaria, necessario ab ipsa promanantia. — Falsa sunt, inquit Philibertus, omnia de probabilismo systemata. Ergo falsa docuerunt tot tanti que doctores cum D. Thoma, qui, sciente et permittente Ecclesia, in re tanti momenti systemata de probabilismo plane definierunt in praximque reduxerunt ; falsum ergo docuit novissimus ordine temporum doctor, Stus Alphonsus, cujus opera, magna ex parte de probabilismo, plenam haud semel approbationem obtinuere ; falsum ergo approbavit ipsa Ecclesia instanterque commendavit in re ad mores instruendos

quam maxime pertinente. Hæc sufficiant; neminem enim latet talem assertionem a priori esse rejiciendam, nam saltem et temeraria est, et hæresim sapiens; temeraria, siquidem doctrinæ theologicæ non solum probabili sed communi repugnat; hæresim sapiens, quia magnum fundamentum præbet ipsam cum principio hæretico cohærere, ab illoque proficisci, Ecclesiam nempe errare posse in rebus ad mores pertinentibus.

Systema Philiberti in re spectatum, et seclusis adjunctis, hoc est : « Lex dubia neque caret omni obligatione, neque urget ut lex certa; « sed plus minusve obligat prout plus minusve cognoscitur. » En argumentum seu fundamentum totius systematis : alia sunt vel probationes vel consectaria. — Jam vero nemo non videt principio probabilismi fundamentali contradictorie opponi. Principium enim probabilismi fundamentale est : Lex dubia non obligat; Philibertus autem asserit legem dubiam non carere omni obligatione. — Ergo, cum duo contradictoriæ simul stare nequeant, propugnari nequit illud systema quin ut falsus omnino habeatur omnis probabilismus. Ergo qui hoc systema tuetur, nisi sit omnino logices expers, probabilismum funditus eversum velit necesse est, cujus sententiæ nonnulla consectaria jam delibavimus.

Sed cum ad rationem et ad sensum communem appellet, videamus probationes : « Lex omnino cognita, inquit Philibertus, habet omnem « suam obligationem, et lex prorsus ignota nullam habet obligationem. Ergo pari ratione lex imperfecte cognita imperfectam habet obligatio- « nem, majorem minoremve pro gradu cognitionis. » — Argumentum illud in sua obscura generalitate et primo intuitu magnam veri speciem præ se ferre videtur, et reapse probat si intelligatur alio sensu quam intelligit Philibertus. Etenim si per illa verba : *lex imperfecte cognita*, intelligas legem cujus gravitatem vel extensionem non apprehendis integre, sed tantum ex parte, ita ut certus sis te ab aliqua lege obligari, sed tamen uti leve habeas id quod a parte rei est grave, vel etiam certus sis legem sese extendere ad aliquam casuum speciem dum a parte rei et de facto sese ad aliquod genus integrum extendat, quod tu hic et nunc non apprehendis, tunc quidem legem imperfecte cognoscis, et obligatio quam in te parit imperfecta dici potest, etiamsi improprie, relate ad obligationem quæ ex lege integre cognita exsurgit. Sed non

ita ratiocinatur noster Philibertus. — Ipse enim ex eo quod certitudo circa existentiam legis sit conditio sufficiens ut lex totam suam vim sortiatur, et ex eo quod ignorantia hujus legis obligationem omnino perimat, concludit : ergo probabilitas hujus legis est conditio sufficiens ut lex imperfectam habeat obligationem. Sed, quæso Philiberte, quo jure hoc concludis ?

Ut clarissime omnibus pateat summa hujus argumentationis absurditas, sensum uniuscujusque propositionis argumenti attente perpendamus, simulque nexum antecedens inter et consequens. « Lex omnino « cognita habet omnem suam obligationem ; et lex prorsus ignota « nullam habet obligationem. » En antecedens. Prima propositio : « Lex omnino cognita habet omnem suam obligationem » in hanc convertitur : Lex cognita *cum certitudine* habet omnem suam obligationem ; seu aliis verbis : Certitudo de existentia legis est ratio sufficiens ut lex habeat totam suam obligationem. Altera autem : « Lex prorsus gnota nullam habet obligationem » in hanc per modum illationis omnino convertitur : Ad obligationem legis necessario requiritur aliqua cognitio. Unde antecedens ad hoc reducitur :

1° Certitudo de existentia legis est ratio sufficiens ut lex habeat totam suam obligationem ; et 2° Ad obligationem legis necessario requiritur aliqua hujus legis cognitio.

Ergo, inquit noster Philibertus, pari ratione lex imperfecte cognita imperfectam habet obligationem ; seu aliis verbis : ergo a pari probabilitas de existentia legis est ratio sufficiens ut habeatur imperfecta obligatio.

Ab illo antecedenti gemino nunquam vel novissimus inter logices tyrones tale consequens postulare ausus fuerit, nisi prius ut ratum habuerit probabilitatem esse partem certitudinis, et unamquamque certitudinis partem, suam obligationis partem secum ferre ; vel omnem conditionem necessariam eo ipso esse sufficientem : quæ quidem confutatione non indigent. Quid diceres, Philiberte, si quis ita ratiocinaretur :

1° Clavis alicujus domus est conditio sufficiens ut porta plane aperiatur ; et 2° Ut porta aperiatur necessario requiritur aliqua clavis.

Ergo, a pari clavis quæcumque, vel decima pars clavis, est conditio sufficiens ut porta aliquantulum aperiatur. — Et tamen argumentum istud eadem vi logica pollet ac tuum.

De supposito hujus Philiberti argumentationis aliquid innuendum est. Supponit noster metaphysicus dari imperfectam obligationem, non in sensu a me nuper exposito, quia hoc concedimus, et nullomodo suo systemati favet, sed alio sensu. Quid est ergo, Philiberte, illa imperfecta obligatio ? — Est, inquit, obligatio quæ provenit a causa imperfecte cognita. — Sed dico, veniat unde velit, quomodo hic et nunc me imperfecte ligat ? — Te imperfecte ligat, ait, quia causa quæ non poterat te ab observantia legis perfecte cognitæ eximere potest ab illa. — Sed, Philiberte, explicas ignotum per ignotum, seu novitatem per aliam novitatem. Attamen, si nulla datur causa excusans, teneorne absolute, saltem sub levi, legem adimplere ? — Teneris, inquit. — Ergo, juxta te, lex dubia per se absolute seu perfecte ligat, et tantum causa aliqua solvere valet.

At præter novitatem omnimodam distinctionis in perfectam obligationem et imperfectam isto modo intellectam, quæro a Philiberto : Quando nulla causa excusat, esne certus te ab ista imperfecta obligatione ligari necne ? — Sum certus, ait, et totum meum systema ad hanc certitudinem astruendam reducitur. — Optime. Sed tandem illa obligatio *certa* undenam venit ? — Venit, inquit, a lege probabiliter cognita. — Est igitur effectus legis dubiæ, et effectus ille est major sua causa ; nam causa incerta producit effectum certum.

Nemo non videt ambages, fallacias et absurditates hujus argumentationis. Quoad probationem ex sensu communi deductam, verba P. Gury tantum referam : « Si sensu communi revera probatur « semper dari obligationem in lege incerta, etiam post inquisitionem « et debitam discussionem, concludi debet omnes theologos caruisse « sensu communi, siquidem omnes turmatim, sive probabilioristæ sive « probabilistæ agnoverunt sæpe nullam dari obligationem in lege dubia, « licet nulla adsit ratio excusans. Ubinam, quæso, deficit sensus com- « munis ? an in turma omnium theologorum, vel in solo Philiberto ? « Sed Ecclesia ipsa censebitur carere sensu communi, quippe quæ « damnando tutiorismum, et positive approbando doctrinam Sti Ligorii, « declaravit sæpe nullam dari obligationem in lege incerta, etiamsi « nulla causa ab obligatione excuset. » Quibus addere possemus tutioristas ipsos libenter fateri nullam ex lege incerta promanare obligationem, siquidem et ipsi his in casibus aliunde illam repetunt.

Satis superque innotescit falsitas hujus theoriæ, quin absurditates omnes et impossibilitates perpendamus. Haud inutile tamen duximus breviter inspicere quo tendat illud systema, ut magis ac magis ab illo caveamus. — Omnes sciunt tutiorismum fuisse a Sta Sede damnatum in reprobatione istius propositionis ab Alexandro VIII : « Non licet « sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam. » Jam vero si Philibertus hanc propositionem damnatam explicite non propugnat, ad illam suo systemate et recte et immediate, sciens vel nesciens, ducitur. Etenim, juxta ipsum, lex dubia, quantumvis incerta, nunquam obligatione caret, sed, ut ipse ait, plus minusve obligat pro majori vel minori gradu probabilitatis. Ergo evidenter concludo, etiamsi daretur probabilitas maxima de non existentia legis alicujus, dummodo non habeatur certitudo, illa lex me obligat, quia est dubia. Porro, si datur obligatio, non possum non agere secundum legem absque peccato. Ergo debeo sub pœna peccati secundum legem agere, quantumvis probabilissimum sit illam non existere, aliis verbis : « Non mihi licet sequi « opinionem vel inter probabiles probabilissimam, sed favendum est « legi, » quæ propositio est ipsa eadem propositio ab Alexandro VIII damnata. —

Nec minus clare eadem conclusio deducitur ex altero argumento quo noster Philibertus suum systema fulcire conatur. « In lege dubia, « inquit, semper urget aliqua obligatio, quia semper adest periculum « majus vel minus legem violandi materialiter. » Illa propositio causalis, ut omnes norunt, significat periculum legem violandi materialiter esse causam necessariam obligationis, ita ut necessario detur obligatio, si datur tale periculum. — Sed ista propositio est fundamentum totius absoluti tutiorismi ab Ecclesia damnati ; et cum in omni probabilitate, qualiscumque sit, semper adest periculum legem materialiter violandi, nunquam contra legem agere licebit ; ergo nullomodo licebit sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam.

Ergo tandem fateatur ipse Philibertus tutiorismum recoctum nobis obtulisse et nihil aliud.

Adjecit tamen aliquod novum condimentum dicendo obligationem ex lege incerta facilius causas excusantes admittere. Sed causæ excusantes sunt per accidens, et exceptiones constituunt, non vero proprios legis casus. Insuper illa clausula non minus absurde quam gratuito

apponitur. Etenim : sese exponere periculo legem materialiter violandi, in casibus de quibus agitur, vel opponitur legi naturali vel legi positivæ. Si opponitur legi naturali, quænam causa excusare poterit ? A lege enim naturali neque Deus eximere valet. — Si vero opponitur legi positivæ, quæro a Philiberto ubinam hanc legem invenerit ? gratis omnino hoc asserit.

Sed forsan dicet sese exponere periculo legem naturalem materialiter violandi opponi legi naturali, et sese exponere periculo legem positivam violandi, etiam materialiter, opponi legi positivæ. Permittatur illa distinctio ; at inde evidenter sequitur nullam posse dari causam excusantem in omnibus casibus legi naturali adversantibus. Ergo etiam pro magna parte casuum, qui casus exceptiones constituent, inutile prorsus evadit istiusmodi temperamentum. Et his etiam in casibus ubi applicatio dari posset, quisnam, quæro, hinc inde librabit et vim probabilitatis et pondus causæ excusantis ? Quis hæc duo tam disparia ita ad invicem conferre potuerit, ut recte judicare valeat pondus causæ excusantis modo æquare, modo superare vim probabilitatis, alias minoris esse gravitatis ? Nemo enim nescit in æstimanda vi motivorum quisque suo abundare sensu, ita ut vix ac ne vix quidem inveniri possint duo qui perfecte consentiant. Quodnam ergo statuet criterium noster Philibertus ? Inspirationem Spiritus Sti ? Et re quidem vera inspiratio Sti Spiritus ut criterium a nonnullo hujus systematis propugnatore indicatur. Sed inspiratio Sti Spiritus, et spiritus privatus protestantium omnino affines, ne dicam identici, videntur. Et si inspirationem privatam in præceptis moralibus judicem admittamus, cur non in dogmaticis ? At, ut minimum dicam, quænam tunc uniformitas, quænam unitas in praxi moralis catholicæ ?

En ergo illud systema quo circa conscientiam dubiam difficultates omnes facile solvuntur, ut Philibertus canebat. Parturiebant montes, sed quid natum est ? Non tantum ridiculus mus, sed etiam venenatus coluber crassis abditus sophismatibus, error nempe ab Ecclesia damnatus. — Ergo ab illo systemate omnis theologus, non dicam pius, sed vere catholicus abhorrere debet.

X***

Un seul mot de réflexion. — Le système qu'on vient de réfuter repose sur une confusion d'idées inadmissible pour le plus humble

écolier de logique. Il est élémentaire, en effet, que la *certitude* et la *probabilité* sont séparées par un abîme. La certitude exclut essentiellement la crainte de se tromper ; la probabilité suppose essentiellement cette crainte. Donc la probabilité, comme telle, ne peut jamais se transformer en certitude. Voilà pourtant ce que semblait ignorer M. Manier, supérieur du séminaire de Reims, quand il classait la certitude et la probabilité dans la même famille ! Au lecteur de décider si l'ouvrage d'un pareil métaphysicien mérite d'être mis aux mains de nos élèves de philosophie.

M. l'abbé Blampignon félicitait naguère le clergé francais d'avoir généralement adopté les *Institutions* de M. Manier pour l'enseignement de la philosophie dans les séminaires. (Voir le *Correspondant*, 25 novembre 1871.) Il se peut qu'en faveur du cartésianisme de l'auteur les catholiques libéraux se montrent coulants par rapport à la faiblesse et au décousu des doctrines. Pour nous, nous persistons à regarder comme un véritable malheur l'introduction dans nos écoles d'un manuel aussi pauvre, vu que la restauration si nécessaire de nos études théologiques exige avant tout, et comme condition *sine qua non*, la parfaite restauration des *études philosophiques*.

L'abbé G.

CHRONIQUE.

1. Le R. P. Nilles a réimprimé, à Innsbruck, en une élégante brochure, l'article qu'il a publié ici même dans le numéro de décembre : *Cor Jesu divini redemptoris nostri caritatis symbolum, selectis qui busdam annotationibus illustratum* (1). Outre quelques additions et quelques changements dans le corps du texte, on trouve en tête de l'opuscule la supplique adressée à Pie IX, au nom de l'Allemagne catholique, pour demander l'élévation de la fête du Sacré-Cœur au rit double de première classe.

(1) Œniponte, typis F. Rauch. In-8° de VI-38 pages.

2. Du Saint Office, *considéré au point de vue de la piété, dans son ensemble et dans ses parties principales*, par un Directeur du Séminaire de St-Sulpice (1). Ce livre, recommandé ici même dès sa première publication, nous revient parfois abrégé, corrigé et complété sur plusieurs points. Certaines additions ont une sérieuse importance, par exemple, ce qui concerne les caractères relatifs des trois nocturnes (p. 310 et suivantes), et les notes placées à la fin du volume, sur les distractions, sur les légendes des saints, surtout celles des apôtres de nos contrées, sur le mérite et l'origine des hymnes.

Cette matière des hymnes a été retouchée avec un soin particulier, en utilisant les recherches de l'érudition germanique. Chemin faisant, l'auteur a aussi recueilli quelques témoignages remarquables à l'appui de ses appréciations :

« Ma conviction intime, que je voudrais inculquer à tous les prêtres, » dit le D. Duret, dans une Revue théologique imprimée à Vienne, « c'est » que la structure de l'office n'est susceptible d'aucune modification » notable, et qu'entreprendre de le réformer dans sa substance, ce » serait gâter un chef-d'œuvre d'un dessin et d'une exécution admi- » rables. Si l'on trouve l'office sans attrait, ce n'est pas au bréviaire » qu'il faut s'en prendre. La raison en est, hélas ! en nous-mêmes, dans » notre peu d'estime et d'affection pour la prière. C'est de ce côté qu'il » faut une réforme. C'est là qu'il faut porter la main. Que le divin » Esprit daigne verser avec abondance sa grâce en tous les cœurs : » tous goûteront le saint office et sauront en profiter (p. 152). » Le livre que nous annonçons, bien lu, bien médité par les prêtres et les lévites, pourra servir beaucoup à préparer ce résultat.

3. L'ouvrage qui précède est pour les prêtres. En voici un qui a pour but de faciliter aux simples fidèles l'exercice si important et si négligé de la méditation. A ceux qui se plaignent que le temps leur manque, le R. P. Marin de Boylesve offre pour chaque jour une lecture courte et substantielle, qu'ils pourront parcourir en une minute ou deux, et s'assimiler en moins d'un quart-d'heure. En une page ou environ, — c'est la mesure de ce bref exercice, — on trouve un texte tiré de l'évangile du dimanche, une pensée, une prière inspirées par ce

(1) 2e édition in-12. Poussielgue, 3 fr.

texte, et enfin une résolution comme bouquet. Tout cela est renfermé dans un charment petit volume in-32, imprimé avec beaucoup de soin et d'élégance, texte encadré d'un filet noir (1).

4. M. Armand Ravelet, un nom bien connu des catholiques et des lecteurs du *Monde*, a recueilli et commenté brièvement, dans un *Code manuel de la Presse* (2), la législation si compliquée sur cette matière. Ce sujet tout spécial n'intéressera peut-être pas le plus grand nombre de nos lecteurs, quoique cependant pour tous à divers point de vue il puisse avoir son importance. Une autre compilation du même genre s'adresse spécialement au clergé. C'est le *Code manuel des lois civiles ecclésiastiques* (3). Il existe une foule de lois, d'arrêtés, d'ordonnances, qui sont loin d'être en rapport avec les droits imprescriptibles de l'Église, et avec les principes de liberté dont le monde moderne fait volontiers parade, sauf à les garder pour la montre. Mais enfin il faut connaître ces lois, puisque nous sommes forcés de les subir. M. Ravelet les recueille et dans un commentaire d'une brièveté concise, il fournit les éclaircissements nécessaires à leur intelligence. Tous les prêtres voudront avoir ce petit livre qui répond à un besoin véritable et qui, sortant d'une telle main, ne pouvait être qu'excellent.

E. Hautcœur.

(1) *Une Pensée par jour*, par le P. Marin de Boylesve, de la Compagnie de Jésus. Paris, Poussielgue; Le Mans, Leguicheux-Gallienne. In-32 de 442 pages.

(2) Paris, Didot. In-18 de VIII-225 pages. 2e édition.

(3) Paris, V. Palmé. In-12 de III-334 pages.

Amiens. — Imp. Emile Glorieux et Ce, rue du Logis-du-Roi, 13.

ORIGINE DE LA JURIDICTION ÉPISCOPALE.

(5e ET DERNIER ARTICLE.)

TROISIÈME PARTIE.

Conséquences pratiques.

I.

Notre siècle est par excellence l'époque des transactions. Son amour de la paix ne se refuse à aucun accommodement. Présentez-lui les doctrines les plus contraires, il essaiera l'entreprise héroïque de les concilier. Il ne désespère pas d'allier ensemble la lumière et les ténèbres, le bien et le mal, Dieu et Satan.

Voilà qui est triste. Mais, chose plus triste encore, c'est que les gens de bien eux-mêmes ne sont point à l'abri d'une disposition d'esprit si contraire à l'ordre et à la vérité. Il n'est point rare de rencontrer des hommes vertueux se préoccupant assez peu de telle ou telle doctrine erronée, parce que, disent-ils, en pratique elle n'offre pas d'inconvénients sérieux. Ainsi raisonnait-on du Gallicanisme il y a quelques années. On avait constaté que chez des hommes aussi solidement chrétiens que Tournély, Frayssinous, d'Astros (1),

(1) Tournély professait le Gallicanisme, mais, comme il le dit lui-même, en vertu des Ordonnances du Palais ; aussi prend-il toutes ses précautions pour que la doctrine des quatre Articles ne puisse jamais préjudicier au

le Gallicanisme n'avait point empêché une franche et filiale obéissance au Souverain Pontife, et l'on disait naïvement, qu'après tout, elle n'est pas fort dangereuse l'erreur qui permet de témoigner au Pape un dévouement si exemplaire. On ne prenait pas garde que l'erreur est toujours l'erreur ; — on ne faisait pas attention, que si le démon consent volontiers à quelques inconséquences calculées, c'est afin de mieux endormir la vigilance des Pasteurs ; on oubliait que pour quelques rares Gallicans, véritables enfants d'obéissance, il y en avait des milliers qui nourrissaient au fond de leur cœur l'esprit de révolte contre le vicaire de J.-C. — Nous reviendrons un jour sur les fruits de mort qu'a produits en abondance cette racine empoisonnée.

Pour ce qui regarde notre controverse touchant la juridiction épiscopale, il se pourrait que plusieurs personnes ne voulussent point encore se laisser convaincre de sa souveraine gravité, à raison des inconvénients par nous signalés. Peut-être leur semble-t-il que le *schisme de la petite Eglise* n'est pas un mal qui doive être imputé à la théorie du *droit divin* des Evêques. Nous essaierons donc d'un autre moyen; et pour les mieux persuader, nous prierons nos contradicteurs de vouloir considérer combien facile est l'exercice de la Primauté pontificale, une fois admise la doctrine ultramontaine. Bien entendu que je prends l'exercice de la Primauté tel qu'il se pratique au vu et au su de toute l'Eglise. — Or, une pareille connexion me semble un fort préjugé en faveur de la doctrine : il ne peut manquer de la recommander puissamment auprès des esprits pratiques.

Pape. — Mgr Frayssinous dissuadait quelques jeunes gens catholiques d'embrasser le Gallicanisme, parce qu'il le trouvait dangereux. — Enfin le cardinal d'Astros dit un jour : « Si *tous* les Evêques du monde étaient d'un « côté et le Pape *seul* de l'autre, *il faudrait aller vers le Pape. On ne court jamais risque de s'égarer quand on va vers le centre.* » (Circulaire de Mgr Desprez, archevêque de Toulouse, 5 juin 1870.)

II.

Admettez, suivant la formule du Concile de Lyon (1850) que *chaque degré de juridiction ecclésiastique dérive du Pape, comme de sa source;* ou bien, selon l'expression de Mgr Darboy, que le Saint-Siége est *le point où se trouve la source féconde et la plénitude de la juridiction;* dès lors vous coupez court à toute usurpation. Il saute aux yeux, en effet, que le pape *donnant*, c'est le mot, la juridiction ecclésiastique à qui il veut, comme il veut, et dans la mesure qu'il veut, personne ne pourra agir en dehors de la volonté du Pontife. Ne répugne-t-il pas que le Pape appelant les Evêques à l'aider dans le gouvernement de l'Eglise, *vocans in partem sollicitudinis*, leur confère une juridiction qu'ils pourraient retourner contre lui? Que le Pape ne puisse pas *sans raison* leur imposer des limites trop étroites, on le conçoit, et telle est la volonté formelle du Sauveur; mais enfin, dans le cas où le Pape manquerait à ce devoir, les limites posées par lui n'en subsisteraient pas moins. Sa conduite serait illicite sans doute, et le Pape pécherait contre Dieu; son acte serait très-valide, et les Evêques devraient le respecter. C'est un principe de jurisprudence que dans toute donation il faut scrupuleusement observer les conditions imposées par le donateur.

De là suit l'incapacité radicale pour un Evêque d'agir jamais en dehors des limites que le Pape lui a assignées. Vainement donc il tenterait *d'instituer* d'autres Evêques *ou de fonder* de nouvelles Eglises. Le Pape, en le préposant à la tête d'une partie du troupeau, a par là même créé la sphère où son activité se doit concentrer, et d'où il lui est impossible de sortir.

Ainsi est réduite à néant la prétendue *juridiction universelle* que, d'après les auteurs Gallicans, les Evêques reçoivent de Jésus-Christ *pour les cas de nécessité extraordinaire*. Noël Alexandre, par exemple, veut que, dans les temps de schisme ou de persécution, tout Evêque puisse en vertu de cette *juridiction universelle* accourir au secours d'une Eglise désolée. Ce que le Pape seul peut en tout temps, il l'accorde à chaque Evêque pour les époques de troubles : « *Salus enim Ecclesiæ suprema lex esto*. Sed inde colligi non « potest, parem esse Episcoporum et Romani Pontificis auc- « toritatem. Cum Romanus Pontifex summam habeat, eam- « que ordinariam in Ecclesia universa potestatem... *quam* « *illi extraordinariis duntaxat Ecclesiæ casibus et pericu-* « *lis*..... » (1).

Les Evêques anticoncordataires suivirent la maxime erronée de Noël Alexandre. Quand le Pape voulut abolir les anciennes circonscriptions diocésaines pour en créer de nouvelles, les titulaires virent sans doute l'Eglise exposée à un pressant danger, qu'ils se crurent obligés de prévenir. Ils firent donc usage de la juridiction universelle conférée par Jésus-Christ en vue des cas d'extraordinaire nécessité, en se maintenant malgré le Pape dans l'exercice d'une autorité que le Chef de l'Eglise leur retirait.

D'après la doctrine commune, une telle résistance eût été impossible. La monarchie pontificale n'existe plus en effet, si la juridiction peut subsister un seul instant en dehors de la volonté du Pape.

Voulons-nous dire pour cela que jamais, dans les temps de trouble et de persécution, l'Evêque ne puisse étendre sa sollicitude sur un troupeau abandonné sans défense à la fureur des loups ravisseurs ? Nullement. Nous savons que l'histoire rapporte, en le louant, l'exemple de S. Eusèbe,

(1) *Hist. Ecclesiast.*, Secul. 1, Dissert. IV, paragr. 4, schol. 3.

évêque de Samosate, qui, pendant la persécution arienne, parcourait les Eglises pour les pourvoir de prêtres et de pasteurs fidèles. Mais pour louer ce trait et d'autres du même genre, il n'est pas nécessaire de remonter à une prétendue concession qui n'exista jamais. Il suffit de dire qu'en vertu de la charité qui unit tous les membres de l'Eglise, les Evêques se doivent une mutuelle assistance, pour laquelle ils peuvent à bon droit présumer le consentement du Pontife romain, dans les cas de nécessité imprévue. Supposons qu'une subite invasion de l'ennemi menace les jours d'un ou plusieurs Vicaires apostoliques de quelque vaste chrétienté de l'Orient. Il nous parait évident que les Vicaires apostoliques dont les jours sont ainsi menacés, peuvent et doivent sacrer bien vite au moins un Evêque, afin de pourvoir efficacement à la conservation de cette chrétienté. Mais de quel droit agiront-ils? Sera-ce en vertu de la juridiction universelle conférée pour les cas extrêmes? Non. Ils s'appuieront uniquement sur le consentement présumé du Pontife romain, dont en hommes sages ils interprètent les intentions.

S. Liguori explique la chose avec beaucoup de netteté. « Quoique, dit-il, le gouvernement des Evêques leur soit « particulier, par rapport à leurs troupeaux particuliers, « cependant si un Evêque voyait surgir une hérésie dans « une autre Eglise, il serait tenu de réparer lui-même le « mal, autant que cela serait en lui, par la raison que tous « les Evêques sont obligés de veiller au bien de l'Eglise uni- « verselle. Si un homme possédait un nombreux troupeau, il « en confierait la garde à un seul pasteur, mais il désigne- « rait en même temps d'autres pasteurs inférieurs dont cha- « cun garderait une portion du troupeau. Cependant si « quelqu'un d'entre eux venait à remarquer que les loups « guettent le troupeau particulier d'un de ses compagnons, « il serait assurément tenu de prévenir le danger. De

« même les Evêques, qui tous sont pasteurs du même ber-
« cail de Jésus-Christ, sont tenus, selon leur pouvoir, de
« protéger l'Eglise universelle et de réparer tout le dom-
« mage qui lui serait causé. C'est dans ce sens qu'ont écrit
« S. Augustin et S. Cyprien » (1).

III.

Une autre prétention gallicane s'évanouit aussi en face de la doctrine ultramontaine sur la juridiction ; je veux parler des principes du Gallicanisme touchant *le droit coutumier*.

Pendant que toutes les écoles catholiques s'accordaient à reconnaître que la *coutume* tire toujours sa force du consentement, au moins légal (*consensus juridicus*), du Législateur ; et que, partant, nulle coutume ne saurait prévaloir contre une loi générale de l'Eglise, malgré l'opposition expresse du Pape : les docteurs gallicans formulaient d'autres conclusions. Ils enseignaient que les Evêques sont juges des raisons qui militent pour ou contre l'abolition des coutumes, et que la loi du Pape doit être examinée, discutée et jugée par les Prélats, avant d'être mise à exécution.

Ecoutons les auteurs du *Mémoire sur le Droit coutumier :*

« Selon le sentiment d'un grand nombre (*lisez* : de la
« presque totalité des théologiens), le Souverain Pontife est
« seul juge de l'utilité de la loi et de la réalité des difficul-
« tés qu'on y oppose ; par conséquent, si malgré les repré-

(1) *Recueil du P. Jacques*, p. 239. — A l'heure présente il se rencontre encore chez les Orientaux quelques exemples de juridiction, qu'en bonne règle il faut dire *usurpée*. Mais c'est le fait de l'ignorance plutôt que de la malice ; et quand ils en sont repris par le Pape, leurs auteurs ont la sagesse de ne pas vouloir légitimer leur conduite fautive.

« sentations, il presse l'exécution de la loi, c'est le devoir « des Evèques de se soumettre dans tous les cas et de re- « noncer même à leurs usages les plus anciens.

« *Les Gallicans n'admettent pas sans réserve ces proposi-* « *tions ; et ils croient que sans sortir des bornes du respect* « *et de l'obéissance, il est cependant une opposition légitime* « *que les Evêques peuvent faire dans certains cas pour con-* « *server la possession des usages propres à leurs Eglises,* « *s'ils sont conformes aux conditions prescrites par les saints* « *Canons, du moins jusqu'à ce que les raisons de nécessité* « *soient reconnues* » (1).

Il va sans dire que l'opposition dont parle le *Mémoire* sort des bornes d'une simple et respectueuse remontrance ; elle appelle une sentence touchant la conduite même du Souverain Pontife. Le contexte le dit assez clairement.

Or, ici encore, il est manifeste qu'une pareille prétention s'appuie sur une juridiction dont le Pape n'est pas la source. Comment supposer, en effet, qu'en créant un Evèque le Pape lui donne le pouvoir de résister jamais à ses commandements exprès ? — Donc ici encore la doctrine ultramontaine vient arrêter les fausses théories sur le droit coutumier, et fermer la porte à bien des révoltes.

IV.

Contre notre doctrine se brise aussi l'exagération de la puissance épiscopale au moyen de l'adage si connu et tant de fois répété par une certaine école : *Quidquid potest Pontifex in universo orbe, potest Episcopus in sua diœcesi.*

A Dieu ne plaise que nous refusions jamais aux Evêques tous les éléments nécessaires d'une bonne administration.

(1) Pag. 38.

Qui veut la fin veut les moyens, dit un autre adage. Il faut donc admettre, qu'en créant un Evêque, le Pape lui confie *ipso facto* les pouvoirs requis par les exigences communes et journalières. Par exemple, on ne concevrait pas un Evêque destitué du pouvoir de faire des lois, de porter des censures et d'infliger des peines. Pourquoi ? Parce que, privé d'une pareille autorité, l'Evêque ne pourrait pas efficacement régir et paître son troupeau (1). Quant à d'autres pouvoirs d'un exercice moins fréquent, il n'est pas nécessaire que l'Evêque en soit investi d'une manière permanente. Il lui suffit de savoir que le Pape ne se refusera jamais à les lui accorder, quand la nécessité le portera à en faire la demande. Posons donc comme un fait assuré que jamais l'Evêque ne sera destitué de l'autorité nécessairement requise pour son administration. Dans ce sens, il est permis de dire que l'Evêque ayant en main les pouvoirs convenables pour gouverner son troupeau, il peut dès lors dans son diocèse ce que peut le Pape dans toute l'Eglise. L'Evêque jouit d'une autorité *semblable* et analogue à celle du Pape, oui ; il possède une autorité identique, non.

Admettez en effet que la juridiction épiscopale dérive du Pape, n'est-il pas évident que le Pape ne la communique et ne peut la communiquer que pour les seules affaires d'intérêt particulier, *in partem sollicitudinis,* nullement pour les causes majeures et qui touchent aux intérêts généraux de l'Eglise ? Qui donc a jamais imaginé que dans la communication de l'autorité épiscopale se trouvait comprise la faculté de créer ou d'abolir des empêchements dirimants du mariage, de béatifier ou canoniser des saints, de dispenser des vœux solennels, etc. ? Bien plus, il est sûr que dans le concept de la juridiction épiscopale ne se rencontre point le pouvoir intrinsèque de dispenser des lois générales de

(1) Voy. Suarez, *De Censuris*, Disp. VII, sect. 4.

l'Eglise. Un pareil pouvoir inhérent à l'Episcopat serait la négation de la monarchie Pontificale. C'est la réflexion de Benoît XIV. « Etiam seclusa superioris prohibitione, nequit « inferior legem ab eodem superiore latam aut abrogare « aut relaxare. Superior quippe statim ac aliquid per suam « legem præscribit aut prohibet, illud subtrahit ab ordina- « ria potestate inferioris, cui propterea non licet falcem in « eam immittere, nisi velit suam voluntatem anteponere « voluntati superioris per legem manifestatæ... Præterea, « si integrum esset Episcopo legem relaxare a Concilio ge- « nerali aut à Summo Pontifice latam, tota everteretur « Ecclesiæ disciplina, caput subjiceretur membris, ac « proinde jàm actum esset de Ecclesiastica Hierarchia divi- « nitus instituta » (1).

Voilà donc une nouvelle porte fermée aux empiétements et à la révolte.

V.

Mais ce qui surtout doit nous frapper, c'est l'intime connexion de la doctrine ultramontaine sur la Juridiction épiscopale avec le dogme catholique de la *Juridiction ordinaire du Pape sur chaque diocèse particulier*. Fébronius ne supportait point qu'on accordât au Pape la juridiction ordinaire et immédiate sur les églises particulières ; tout au plus consentait-il à lui reconnaître un pouvoir *d'inspection* qui, dans les cas d'extrême nécessité, lui permettrait de secourir un diocèse malheureux. Les Gallicans n'étaient guère plus endurants que Fébronius à l'endroit de cette juridiction

(1) *De Synodo diœces.*, L. IX, C. 1. — Suarez, *de Legibus*, L. VI, C. 14. — Là se rapportent quelques unes des propositions condamnées par la Bulle *Auctorem fidei*.

ordinaire du Pape (1). — Et pourtant c'est un dogme de foi successivement promulgué par le IVe Concile général de Latran, le second Concile de Lyon, le Concile de Florence, et naguère dans la célèbre session du 18 juillet 1870. Voici les paroles décisives du chapitre III de la Constitution *Pastor æternus*.

« Nous enseignons donc et nous déclarons que l'Eglise « Romaine, par l'institution divine, *a la principauté de pou-* « *voir ordinaire sur toutes les autres églises,* et que ce « pouvoir de juridiction du Pontife romain, vraiment « épiscopal (*quæ vere episcopalis est*), est immédiat ; que les « pasteurs et les fidèles, chacun et tous, quels que soient « leur rite et leur rang, lui sont assujettis par le devoir de « la subordination hiérarchique et d'une vraie obéissance, « non seulement dans les choses qui concernent la foi et les « mœurs, mais aussi dans celles qui appartiennent à la « discipline et au gouvernement de l'Eglise répandue dans « tout l'univers, de sorte que gardant l'unité soit de com- « munion, soit de profession d'une même foi avec le « Pontife romain, l'Eglise du Christ est un seul troupeau sous « un seul pasteur suprême. Telle est la doctrine de la vérité » catholique, dont nul ne peut dévier sans perdre la foi et « le salut.....

« ..... Si donc quelqu'un dit que le Pontife romain n'a « que la charge d'inspection et de direction, et non le plein « et suprême pouvoir de juridiction sur l'Eglise universelle, « non seulement dans les choses qui concernent la foi et les « mœurs mais aussi dans celles qui appartiennent à la dis- « cipline et au gouvernement de l'Eglise répandue dans tout « l'univers ; ou qu'il a seulement la principale part et non « toute la plénitude de ce pouvoir suprême ; ou que ce

(1) Dans son célèbre discours *sur les Libertés gallicanes,* Fleury enseigne nettement que le Pape n'a rien à voir dans l'administration d'un Evêque, tant que celui-ci fait son devoir. Fébronius ne dit pas autre chose.

« pouvoir qui lui appartient *n'est pas ordinaire et immédiat*
« soit sur toutes les églises et sur chacune d'elles, soit sur
« tous les pasteurs et sur tous les fidèles et sur chacun
« d'eux : qu'il soit anathème. »

Or, il va de soi que si le Pape est la source de la juridiction épiscopale, il ne peut la communiquer qu'à la condition expresse de réserver sa *juridiction ordinaire* sur chaque église. En appelant un évêque à partager sa sollicitude, évidemment le Pape n'abdique pas son droit, pas plus que dans un royaume le prince n'abdique sa juridiction ordinaire sur chaque ville et sur chaque ressort judiciaire. La juridiction des juges et des gouverneurs ne saurait préjudicier à la puissance du prince : ils ont par lui été appelés *in partem sollicitudinis.*

Oui certes, le Pape en créant les évêques réserve toute, absolument toute sa juridiction ordinaire et immédiate sur chaque église du monde. Témoin le serment que, d'après le Pontifical romain, tout évêque doit prêter au moment de son sacre. On dirait que l'on a voulu épuiser le vocabulaire, tant sont multipliées les formules de soumission aux lois et aux volontés du Pape. Il est manifeste que le Pape ne veut transmettre la juridiction qu'à des hommes qu'il est sûr de ne voir jamais lui contester aucune des prérogatives de sa primauté.

Désormais donc il ne peut plus être question de ces absurdes prétentions gallicanes qui, sous prétexte de *libertés,* déniaient au Pape le droit d'envoyer ses légats et ses nonces où bon lui semble ; — d'imposer aux églises particulières les décrets des congrégations romaines établies par lui ; — d'exiger que ses propres lois soient partout reçues et exécutées, indépendamment d'une promulgation nouvelle faite d'après les usages de chaque pays ; — de recevoir enfin les appels interjetés des sentences épiscopales, et de correspondre librement avec tous les fidèles du monde.

Désormais l'on comprend la raison de cette visite *ad limina* que les évêques jurent d'accomplir ponctuellement aux temps voulus. Ce n'est pas une simple cérémonie, pas même un acte de respectueux hommage envers la primauté de S. Pierre. C'est très-réellement un compte-rendu de leur administration pastorale que les évêques adressent au Pape. Lisez seulement l'Instruction de Benoît XIII qui doit servir de modèle et de guide dans l'accomplissement de ce devoir ; vous verrez dans quels détails minutieux entre le Souverain-Pontife, et quelle idée il se fait de la juridiction ordinaire qui lui appartient sur chaque partie de la chrétienté.

Désormais, enfin, l'on n'entendra plus personne contester au Pape le droit, si solennellement proclamé par le Concile de Trente, de se réserver l'absolution de cas et de censures, ainsi que la concession de certaines dispenses ; — pas plus que l'on ne s'étonnera des *exemptions* que le Saint-Siége croit devoir accorder à des communautés, ou même à des particuliers. Encore une fois, en communiquant aux évêques la juridiction nécessaire pour régir leur troupeau, le Pape se réserve néanmoins le pouvoir de faire tout cela. Parce qu'il lui a plu d'admettre les évêques au partage de la sollicitude pastorale, a-t-il donc cessé de retenir la plénitude de puissance qu'il tient immédiatement de Jésus-Christ ?

VI.

Je prie le lecteur de me permettre d'insister sur le pouvoir *immédiat* et *ordinaire* du Saint-Siége par rapport aux églises particulières. Il y a lieu de le faire, car les erreurs fébronienne et gallicane conspirent encore contre la primauté. Témoin le grossier langage tenu par l'auteur de l'écrit intitulé *Ce qui se passe au Concile,* touchant la célèbre lettre de

Pie IX en date du 26 octobre 1865 (1). « La publication de « la fameuse lettre du Pape, dit ce misérable pamphlétaire, « nous montre sous un jour tout nouveau *les prétentions du « Saint-Siége et la somme d'obéissance exigée de l'Episcopat...* « Ce document ne contient guère que des exposés de prin- « cipes qui sont la négation formelle des règles fondamen- « tales de notre droit public, la violation des franchises de « notre Eglise, l'*annihilation complète de l'Episcopat.* »

C'est, à la forme près, la même accusation qu'en 1852 les auteurs du *Mémoire sur le Droit coutumier* lançaient contre Pie IX, ou, comme ils disaient, contre la *Cour Romaine.*

L'histoire et le *Corpus Juris* à la main relisons le document incriminé ; nous prononcerons ensuite si Pie IX a réellement créé aux évêques une servitude jusqu'à présent inconnue de l'épiscopat.

« Nous avons compris, disait le Pape, que vous avez des « opinions tout-à-fait contraires à la divine primauté du « Pontife romain sur l'Eglise universelle.

« En effet, vous n'hésitez pas à avancer que le pouvoir « du Pontife romain sur les diocèses épiscopaux n'est ni « *ordinaire* ni *immédiat.* Vous pensez que le Pontife de « Rome ne peut interposer son autorité sur un diocèse diffé- « rent du sien que dans le cas seulement où ce diocèse est « si visiblement dans le désordre et dans le trouble, que « l'intervention du Souverain-Pontife devient l'unique re- « mède pour aviser au salut des âmes et à la négligence des « pasteurs. Vous pensez que le droit divin, en vertu duquel « l'évêque est seul juge dans son diocèse, est complètement

(1) Dieu me garde de tout sentiment défavorable à la mémoire de Mgr Darboy. Ses malheurs noblement supportés sont une expiation qui efface ses torts. Nous ne pouvons cependant pas nous priver des enseignements renfermés dans les Actes Apostoliques qui le concernent. Ce n'est pas notre faute si nous sommes obligés d'opposer la parole pontificale aux sottes et sacrilèges déclamations des Loyson et des Michaud.

« méconnu, dès qu'en dehors du cas précité de nécessité « évidente, le Souverain-Pontife s'immisce dans les affaires « de ce diocèse, et vous estimez qu'un diocèse canonique- « ment érigé, où la hiérarchie est constituée, se trouve « converti en pays de mission, si le Pontife romain, hors « du cas précédent, exerce sur lui son pouvoir. En outre et « principalement dans un discours prononcé par vous devant « le Sénat français, vous avez taxé d'abus les appels au « siége apostolique, et vous attaquez le droit qu'a tout « fidèle d'en appeler au Souverain-Pontife, disant que ce « droit empêche et rend presqu'impossible l'administration « d'un diocèse.....

« ..... Vous signifiez que vous êtes résolu à résister de « toutes vos forces et à prendre des mesures pour que l'in- « tervention directe du Pontife romain n'ait pas lieu en « dehors du cas de nécessité, prétendant que la manière « d'agir des Réguliers, de la Nonciature et des Congrégations « romaines a pour but d'amener l'intervention directe du « Souverain-Pontife dans les diocèses. »

A ces prétentions du gallicanisme Pie IX répond tranquillement qu'elles sont renouvelées de Fébronius, et condamnées d'avance par l'histoire ecclésiastique et par la raison.

« En affirmant que le pouvoir du Pontife romain sur « chaque diocèse n'est pas *ordinaire*, mais *extraordinaire*, « vous énoncez en effet une proposition absolument con- « traire à la définition du quatrième Concile de Latran, « dans laquelle se lisent ces paroles, on ne peut plus claires « et décisives : *Romana ecclesia, disponente Domino, super* « *omnes alias ordinariæ potestatis obtinet principatum, ut-* « *pote mater universorum Christi fidelium, et magistra.* « (Cap. 5). ..... Vous ne pouvez d'ailleurs ignorer que votre « assertion est pleinement contraire à l'usage le plus « constant et à la doctrine reçue et transmise par toute

« l'Eglise catholique et par tous ses Evêques, avec toute « sorte de respect. Selon cette doctrine, l'Eglise a toujours « tenu et enseigné, comme elle tient et enseigne, que ces « paroles divines *pais mes agneaux, pais mes brebis,* ont été « dites par le Christ, Notre-Seigneur, au bienheureux « Prince des apôtres, de telle sorte qu'en vertu de ces « mêmes paroles, tous les fidèles en général, et chacun « d'eux en particulier, doivent rester soumis immédiate- « ment à Pierre et à ses successeurs, comme aux chefs « suprêmes et *ordinaires* de toute l'Eglise et de toute la « Religion, comme à Notre-Seigneur Jésus-Christ, dont le « Pontife romain est sur cette terre le vrai vicaire, tête de « l'Eglise tout entière, père et docteur de tous les chrétiens.

« Nous ne sommes pas non plus médiocrement étonné en « voyant que, conformément aux opinions de Fébronius, « vous pensez que selon cette doctrine (du Concile de Latran), « les diocèses se trouveraient transformés en pays de mis- « sion et les évêques en vicaires apostoliques. Qui ne sait « que les catholiques vous répondront à bon droit qu'une « telle assertion est aussi fausse que si l'on affirmait que, « dans l'ordre civil, les préfets des provinces, les juges et « les autres magistrats ne peuvent plus s'appeler magis- « trats ordinaires, parce que le roi et l'empereur jouit du « pouvoir soit direct, soit immédiat et ordinaire sur chacun « de ses sujets ? C'est en effet de cette comparaison très- « juste que se sert le docteur Angélique, lorsqu'il dit : ***Papa*** « ***habet plenitudinem pontificalis potestatis, quasi rex in*** « ***regno; sed episcopi assumuntur in partem sollicitudinis,*** « ***quasi judices singulis civitatibus præpositi.*** »

Le Pape relève ensuite ce qu'il y a d'injuste à contester au Saint-Siége le droit d'accueillir les pétitions et les appels, tandis qu'à chacune de ses pages l'histoire nous montre ce droit toujours et partout librement exercé par le Pontife romain. Puis il continue :

« Aussi nous jetez-vous dans l'étonnement lorsque vous « affirmez que la coutume de ce Siége Apostolique d'accueil- « lir les plaintes de ceux qui en appellent à Lui du juge- « ment des évêques, vous rend impossible l'administration « de votre diocèse. Une pareille impossibilité n'a jamais été « connue ni dans le temps présent, ni dans les temps passés, « d'aucun des évêques de l'Eglise catholique. Si cette im- « possibilité mise en avant par vous pouvait exister, c'est « le Pontife romain qui devrait la sentir, lui qui, tiré en « tout sens par la très-grave sollicitude de toutes les Eglises, « est tenu de recevoir les pétitions de tous les diocèses, de « les examiner avec soin et de les juger. Ce ne serait jamais « le simple évêque, obligé seulement de répondre sur les « choses de son propre diocèse, portion toujours modique « de l'Eglise universelle.

« Vos plaintes du même genre contre le droit d'appel au « Pontife romain et contre la juridiction ordinaire et directe « de ce même Pontife sur tous les diocèses excitent d'autant « plus notre étonnement que tout évêque animé de l'esprit « religieux, tire de ce droit et de cette juridiction un très- « grand adoucissement à ses peines, une consolation et une « force devant Dieu et devant l'Eglise, et devant les enne- « mis de l'Eglise elle-même. *Devant* Dieu : car en se déga- « geant ainsi en partie du compte à rendre de son adminis- « tration, investi de la lumière du Siége Apostolique, il est « dirigé de mieux en mieux chaque jour dans l'administra- « tion plus prospère de son diocèse. *Devant l'Eglise :* car il « la voit par là se fortifier et fleurir dans la liaison, la fer- « meté et l'unité toujours croissante du gouvernement. « *Devant les ennemis de l'Eglise elle-même :* car de cette « manière l'évêque devient plus fort et plus constant. Il est « en effet prouvé à tous et parfaitement démontré qu'un « évêque est rendu d'autant plus débile et le jouet même « de ses adversaires, qu'il adhère moins fermement à cette

« Pierre immobile sur laquelle le Christ, notre Seigneur, a « bâti son Eglise. »

Pie IX parle-t-il juste ? Le lecteur a répondu. Il est certain que, dans une solennelle rétractation, Fébronius reconnut la fausseté historique et théologique de ses prétentions orgueilleuses. Il est certain qu'à toutes les pages du *Corpus Juris* se trouvent des preuves claires et frappantes de la juridiction ordinaire et immédiate du Pape sur chaque diocèse de l'univers chrétien. Enfin il est certain que le Concile du Vatican a, par le troisième chapitre de la constitution *Pastor æternus,* canonisé la doctrine contenue dans la lettre du 26 octobre 1865.

Au surplus, à qui nous demanderait des preuves historiques de cette juridiction ordinaire exercée par le Pape, nous répondrions : en voici deux, l'*exemption des réguliers* et l'institution des *chapitres cathédraux.*

Qu'est-ce que l'*exemption des réguliers,* sinon une proclamation permanente du droit pontifical ? Ne reconnaissant pas l'évêque du lieu pour leur supérieur, recevant du Pape leur juridiction, et ne relevant que du Saint-Siége, les Réguliers prêchent bien haut que s'ils entrent dans un diocèse, c'est que le Pape a le droit de les y envoyer, et partant que le Pape y exerce une véritable juridiction ordinaire et immédiate.

Qu'est-ce qu'un chapitre ? Un conseil imposé à l'évêque, et dont celui-ci ne peut absolument pas se passer. Le Pape intervient dans la formation de ce conseil ; il lui confère une certaine liberté vis-à-vis de l'évêque ; parfois même il lui concède le droit de véto à l'encontre des réglements projetés par l'Ordinaire. Il me semble impossible de ne pas reconnaître dans les chapitres de Cathédrales l'action permanente du Saint-Siége, et l'exercice de sa juridiction immédiate.

En fait il est remarquable que les hommes hostiles à l'autorité du Saint-Siége voient d'assez mauvais œil et les ré-

guliers et les chapitres. Non pas qu'ils jalousent la vie religieuse prise en elle-même ; mais ils ne peuvent souffrir que les Réguliers relèvent immédiatement du Pape. Les auteurs du *Mémoire sur le droit coutumier* le confessent sans détour. Que les Réguliers se fassent les auxiliaires de l'Evêque et ne prétendent relever que de lui ; à ces conditions, on les acceptera : sinon, non.

Et quant aux Chapitres, il n'est pas moins curieux qu'ils aient été exclus de l'intérêt porté par le gallicanisme à tous les degrés de la cléricature. Pendant que les sectaires créaient en faveur des curés un nouveau degré de la hiérarchie, ils ne daignaient pas même regarder les chanoines. Industrieux à inventer des droits curiaux et paroissiaux que le *Corpus juris* ne mentionna jamais, ils condamnaient à un injuste oubli les droits incontestables promulgués par la loi canonique en faveur du sénat de l'évêque. De nos jours les gallicans ont souvent, malgré le Pape, pris fait et cause pour les défenseurs intempestifs et exagérés des droits de la paroisse ; ils ont étouffé la voix du Pontife qui encourageait hautement la noble entreprise de la restauration des Chapitres.

Mais quoi ! faut-il s'étonner de l'antipathie que ressent le gallicanisme pour des institutions qui accusent si nettement la juridiction ordinaire et immédiate du Pape, lorsqu'ils ne peuvent pas même supporter la vue d'insignes choraux ou honorifiques décernés directement par l'auguste bienveillance du Pontife ? — Les petitesses gallicanes ne manquent pas d'une certaine intelligence (1).

(1) Du reste, gardons-nous d'oublier que les Souverains-Pontifes ont tellement disposé les choses touchant l'*exemption des réguliers* et les *chapitres*, que la dignité épiscopale ne peut jamais en souffrir. L'exemption se concilie merveilleusement avec le respect dû à l'évêque. Aussi est-il inouï que les peuples aient jamais trouvé dans l'exemple des religieux et des chapitres un fondement réel à leur propre insubordination.

— Tout ce que nous disons de la juridiction ordinaire et immédiate du Pape se trouve abondamment prouvé par l'Histoire des premiers siècles

Conclusion.

Arrivés au bout de la carrière, nous entendons encore des voix confuses à travers lesquelles se peut saisir le reproche de vouloir, dans un sentiment de basse flatterie, détruire la divine constitution de l'Eglise, par l'élévation outre-mesure de la Papauté et le total effacement de l'Episcopat.

Un seul mot sera notre réponse : Il est faux, absolument faux que pour nous le Pape soit *tout*, et les évêques ne soient *rien*.

Nous ne rêvons pas, il est vrai, une organisation de l'Eglise autre que ne l'a voulue le divin fondateur. Il ne nous semble nullement à désirer que le Pape resplendisse d'un éclat plus céleste en régnant sur des évêques investis par Dieu même d'une puissance surhumaine. Nous n'ambitionnons pas davantage de voir l'autorité épiscopale déprimée, et les évêques réduits à une condition qui ne serait pas celle des princes de la maison de Dieu. Ce qu'il nous faut, ce que nous voulons résolument, c'est de maintenir la constitution de l'Eglise telle que Jésus-Christ l'a faite. Rien de plus, rien de moins.

Il nous faut une hiérarchie, qui, selon le Pape S. Symmaque, soit l'image fidèle de l'adorable Trinité ; où, par une imitation du mode suivant lequel la nature divine se communique aux trois Personnes divines, la juridiction ecclésiastique se transmette par Pierre et par Jésus-Christ, lequel l'a reçue lui-même immédiatement de Dieu, son père. « Ad « Trinitatis instar, cujus una est atque individua potestas,

de l'Eglise, obscurcie à dessein par les jansénistes et les gallicans. C'est un grand service que MM. Rohrbacher et Darras ont rendu à la religion, de rétablir ce que la critique des sectaires avait indignement supprimé, tronqué ou falsifié.

« unum est per diversos antistites sacerdotium. » C'est la profonde pensée du saint Pape.

Il nous faut une hiérarchie, au sein de laquelle se réalise dans son entière perfection le mot de S. Léon-le-Grand, à savoir que si Jésus-Christ est le roi qui régit invisiblement son Eglise, Pierre cependant en gouverne toutes les parties : « Divina dignatione Petri cathedræ tributum est, *ut omnes* « *proprie regat Petrus quos principaliter regit et Christus.* »

Il nous faut enfin une hiérarchie telle, que le Pontife qui en occupe le sommet, soit aussi celui qui communique leur force à chacun des membres du corps des pasteurs. C'est encore la pensée de S. Léon que Pie IX rappelait à tous les évêques réunis à Rome pour la solennité du Centenaire, le 26 juin 1867 : « In Petro ergo omnium fortitudo munitur, « et divinæ gratiæ ita ordinatur auxilium, ut firmitas quæ « per Christum Petro tribuitur, per Petrum apostolis cete- « ris conferatur. »

Cette hiérarchie ainsi créée par le Sauveur, nous la trouvons parfaite dans la doctrine traditionnelle qui fait dériver du Pape la juridiction épiscopale ; voilà pourquoi nous nous attachons à cette doctrine unanimement soutenue par les pères, les docteurs, les écoles théologiques et le Saint-Siége apostolique.

Au contraire, dans la doctrine opposée, nous ne retrouvons plus la hiérarchie, œuvre de Jésus-Christ. Plus de monarchie, plus de primauté. Autant de monarques que d'évêques ; nulle véritable subordination des pasteurs inférieurs au Pontife suprême. L'Eglise devient une sorte de confédération où les évêques se réunissent sous la présidence nominale et honorifique du premier d'entr'eux. Chaque diocèse forme réellement un état dans l'Etat. Donc plus d'unité, plus de charité, plus d'Eglise. Voilà pourquoi nous repoussons ce système théologique, dont les suites nous paraissent périlleuses et menaçantes.

Enfin, s'il est certain que l'autorité épiscopale ne gagne pas en considération pour vouloir s'étendre au-delà de ses limites ; il est sûr aussi qu'il est de son intérêt bien entendu, de fortifier l'autorité pontificale avec d'autant plus de zèle et de promptitude, qu'elle est plus insolemment attaquée. Donc, aujourd'hui plus que jamais, tous les efforts doivent tendre à élucider, à développer, à restaurer la notion affaiblie de la divine primauté de Pierre et de la monarchie pontificale. Aujourd'hui, comme autrefois, sont admirables de vérité les grandes paroles que prononçait le cardinal Bellarmin au début de ses Controverses *de Romano Pontifice :*

« De qua re agitur, cum de Romani Pontificis primatu « agitur ? Brevissime dicam : De Summa rei Christianæ. Id « enim quæritur, debeatne Ecclesia diutius consistere, an « vero dissolvi et concidere. »

H. Montrouzier, S. J.

ESSAI D'IDÉOLOGIE

OU

DE L'ORIGINE ET DE LA NATURE DE NOS IDÉES.

(PREMIER ARTICLE.)

I.

Importance de la Question.

1. — La partie spéciale de la Psychologie consacrée à l'étude de la raison humaine porte le nom d'Idéologie. On peut la définir : « La science de l'origine et de la nature de nos idées. »

Son objet la distingue nettement de la logique, qui détermine les lois à suivre dans la recherche et l'exposition de la vérité. Ces deux sciences, il est vrai, se complètent réciproquement, parce que les lois de la pensée découlent de la nature même de la faculté : néanmoins les philosophes les ont toujours à bon droit distinguées et séparées.

La Logique, sans entrer dans les questions relatives à la nature des opérations intellectuelles, trace les règles nécessaires à la justesse et à la vérité de nos jugements. L'Idéologie, au contraire, s'efforce de sonder l'essence de la faculté cognitive. Y a-t-il une connaissance intellectuelle distincte de la perception sensible, et quel en est le principe efficient ? Quels sont les éléments formels de l'idée, les conditions de sa formation et de son développement? Comment l'esprit passe-

t-il du sensible au supra-sensible ? La présence immédiate de l'objet garantit la vérité de l'intuition des sens ; la notion intellectuelle offre-t-elle les mêmes garanties ? Quelle est la nature de la lumière intelligible, qui nous manifeste la vérité ?

Voilà des questions appartenant directement à l'Idéologie, dont le but est d'expliquer scientifiquement le phénomène de la connaissance humaine.

2. — Si tous admettent cette définition de la science, tous ne s'accordent pas à reconnaître son importance. Trop souvent les questions idéologiques sont impitoyablement écartées comme oiseuses ou inutiles : c'est à peine si on leur consacre quelques pages dans les manuels de notre époque. Sous prétexte de se mettre à la portée de la jeunesse et de publier des ouvrages faciles et pratiques, on néglige les problèmes sans lesquels la philosophie manque de base et sans lesquels on n'aura jamais de convictions fortes et raisonnées. Cette lacune est déplorable, parce qu'elle ne contribue pas peu à répandre et à favoriser les études superficielles dont l'influence est également fatale dans la science et dans la vie pratique.

D'ailleurs l'importance de l'Idéologie n'est pas contestable : elle fournit en effet les bases d'une réfutation complète du scepticisme. Le doute universel est trop absurde pour compter des partisans sérieux et convaincus. Sa discussion cependant présente de grandes utilités, tant pour examiner les fondements de la certitude que pour répondre aux esprits chagrins dégoûtés de la science. Une réfutation indirecte relevant les contradictions manifestes du système force l'adversaire à abandonner sa thèse, mais elle n'éclaire pas son intelligence. Si l'on veut approfondir l'origine, les causes, la nature de la certitude, il faut en venir à l'origine, à l'objectivité des idées, c'est-à-dire il faut emprunter ses arguments à l'Idéologie.

Il en est de même de l'erreur contemporaine, du Positivisme. En éliminant tout élément rationel de la science pour la baser sur les faits, il condamne la raison à la stérilité en lui ravissant son objet propre, le supra-sensible. La prétendue indifférence des positivistes à l'endroit des causes, de l'origine, de la nature des phénomènes, n'est qu'un masque pour cacher la négation de l'ordre métaphysique.

Au fond, la théorie repose sur le scepticisme, qu'on ne saurait renverser scientifiquement, qu'en expliquant comment l'esprit passe d'une manière légitime du monde sensible aux lois supra-sensibles et métaphysiques. Aujourd'hui plus que jamais, la philosophie a le devoir de lutter contre le matérialisme sous toutes ses formes, en démontrant la simplicité, la spiritualité, l'immortalité de l'âme. Les arguments qu'on fait valoir en faveur de ces vérités importantes s'appuient presque tous sur la nature du principe pensant. Comment les développer dans toute leur force sans recourir aux principes idéologiques ? Saint Thomas emprunte une preuve principale de la spiritualité à la nature de l'idée universelle. Mais comment faire comprendre aux lecteurs cette démonstration sans entrer dans le domaine de l'Idéologie, sans donner une notion distincte des caractères et de l'origine des idées ?

Les adversaires ne nous laissent pas toujours le choix des armes : en se plaçant franchement sur le terrain de l'Idéologie, ils nous obligent à aborder sérieusement le problème des idées. Ainsi, M. Taine, dans ses deux gros volumes *de l'Intelligence,* se fait fort de démontrer que les phénomènes de la connaissance n'exigent aucun principe distinct des sens et de la matière.

Si nous passons à la Théodicée, l'importance de l'Idéologie devient encore plus considérable, à cause des rapports intimes entre la Théologie et la Philosophie.

La question de l'existence de Dieu recevra une explica-

tion diverse suivant la nature du système qu'on aura adopté en Pyschologie. Pour les défenseurs des idées innées, démontrer l'existence de Dieu, c'est rendre claire et distincte l'idée préexistante du premier Être : sans cette notion préalable toute démonstration est impossible (1).

L'Ontologiste, à parler exactement, ne pourra donner une démonstration de cette vérité : il supposera sa vision immédiate. Si vous la niez, il ne reste plus de moyen de vous convaincre, à moins de revenir à une foi naturelle, instinctive et aveugle à l'objectivité des idées.

Le système scolastique seul, où l'idée de Dieu est acquise par la considération du monde, sauvegarde la force probante des démonstrations de l'existence de Dieu.

Or, il n'est pas laissé au philosophe d'établir dans cette matière des conclusions arbitraires. Plusieurs fois déjà le Saint-Siége a parlé, et ses décisions ont été confirmées par le Concile du Vatican : la raison humaine a les forces suffisantes pour démontrer par les créatures l'existence du vrai Dieu. Telle est la thèse que le philosophe doit avoir devant les yeux, s'il veut sauver son orthodoxie et conformer ses doctrines aux enseignements de la foi. Ces décisions portent un jugement indirect sur la vérité des théories philosophiques, et manifestent une préférence peu équivoque pour la doctrine scolastique.

La question importante des forces de la raison humaine dans la sphère des vérités naturelles, qui a donné naissance aux erreurs du traditionalisme, ne peut être discutée com-

(1) C'est avec étonnement que je lis dans le *Cours de Philosophie* du savant P. Marin de Boylesve S. J..... « Il est des idées innées ; nous nais- « sons avec certaines idées. Telles sont l'idée de cause, l'idée du bien, « l'idée du beau. Si ces notions n'étaient pas en notre esprit, ni la sensa- « tion, ni la parole ne pourraient les éveiller en nous » (p. 24).

En Théodicée il croit pouvoir démontrer avec saint Anselme l'existence d'un être infini par son idée (p. 152).

plètement sans toucher aux problèmes de l'origine des concepts. Enfin, la valeur objective de nos connaissances, attaquée par l'école critique, nous conduit forcément à la question des universaux, de sorte que ce point capital de la science s'éclaire aux lumières des principes idéologiques.

Nous concluons qu'on ne peut négliger la théorie des idées sans sacrifier une des parties les plus nécessaires de la Philosophie. Il est possible, nous ne le contestons pas, d'étudier d'une manière superficielle la Logique, l'Ontologie, la Théodicée, en faisant abstraction des controverses idéologiques : jamais cependant on n'aura une connaissance vraiment scientifique, sans se rendre compte de la nature des idées.

3. — Si la matière est importante, elle n'est pas moins difficile, témoins les systèmes qui ont toujours divisé les philosophes.

Certes il est digne de l'homme d'ambitionner la connaissance de soi-même, et les anciens, peu soucieux de la connaissance d'un Etre supérieur, s'arrêtaient à la science de l'homme. De fait cependant, il faut des efforts sérieux pour rentrer en nous-mêmes et sonder les mystères de notre moi. Les charmes du monde extérieur et la fascination des sens détournent notre attention des phénomènes internes, et rendent la réflexion presque impossible. Toujours hors d'elle-même, l'âme s'oublie et ne songe guère à déchiffrer l'énigme de sa vie ; difficilement elle se met à réfléchir, ce qui est pourtant l'unique moyen de porter la lumière dans les questions idéologiques appartenant au domaine de la conscience.

Ajoutons qu'à la suite de la malheureuse réforme cartésienne, nous avons perdu le souvenir et l'intelligence des anciens auteurs : l'esprit philosophique a baissé, et il s'est produit une confusion immense dans les idées et dans le langage. Nos philosophes modernes, se croyant appelés à renouveler la science, ont introduit une terminologie arbitraire et subjec-

tive. Anciennement, la divergence des opinions ne détruisait pas l'unité du langage, tandis que de nos jours, il faut une étude considérable pour se familiariser avec la signification des termes employés par les auteurs.

Une troisième source de difficulté naît de notre manière de connaître. Comme il est impossible de saisir la nature du principe pensant immédiatement en elle-même, nous sommes réduits à conclure des effets à la cause, des phénomènes au principe, des actes à la faculté, de la faculté à la nature du sujet. Ce procédé très-rationnel et très-légitime, a l'inconvénient de ne donner que des idées médiates, analogiques et souvent incomplètes.

L'observation extérieure atteint l'objet au moyen des sens d'une façon directe, et l'analyse saisit le phénomène en lui-même : ici, dans la réflexion, l'objet s'identifie avec le sujet, l'acte réfléchi supprime l'acte direct, et toutes les conclusions s'appuient en dernière analyse sur le principe de causalité ou de raison suffisante.

Heureusement, les difficultés inhérentes au problème des idées ne découragent pas le philosophe ; elles le stimulent au contraire à mettre tout en œuvre pour arriver au dernier mot de la science qui paraît braver ses efforts. Seulement, ici plus qu'ailleurs, il importe de suivre la vraie méthode si l'on veut aboutir à des résultats sérieux.

4. — La méthode à suivre en Idéologie est celle de la Psychologie. L'observation exacte, patiente, scrupuleuse des faits, avec le raisonnement vrai dans ses principes, exact dans ses déductions, voilà le seul procédé légitime. La science est l'explication des phénomènes par leurs causes : constater d'abord les faits et les expliquer ensuite par les principes rationnels, telle est la tâche du philosophe. Toute méthode qui néglige l'un ou l'autre de ces éléments est forcément incomplète et défectueuse : sans observation, le raisonnement manque de base et reste dans la sphère des pos-

sibilités ; sans principes, les faits restent inexpliqués ; impossible de les classifier, de découvrir leurs lois et leurs causes.

Il est nécessaire de combiner ces deux facteurs afin d'aboutir à la science de la réalité, surtout en Idéologie, où très-souvent à force de discuter sur les idées on oublie la réalité, l'expérience et l'observation.

Pour éviter le reproche fait aux idéologues, la raison nous prescrit de baser nos conclusions sur les données de l'expérience, de les confronter avec la réalité à l'aide d'une observation sincère et complète.

Le phénomène de la connaissance renferme deux éléments caractéristiques : l'élément sensible et l'élément intelligible. En ne tenant pas compte de leur influence, la science se fourvoie et pose des conclusions incompatibles avec la nature humaine. Ainsi le sensualisme naît de l'importance prépondérante et exclusive donnée à l'élément sensible ; en exagérant la force de l'élément intelligible, on donne prise aux erreurs idéalistes et ontologistes. La vraie méthode marche entre ces deux écueils opposés, et produit des conclusions adaptées à la nature composée de l'homme.

L'hypothèse rend souvent d'utiles services au philosophe, et le conduit à la connaissance des causes, qu'il est impossible de saisir d'une manière immédiate. Il est cependant à rappeler que la conclusion tirée d'une hypothèse ne dépasse pas la probabilité, à moins qu'on ne parvienne à réfuter toutes les hypothèses possibles, pour s'arrêter à celle qui explique complètement tous les faits sans être en opposition avec aucune loi physique ou morale dûment constatée et prouvée.

5. — Depuis longtemps nous avons la conviction intime que l'Idéologie de saint Thomas répond seule aux exigences de la science. Nous la préférons de beaucoup à tous les systèmes modernes. Cette préférence n'est pas seulement basée sur l'autorité du grand docteur dont l'Eglise patronne les doctrines, mais aussi sur l'étude de ses œuvres. Nous voudrions

communiquer notre conviction aux lecteurs en leur présentant un exposé clair et exact de la théorie du Docteur Angélique et de ses preuves. Nous compléterons ainsi nos études précédentes où, par la réfutation des différents systèmes, nous avons préparé la démonstration de la vraie théorie (1). S'il est consolant de constater les progrès faits de notre temps par la philosophie scolastique, il faut cependant se garder des illusions. Il y a encore des esprits engoués des illusions modernes, qui résistent à ce mouvement salutaire, et tâchent de l'enrayer de toutes leurs forces. En exagérant l'obscurité, la difficulté, la sécheresse et la subtilité des spéculations scolastiques, ils détournent les jeunes intelligences de l'étude des grands auteurs pour leur donner une nourriture légère, fade et insuffisante. Est-il étonnant qu'après une telle préparation l'étude de la Théologie reste superficielle, incomplète et défectueuse ? Il est donc utile et nécessaire de travailler à vulgariser ces théories tant décriées, afin de montrer qu'en dehors d'elles la philosophie marche à tâtons, sans guide, et conduit très-souvent à des conclusions incompatibles avec les enseignements de la foi.

C'est le but de notre travail, qui n'a d'autre prétention que de reproduire aussi exactement que possible la doctrine de saint Thomas, telle que l'ont comprise ses commentateurs les plus autorisés. Pour ne pas multiplier les citations, nous indiquons en note les ouvrages consultés (2).

(1) V. la *Revue* 1868-1869 ; Descartes et son influence sur la Philosophie moderne.

(2) Les œuvres de saint Thomas, de Suarez, des RR. PP. Kleutgen, Liberatore, Tongiorgi. — Le Manuel de Philosophie du docteur Stockl, de Prisco, de Giorgio. — L'ouvrage du chanoine Sanseverino.

II.

Notions préliminaires.

Avant d'aborder la théorie de saint Thomas il est indispensable de fixer la signification de certains termes dont l'usage est constant en Idéologie.

La connaissance suppose une reproduction mentale de l'objet connu. C'est un principe qu'atteste le sens commun. Toutes les langues en effet définissent l'acte de connaître, comme une appréhension, une perception, une translation de l'objet dans le sujet. L'objet naît une seconde fois dans l'intelligence par sa reproduction intellectuelle. L'objet doit être mis en rapport avec la faculté cognitive : de là la nécessité d'une similitude, d'une image au moyen de laquelle l'intellect puisse s'approprier et s'assimiler l'objet. Cette similitude intellectuelle est appelée espèce intelligible ou idée (1).

Il ne s'agit évidemment pas d'une image matérielle, d'une représentation sensible des qualités extérieures de la chose, mais d'une similitude intellectuelle représentant des caractères que ni les sens, ni l'imagination ne sauraient atteindre.

7. — De cette notion découlent deux corollaires d'une importance extrême :

A. — L'idée n'est pas l'objet direct de la perception qu'elle informe ; elle ne peut être connue que par réflexion, par un retour sur l'acte cognitif. L'esprit déterminé par l'idée saisit directement la chose en elle-même et atteint son essence ; après, par un acte de réflexion, il se replie sur lui-

(1) Quam Græci *ideam*, nos recte *speciem* dicere possumus. (Cic. Tuscul. lib. I.)

même et examine les différents éléments du phénomène intellectuel. De même que l'œil ne voit pas tout d'abord la lumière qui lui rend les choses visibles, mais atteint directement les corps au moyen de la lumière, ainsi l'intelligence saisit directement la vérité au moyen de la lumière intelligible.

L'idée ne rend pas la connaissance médiate, pas plus que la lumière matérielle ne nous empêche de voir les corps d'une manière immédiate. « Species intellecta secundario est id quod intelligitur ; sed id quod intelligitur primo est res, cujus species intelligibilis est similitudo. » (S. Theol. 1, q. 85, a. 2.)

Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point important.

B. — L'idée est en même temps subjective et objective.

Comme la connaissance est un acte vital, jaillissant du fond du sujet pensant, son élément formel et constitutif (l'idée) ne peut être qu'une modification subjective de l'âme.

D'autre part, cette modification est par sa nature représentative : elle implique donc un rapport essentiel avec son objet. Ainsi, il n'y a pas de contradiction à assigner à l'idée des propriétés opposées, suivant qu'on la considère comme une modification de l'esprit ou comme la reproduction mentale de la réalité.

L'idée aura en même temps les caractères du sujet pensant, et ceux de l'objet représenté.

Il y a par conséquent une étonnante ignorance de la question dans la remarque de certains philosophes : qu'en regardant l'idée comme une forme de l'esprit, comme une expression intellectuelle de l'objet, on tombe inévitablement dans le subjectivisme de Kant.

Tous les philosophes s'accordent à admettre l'élément subjectif de la connaissance : comment expliquer le phénomène sans tenir compte du sujet pensant ? La question

est ailleurs : il s'agit de déterminer l'origine et la nature des formes, que tous admettent : en les appuyant sur l'intuition sensible, on ne court aucun risque d'entamer la valeur objective des idées, ni de tomber dans les erreurs de Kant, comme la suite de ce travail le montrera.

8. — Parmi les diverses divisions des idées, nous en signalons deux qui nous intéressent plus spécialement :

L'idée *intuitive* est provoquée par la présence même de l'objet dans le sens intime ou dans les facultés expérimentales.

L'idée *factice* est composée par l'esprit combinant les éléments intuitifs.

L'idée *individuelle* ou *singulière* a son extension limitée à un seul individu ; la *particulière* comprend une partie indéterminée de l'extension de l'idée générale.

L'idée *universelle* (générale, commune, générique, spécifique) représente une chose qui peut se trouver multipliée en plusieurs individus.

La première division exclut les idées innées ; la seconde nous semble complète, quoique certains auteurs distinguent en parlant des idées universelles, les idées abstraites (comme l'idée de l'homme, de l'arbre, etc.) des concepts purement rationnels (telles sont les idées du vrai, du bien, de substance, de cause, etc.) Les premières, dit-on, sont manifestement le résultat d'un travail intellectuel d'abstraction sur des idées ou des connaissances antérieurement perçues ; les perceptions rationnelles sont données par la raison à l'occasion de l'expérience (1).

(1) V. Philosophie, par M. l'abbé Farges. (Paris, Didot, 1870). C'est un excellent *Manuel de Philosophie*. On ne saurait assez louer la science du professeur, la clarté de son exposition, l'ordre des matières et l'esprit chrétien qui respire dans ces pages.

Au point de vue de la science, le livre présente des lacunes : ainsi, l'exposé de l'idéologie de S. Thomas (p. 120) est pour le moins fort

Cette distinction nous paraît inutile ; toutes les idées générales représentent l'essence de l'objet, qui peut appartenir à l'ordre physique ou à l'ordre métaphysique. Comme leurs caractères sont identiquement les mêmes, il est arbitraire de leur assigner une origine diverse, d'autant plus que la difficulté d'expliquer l'universalité et la vérité de l'idée abstraite est la même que pour les concepts rationnels.

L'unique difficulté de la matière réside dans l'origine de l'idée universelle, source première de toutes nos connaissances. Tout jugement en effet suppose une idée universelle pour l'appliquer à un sujet donné. Aussi, l'origine de nos concepts dépend entièrement de la formation de ces idées fondamentales.

Or, ces idées présentent une espèce d'anomalie frappante. Si l'homme puise ses idées dans l'intuition sensible, comment se fait-il qu'elles aient des caractères de nécessité, d'éternité, d'immutabilité, diamétralement opposés aux caractères des choses existantes ? Ou bien comment l'esprit passe-t-il du sensible au supra-sensible, de l'individu à l'universel, de l'existence à l'essence, du relatif à l'absolu ? Cette question aura plus tard sa solution : pour le moment nous distinguons l'idée universelle *directe*, fruit du premier acte de l'intelligence qui saisit l'essence dépouillée des notes individuelles, et l'idée *réflexe* reconnue universelle par la réflexion ontologique ou la comparaison des individus.

Ainsi, en réfléchissant sur l'idée d'homme, je trouve que les deux notes constitutives (animal, raisonnable), sont applicables à tous les hommes, je constate son universalité : ou bien, en examinant l'idée du soleil, je découvre des caractères pouvant appartenir à d'autres corps célestes et possibles.

incomplet. La théorie d'Aristote, d'après l'auteur va droit au matérialisme (??). — En Théodicée, l'auteur croit à la valeur de la preuve ontologique (p. 518).

Cette distinction repose sur un fait évident : nous avons des idées universelles sans avoir conscience de ce caractère, et nous pouvons au moyen de la réflexion reconnaître leur universalité.

L'idée universelle représente, disons-nous, l'essence dégagée des notes individuelles. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à considérer la signification du terme commun, signe de l'idée générale. Il ne désigne ni l'idée subjective, ni l'individu en particulier, ni la collection des individus, mais quelque chose de commun à tous les êtres d'une même catégorie, c'est-à-dire l'essence, la nature abstraite de l'objet.

La question se réduit ainsi à l'origine de l'idée universelle. Nos études antérieures ont démontré que la réponse donnée par les ontologistes, par les défenseurs des idées innées et par les traditionalistes est philosophiquement fausse et dangereuse en théologie. Nous allons entendre maintenant la vraie réponse de la bouche de S. Thomas.

III.

Exposé de la théorie.

9. — L'intelligence, faculté créée et limitée, passe de la puissance à l'acte. Intelligents en puissance dès l'origine, nous avons la faculté de penser qui se manifeste bientôt en actes multiples, tels que la perception, le jugement, le raisonnement.

Ce passage de la puissance à l'acte, qui constitue le premier exercice de notre activité intellectuelle, demande une cause, une détermination, d'autant plus que l'esprit, capable de saisir toute vérité, n'est prédéterminé à la connaissance d'aucun objet particulier. Tant qu'il ne subit pas une in-

fluence extrinsèque, il ne sortira pas de son état d'indifférence pour poser un acte. Il faut par conséquent à l'intelligence une cause déterminante, qui la fasse passer de la puissance à l'acte.

Quelle est cette cause ? Suivant l'ontologisme, c'est Dieu présent d'une manière immédiate à l'esprit ; suivant les idéalistes, c'est la nature poussant la faculté à concevoir tel objet sous telle forme subjective. Ces réponses, en séparant complétement la faculté de son objet, ont le grave inconvénient de détruire la valeur objective de nos connaissances. Pour les scolastiques, ce qui détermine la faculté, c'est l'objet lui-même, présenté par les facultés inférieures et expérimentales.

On voit la nécessité de distinguer avec S. Thomas la *species impressa* ou l'image déterminant l'intelligence à sortir de son état d'indifférence, et la *species expressa*, ou la forme intellective représentant l'objet connu. « Intellectus « per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso « quamdam intentionem rei intellectæ..... C. Gentes, l. I, c. 53. »

Ici cependant nous rencontrons une difficulté sérieuse : l'objet sensible ne peut agir directement sur une puissance spirituelle et organique ; comment l'objet matériel exercera-t-il une action sur l'intelligence ? Il devra être dégagé préalablement de ses éléments grossiers, se spiritualiser pour ainsi dire sous l'influence de l'abstraction.

10. — L'abstraction est un acte de l'esprit séparant des qualités ou des êtres unis par leur nature. C'est ainsi que je conçois la blancheur séparée du mur, la figure sans le corps figuré, la substance sans les accidents naturels. Cette opération, nécessaire à notre intelligence limitée et obligée à connaître les choses par des actes multiples et successifs, joue un grand rôle dans la théorie de S. Thomas.

Toute existence contingente est composée, pour ainsi dire,

de deux parties méthaphysiques, séparables par l'intellect, l'essence et l'existence. Comme l'existence n'est pas nécessaire, l'esprit peut négliger les notes qui se rapportent à elle, pour ne considérer que l'essence : il peut abstraire la quiddité, qui, dégagée des conditions matérielles, est digne d'informer l'acte de la connaissance.

La sensibilité même présente des traces de ce procédé : chaque sens ayant son objet propre abstrait la qualité sensible qui lui convient, en négligeant les autres ; de même l'intellect saisit dans l'individu son objet, c'est-à-dire l'essence, la quiddité.

Au reste, personne ne peut contester l'existence de cette faculté, qu'on regarde à juste titre comme une des plus précieuses de l'esprit humain. Que serait sans elle la faculté de juger et de raisonner?

11. — La connaissance implique deux termes : l'objet et le sujet mis en contact. Il faut un objet qui se manifeste, et une action du sujet s'assimilant l'objet à connaître. Comme l'objet ne peut entrer dans le sujet tel qu'il est, dans son existence physique, il y entre par son image, sa similitude, par le concours des deux facteurs, il se produit une représentation intellectuelle, une espèce intelligible. Au moyen de cette espèce, l'esprit devient *idealiter* l'objet : il se l'approprie par son activité cognitive.

Ceci nous explique la signification et la nécessité de l'intellect *actif* et de l'intellect *passif*. Sans admettre cette double fonction de l'intelligence, le problème des idées reste insoluble.

L'intellect actif est ce que nous appelons la faculté d'abstraction, qui dépouille la représentation sensible de ses notes individuelles et présente la pure essence à l'intellect passif ; c'est elle qui forme l'espèce intelligible, éclaire les fantômes et les rend intelligibles en acte. Car l'intelligibilité est en raison directe de l'être : plus un être est parfait, plus il est

intelligible, et par conséquent la matière, placée au dernier degré de l'être, n'est pas intelligible en acte ; elle le devient grâce à l'intellect actif.

L'intellect passif est la faculté de connaître, l'entendement. Informé par l'espèce intelligible, il pose l'acte propre en produisant l'espèce expresse, le concept, la parole intérieure et mentale.

12. — La perception intellectuelle n'est pas la simple réception de l'espèce formée par abstraction. L'intellect réagit et produit en lui-même l'idée représentant l'essence de l'objet perçu. Le terme de cet acte immanent est le *verbe*, l'*idée* ou l'*espèce expresse*, trois expressions synonymes pour qualifier la similitude intellectuelle de la chose. On l'appelle *verbe* parce que l'esprit se dit la chose intérieurement ; *idée* parce qu'elle représente l'objet ; *espèce expresse* pour indiquer les deux rapports de similitude et de locution interne.

Le phénomène que nous étudions comprend quatre éléments : *a*) la faculté de connaître, capable de saisir toute vérité, mais indifférente de sa nature à toute idée ; *b*) l'espèce intelligible qui, en fécondant la faculté, la détermine à telle perception particulière ; *c*) l'action qui en résulte, immanente et vitale ; *d*) le terme et le complément de l'acte, qui est le concept ou le verbe mental représentant l'objet connu.

13. — Le seul point contestable de cette analyse est la nécessité de l'espèce intelligible. Elle nous paraît évidente.

Quoi de plus clair que ces deux principes : la perception, acte vital, suppose l'objet intimement présent à la faculté ; d'autre part, l'objet ne peut se communiquer intrinsèquement au sujet qu'au moyen de sa représentation.

Or, ce double principe implique nécessairement l'espèce intelligible pour informer la puissance intelligible.

Dans l'hypothèse panthéiste, où le sujet connaissant ren-

ferme l'essence des objets, les espèces intelligibles sont complétement inutiles. Aussi S. Thomas enseigne-t-il que Dieu, dont l'essence renferme *eminenter* les essences créées, connaît sans espèces.

Nous soumettons cette observation aux ontologistes, qui nient l'existence des idées comme formes représentatives de l'objet dans l'esprit. Comment expliqueront-ils la connaissance sans donner dans les erreurs panthéistes ?

14. — Lorsqu'on cherche à définir exactement l'*objet* de l'intelligence humaine, il y a lieu de considérer l'objet *matériel*, la matière sur laquelle elle peut exercer son activité ; l'objet *formel*, ou son objet propre et exclusif, et la manière dont elle le conçoit ; enfin, l'objet *final*, ou le but qu'elle se propose d'atteindre.

Suivant cette distinction, les scolastiques affirment que :

a) L'objet matériel de l'intellect est l'être dans toute sa latitude, car l'intelligible est l'être mis en rapport avec la puissance intellective.

b) La raison formelle perçue par l'intellect est l'essence des choses. De l'aveu de tous les philosophes, la marque caractéristique de l'intelligence (intus legere), c'est la force de saisir *quod*, *quid est*, la dernière raison des phénomènes et des propriétés de l'être. Les sens s'arrêtent aux qualités sensibles, aux accidents extérieurs : l'intellect pénètre plus avant pour découvrir la nature, la source et le sujet des qualités. Et comme l'essence séparée des notes concrètes est une et multiplicable, son concept est nécessairement universel.

c) L'objet propre ou le premier objet — id quod est *primo* et *per se* cognitum a virtute cognoscitiva est proprium ejus objectum — est l'essence des choses matérielles : *proprium* objectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis. (S. Theol. 1, q. 84, a. 7.) En effet, les objets matériels se présentent en premier lieu aux facultés expérimentales et au moyen d'elles à la faculté cognitive. Elle

se connaîtra elle-même par la réflexion sur ses actes, elle connaîtra Dieu et les esprits par le raisonnement.

d) Le but des actes intellectuels est la vérité logique ou de connaissance, établissant un rapport de conformité, d'équation entre l'esprit et l'objet.

15. — Si l'essence des objets sensibles est l'objet propre et spécifique de l'intellect, on comprend pourquoi la faculté d'abstraction (intellectus agens) est l'objet fondamental de la théorie scolastique. La matière est incapable par elle-même d'agir sur l'esprit : elle ne peut s'unir intimement à la faculté intellective. Comment alors expliquer l'action de l'objet sur le principe spirituel, sans une faculté qui le prépare et le dispose en écartant les notes matérielles ? D'autre part on comprend le rôle que joue la sensibilité dans la formation des idées.

16. — Les sens et l'intellect sont deux moyens de connaissance essentiellement distincts. Les sensistes, en ramenant toutes les idées aux sensations, confondent ces moyens entre eux et suppriment ainsi toute activité intellectuelle proprement dite.

Le sens s'arrête à la surface de l'objet : incapable de réflexion, il n'a pas conscience de son activité.

L'intellect, faculté inorganique, atteint l'intelligible, l'universel, en connaissant son acte et sa nature.

Quoique essentiellement distinctes, les deux facultés d'un même principe ont des rapports entre elles. L'intellect présuppose l'intuition sensible. La raison de ce fait se trouve dans l'axiôme que l'opération suit la manière d'être du sujet. Or le sujet est un principe sensible-intellectif : comment pourra-t-il s'actualiser sans dépendance de la sensibilité ?

L'opération intellective et son objet propre doivent être en proportion avec leur principe.

L'opération appartenant à un principe sensitif-intellectif

dépendra nécessairement des sens ; l'objet correspondant à la nature de ces deux éléments ne peut être que l'immatériel dans la matière, la quiddité des choses sensibles.

Ainsi la nature composée de l'homme démontre les deux assertions de la scolastique : l'intellect dépend de la sensibilité, et son objet propre est l'essence du monde matériel. Au même moment où le sens perçoit l'individu, l'imagination en forme l'image (phantasma), et l'âme en saisit par l'intellect l'essence abstraite. Telle est la portée de l'affirmation d'Aristote répétée par l'Ecole : « Dans sa condition « actuelle, l'âme ne perçoit rien sans représentation sen- « sible. »

Pour prévenir toute fausse interprétation de ce principe nous remarquons :

a) Que la nécessité de l'image est relative à l'état actuel de l'âme, forme substantielle du corps.

b) Elle ne représente pas l'*objet* intelligible de l'intellect, mais la matière dans laquelle l'intellect saisit l'intelligible : Ces deux puissances agissent sur le même objet, mais d'une façon diverse : l'imagination représente l'individu avec ses qualités matérielles et extérieures ; l'intellect y voit les notes essentielles. L'image offre à l'intellect sa matière ; elle n'est pas le moyen par lequel il connaît (1).

c) Il faut l'image pour que l'intellect entre en activité. Très-souvent, cependant, l'image ne conserve qu'une très-faible analogie avec l'idée, de sorte que la représentation sensible ne renferme pas l'objet total de l'intelligence. S. Thomas apporte à l'appui de ce principe deux faits d'expérience.

Dans le cas d'une lésion organique qui trouble ou suspend l'exercice de l'imagination, l'activité de l'intelligence

(1) Aristote, qu'on se plaît tant à compter parmi les sensistes, revient constamment sur cette observation : *De Anima* l. 3, c. 4. Cf. Trendelenburg, In lib. III *De Anima*, c. 4, p. 471-474.

est troublée ou empêchée. Ce fait est inexplicable si l'intellect est indépendant des représentations sensibles reçues dans l'imagination. Une faculté inorganique ne peut être affectée par une lésion du cerveau, si son opération ne suppose pas l'exercice d'une autre puissance liée à un organe.

Lorsque nous nous appliquons à comprendre une chose abstraite et spirituelle et que nous voulons l'expliquer aux autres, nous recourons toujours aux métaphores, aux images sensibles ayant quelque ressemblance avec l'objet intelligible. Ainsi le professeur de géométrie explique l'essence du triangle en mettant la figure devant les yeux des élèves.

17. — Il suit de ces réflexions que le domaine de la connaissance directe et immédiate est restreint au monde sensible. Les notions de l'ordre supra-sensible sont dûes à la réflexion, à l'analogie, à la comparaison, à la négation. Examinons la connaissance que possède l'âme d'elle-même, des esprits et de Dieu.

IV.

Suite de l'Exposé.

18. — Comment l'âme se connaît-elle elle-même? S. Thomas distingue la connaissance habituelle, le concept concret du moi, et la notion de la nature de l'âme.

La connaissance habituelle est donnée par la présence ou l'essence de l'âme. Pour se connaître, l'âme n'a pas besoin d'abstraire l'espèce, comme cela est nécessaire quand l'objet est matériel et incapable d'agir par lui-même sur l'intellect. L'âme spirituelle est présente à elle-même sans l'intervention d'aucune espèce ou forme intelligible.

De la connaissance habituelle nous passons au concept concret du moi au moyen des actes du principe intellectuel. En pensant et en voulant, nous avons conscience de notre

activité propre. Ainsi l'âme sollicitée par un objet extérieur, se replie sur l'acte qu'elle a posé et se sent penser et vouloir.

Cette double connaissance commune à tous est profondément distincte de la notion scientifique de l'être pensant : elle naît du raisonnement appliqué aux faits internes ; des actes nous concluons à la nature simple, spirituelle et immortelle du principe. C'est une notion qui demande une observation exacte et complète, jointe à une série de raisonnements légitimes ; aussi les philosophes se trompent-ils souvent en cette matière, tandis que personne n'ignore l'existence de l'âme. (S. Theol. I, q. 87, a. I.)

19. — L'âme se connaissant elle-même forme sans difficulté l'idée d'un esprit pur, d'une substance séparée, comme disent les scolastiques. Dans l'homme il est vrai, le principe immatériel est la forme du corps, mais comme cette union n'est pas essentielle, on peut concevoir un principe complétement dégagé de la matière et exerçant son activité sur l'intelligible pur. C'est ainsi que par analogie nous arrivons au concept de l'ange, dont la foi nous révèle l'existence et les fonctions.

Jusqu'ici nous nous sommes occupés des êtres créés et finis : voyons maintenant comment l'intellect s'élève au concept de l'Être suprême et infini.

20. — Distinguons le concept rudimentaire, initial, confus, de l'idée distincte, développée et complète de l'infini. La première notion de Dieu jaillit de l'application du principe de causalité au monde sensible. Poussé par le désir invincible de connaître, l'homme ne peut manquer de rechercher la cause du monde et d'admettre l'existence d'un Être supérieur. Cette première notion s'impose pour ainsi dire nécessairement à l'esprit, de sorte que les SS. Écritures appellent *insensés* ceux qui ignorent Dieu et ne le voient pas dans ses œuvres.

Cette manifestation de Dieu est tellement *naturelle*, qu'elle produit avant toute démonstration scientifique une notion spontanée, nécessaire en vertu des lois de l'intelligence humaine. C'est ce qu'indiquent les SS. Pères quand ils appellent l'idée de Dieu *innée, anticipationem mentis, animæ dotem a primordio, cognitionem ex animæ impulsu, persuasionem naturæ insitam ;* nous avons montré ailleurs combien Thomassin, Klee et Staudenmaier se trompent quand ils affirment que d'après les SS. Pères l'idée de Dieu est innée dans le sens propre du mot (1).

L'idée primitive renferme tous les éléments nécessaires de l'idée distincte et formelle de l'Infini. Au moyen de l'analyse et du raisonnement, l'esprit comprend que l'Être nécessaire contient les perfections pures d'une manière formelle, les perfections mixtes d'une manière éminente ou virtuelle. La négation, la similitude, l'affirmation et l'*excessus* (ὑπεροχή) nous conduisent à un concept représentant l'Infini, non en lui-même, mais tel qu'il se révèle dans les créatures.

Cette idée médiate, analogique et déduite, quoique non intuitive, est vraie ou conforme à son objet ; loin d'affirmer par un jugement faux qu'en Dieu les perfections sont distinctes comme nous les concevons, nous affirmons le contraire en corrigeant par négation l'imperfection de notre idée.

L'idée de l'Infini est-elle négative? Son objet, qui est la perfection sans limite, sans imperfection, exclut complétement le non-être, la négation : c'est l'acte pur. Mais conclure de là que notre idée est positive, c'est passer arbitrairement de l'objet à l'idée, c'est confondre l'ordre des connaissances avec l'ordre réel, et donner dans le panthéisme.

Notre idée de Dieu est le fruit de la négation des limites : c'est la doctrine de S. Thomas, suivant laquelle nous con-

(1) V. J.-B. Franzelin S. J. Tract. de Deo Uno, Thes. II-VI. Cf. Tract. de Deo Uno et Trino B. Jungmann, p. 17.

naissons le fini avant l'infini. En effet si le fini a une réalité distincte de celle de l'infini, il est intelligible indépendamment de la notion de l'infini. En conséquence, nous avons une idée positive, immédiate, intuitive d'une réalité limitée ou finie. Qu'on veuille bien remarquer comment cette explication sauvegarde la valeur objective de l'idée de Dieu, et la protége contre les attaques de l'école critique.

Le monde réel et objectif demande une cause, non seulement idéale, mais dûment réelle. L'idée primitive, appuyée sur l'expérience, étant objective, produira un concept formel non moins objectif et réel.

Si au contraire l'idée de l'infini précède celle du fini, si elle est innée ou basée sur l'intuition immédiate, jamais on ne pourra rendre compte de son objectivité. Comment répondra-t-on à Kant qui conteste le droit d'appliquer à la réalité cette idée indépendante de l'expérience ? Dans l'argument métaphysique, vous ne pouvez conclure qu'à l'existence *idéale* ; si vous affirmez l'existence réelle, vous supposez ce qui est en question ou. la conclusion est plus large que les prémisses. On a essayé de répondre en montrant que la doctrine de Kant conduit au scepticisme, ce qui est incontestable, mais est-ce démontrer la réalité de l'idée innée de Dieu ?

Il faut croire naturellement à la réalité des concepts, ont dit les autres ; et ceux-ci appuient l'assertion des sceptiques sur l'impossibilité de justifier scientifiquement la réalité de nos connaissances.

D'ailleurs, cet expédient d'une foi nécessaire et aveugle est indigne de la nature raisonnable, qui ne croit qu'en connaissant la raison ou le motif de la foi. Mais cette foi est nécessaire. La nécessité est-elle la règle de la vérité? C'en est fait de toute certitude, si elle s'appuie en dernière analyse sur ce fondement arbitraire et fragile.

Constatons encore une fois l'impuissance de la philosophie

moderne à défendre la première des vérités, l'existence de Dieu (1).

21. — Après ces notions, il n'est pas difficile d'expliquer l'origine des idées de l'ordre métaphysique et moral, pourvu qu'on se rappelle la distinction entre les idées immédiates et les idées médiates.

Les premières sont dûes à l'abstraction expliquée antérieurement (l'être, le nombre, la multitude, l'unité, le bien et le mal physiques etc.), ou à la perception comparative (comme le concept de la relation, de l'ordre, du beau etc.).

Quelques-unes naissent par réflexion sur l'activité de l'âme, comme les idées du vrai, de cause, de nécessité etc., ou bien de la comparaison des faits et des objets.

Enfin l'homme, être moral, applique nécessairement son idée de l'ordre à ses relations avec Dieu et avec ses semblables. Il comprendra la supériorité de Dieu, de l'âme et des esprits, l'égalité des hommes, et passera aux notions de la vertu, du mérite, du droit, du devoir etc. On le voit, toutes nos idées viennent médiatement ou immédiatement des sens, non pas que l'idée soit une transformation de la connaissance sensible, mais parce que la raison a besoin de la sensibilité comme d'une cause instrumentale offrant et préparant la matière de ses opérations : « In receptione, qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium, intellectus vero agens ut agens principale et primum. » (De Verit., q. 10, a. 6, ad 7.)

22.—Si l'objet direct de l'intellect est l'essence des choses

(1) Il est regrettable que les auteurs français s'obstinent encore à suivre en cette matière les traces de Descartes. Ainsi le *Cours élémentaire de Philosophie* de l'abbé E. Barbe (4e édition, 1864) expose les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu, en ajoutant que la preuve *a priori* doit être considérée comme un complément pour plusieurs arguments. (Théodicée, p. 396.)

matérielles, nécessairement universelle, il s'ensuit que l'individu n'est pas directement intelligible, mais seulement par réflection. Le principe d'individualisation, qui est la matière, empêche les corps d'être intelligibles d'une manière immédiate : il ne reste par conséquent à l'intellect qu'une connaissance indirecte par voie de réflexion sur le fait de la sensation.

En réfléchissant sur la sensation, l'intellect la perçoit telle qu'elle est, c'est-à-dire inséparable de son objet, le corps. Par conséquent l'âme saisit par le même acte la sensation et son objet : cet acte en tant qu'il considère la sensation, comme modification subjective, s'appelle réflexion; en tant qu'il atteint l'objet de la sensation, il constitue la perception intellective du corps individuel.

Telle est la doctrine de S. Thomas, conforme à ses principes. Il y a cependant d'autres philosophes, parmi lesquels figure le grand Suarez (*De anima* lib. 4, c. 3), qui défendent l'opinion contraire ; suivant ces derniers, l'intellect connait les individus matériels par leurs espèces propres, directement, sans réflexion sur la sensation.

Le P. Tongiorgi (Psychol., p. 202) tache de concilier les deux opinions en établissant les propositions qui suivent : Les premiers concepts de l'esprit sont universels et très-indéterminés.— L'intellect aidé de l'expérience connaît l'individuel par un concept propre et distinct.— L'individu matériel est intelligible par une espèce propre; néanmoins, comme tous les concepts de l'esprit présentent un côté universel, pour connaître l'individu comme tel, l'esprit doit se tourner vers le fait de la sensation présente ou rappelée.

Les limites de notre travail ne nous permettent pas de discuter les arguments de chaque opinion : nous renvoyons le lecteur aux ouvrages cités.

23.— Un autre point de la doctrine de S. Thomas a donné lieu à une controverse intéressante. Quelle est la nature de

l'activité exercée par l'intellect actif sur le fantôme, ou comment faut-il concevoir l'acte de la faculté abstractive?

Suarez (*De anima* l. 4, c. 2), dit le P. Kleutgen, soutient contre les Thomistes que l'abstraction ne doit pas être regardée comme une influence de l'intellect actif sur la représentation sensible, mais comme une activité immanente de l'intelligence. Puisque c'est la même âme qui connaît par les sens et par la raison, la présence de la représentation sensible suffit pourque la raison soit excitée à exercer son activité, et à diriger cette activité sur l'objet perçu par les sens. La représentation sensible, d'après Suarez, ne peut avoir d'autre influence sur l'origine des représentations intellectuelles; car il faut tenir rigoureusement au principe que rien de matériel ne peut influer sur un être immatériel, de manière à y produire un changement. Si donc l'activité qui forme les concepts est désignée tantôt comme *species intelligibiles a phantasmatibus abstrahere*, tantôt comme *facere phantasmata actu intelligibilia*, ces expressions ne doivent pas être prises en ce sens que la raison purifie la représentation sensible en la dépouillant de ce qu'elle a de matériel, pour la porter ainsi tranformée et spiritualisée, de l'imagination où elle était, dans l'intellect possible. L'abstraction ne produit donc aucun changement dans la représentation sensible, et elle consiste uniquement en ce que la raison engendre en soi l'image intelligible de l'objet, dont l'imagination possède l'image sensible....

Suarez ne veut point que, comme Cajetan et d'autres l'ont enseigné, l'image sensible puisse devenir apte, par une opération de l'intellect agent, à influer sur l'intelligence pour y engendrer une image intelligible (1)...

Le Dr. von Schæzler (2) combat l'opinion de Suarez et du

(1) La philosophie scolastique, par le R. P. Kleutgen (édit. franç.) t.I, p.149.

(2) Nouvelles recherches sur le dogme de la grâce, p. 473.

Le chap. III (Foi et science de la Foi) de cet important ouvrage, renferme

R. P. Kleutgen comme contraire aux enseignements formels de S. Thomas,

Suivant les explications répétées du Docteur Angélique, la *conversio intellectus agentis super phantasma* suppose une action réciproque de l'intellect sur le fantôme et du fantôme sur l'intellect. (C. Gentes, lib. II, c. 77.) La représentation sensible ne peut agir par elle-même sur la faculté intellective (non possunt *sua virtute* imprimere in intellectum possibilem), mais elle le peut virtute luminis intellectus agentis. L'activité reste toujours immanente, quoiqu'on admette l'intellect actif comme *virtus activa in phantasmata*, car, dit S. Thomas : « Et secundum hoc verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accepit ; nihilominus tamen ipsa anima in se simulitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formæ a sensibilibus abstractæ intelligibiles actu ut in intellectu possibili recipi possint. » (De Verit., q. 10, a. 6.) Aussi, répondant à l'objection que le fantôme ne peut devenir apte par l'activité de l'intellect actif à influer sur l'espèce intelligible, il affirme que « formae sensibiles vel a sensibilibus abstractae non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales redduntur, et sic efficiuntur quodammodo homogeneæ intellectui possibili, in quem agunt » (Ibid. ad 1).

Il nous siérait mal de trancher une question qui divise des savants comme Suarez, Kleutgen et von Schæzler : nous avons simplement indiqué la matière de la controverse pour engager les lecteurs à approfondir la théorie, et pour démontrer une fois de plus combien est fondé le reproche fait aux scolastiques d'avoir couvert dans leur théorie le défaut de notions claires et distinctes au moyen de métaphores et d'expressions figurées. C. Deleau.

un examen approfondi des théories idéologiques, et démontre à l'évidence le grand danger que présente l'Ontologisme au point de vue de la foi.

LITURGIE.

Introduction aux cérémonies romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. Bourbon.

TROISIÈME PARTIE.

§ 18. — *De l'entrée au chœur et de la sortie.*

I. *De l'entrée et de la sortie processionnelle.* — II. *De l'entrée et de la sortie collégiale.* — III. *De l'entrée et de la sortie individuelle.*

Les règles à observer lorsqu'on entre au chœur et lorsqu'on en sort font l'objet du titre II de la troisième partie de l'excellent ouvrage de M. Bourbon. Comme ces règles sont consignées en détail dans tous les cérémoniaux, nous n'avons pas à les reproduire ici. Nous nous contentons de donner quelques explications.

L'entrée au chœur et la sortie peuvent être processionnelles, collégiales ou individuelles. Disons un mot de chacune d'elles.

I. — *De l'entrée et de la sortie processionnelle.*

Plusieurs questions se présentent ici : 1° Que doit-on entendre par entrée et sortie processionnelle ? 2° Quels jours doit-elle avoir lieu ? 3° Avant et après quelles fonctions doit-elle se faire ? 4° Quelles règles faut-il observer dans cette procession ? 5° Aux fonctions pontificales ou en présence de l'évêque, cette procession se fait-elle de la même manière ?

PREMIÈRE QUESTION. — *Ce qu'on doit entendre par entrée et sortie processionnelle.*

L'entrée ou la sortie est appelée processionnelle, dit notre auteur, lorsqu'on marche en ordre de procession, c'est-à-dire les moins dignes devant et les plus dignes ensuite, sauf le rang spécial que certaines fonctions, par exemple les fonctions d'acolyte, assignent à quelques ministres. Cette définition ressort de cette rubrique du Cérémonial des évêques, décrivant l'entrée processionnelle au chœur (L. I, c. XV, n. 9) : « Ideo autem hoc casu canonici parati antecedunt episcopum, quia itur « sacra processione ; secus quando non sunt parati, nec episcopus proce- « dit cum pluviali et mitra, vel cum planeta, sed tantum in cappa, tunc « enim ipse debet anteire, canonici vero subsequi, ut dictum fuit, quia « non est processio sacra ». Ces mots, *ut dictum fuit*, se rapportent à cette rubrique, où il est parlé de l'arrivée de l'évêque avec tout le chapitre (Ibid. n. 2) : « Præibunt familiares episcopi, et si aderit « magistratus, aut alii nobiles et illustres viri, immediate ante episco- « pum ; tunc ipse episcopus, et post eum sequuntur canonici bini ».

On peut encore considérer comme entrée processionnelle l'entrée du célébrant revêtu d'ornements sacrés, soit pour les fonctions solennelles, soit pour la messe basse. Il marche toujours le dernier, d'après des rubriques assez connues pour qu'il soit inutile de les citer ici.

DEUXIÈME QUESTION. — *Des jours où l'on doit entrer et sortir processionnellement.*

L'entrée processionnelle au chœur se fait aux jours de grande solennité ; c'est une prescription pour les chapitres. La rubrique du Cérémonial des évêques est positive pour les collégiales, et un décret de la S.C. des rites déclare que la règle est la même pour les cathédrales en l'absence de l'évêque. Nous lisons dans le Cérémonial des évêques (L. I, C. XV, n. 12) : « In ecclesiis collegiatis, diebus solemnibus, canonici in eorum « habitu canonicali ad vesperas procedent a sacristia bini, præceden- « tibus duobus ceroferariis cum cruce, et aliis de capitulo, ultimo loco « celebrans paratus pluviali, officio et festo quod celebratur conve-

« nienti, et ante ipsum quatuor aut sex alii pluvialibus induti. » Le décret dont nous parlons est le suivant. *Question* : « Quomodo canonici « exire debeant e sacristia pro inchoando officio, an ordinatim bini, præ- « cedente cruce, an in confuso et prout ipsis libuerit cum Cæremoniale « L. II, c. VI in principio disponat ordinatim procedendum ? *Réponse* : « Cæremoniale esse intelligendum in diebus solemnibus. » (Décret du 12 juillet 1628, n° 747, q. 4.)

Mais que faut-il entendre par les jours solennels ? Ainsi que nous l'avons dit 1re série, t. IX, p. 173 et suiv., on distingue quatre degrés de solennité ; on doit donc sans aucun doute, entendre par jours solennels les fêtes auxquels on donne le premier degré de solennité ; et rien ne paraît s'opposer à ce qu'on entende aussi par jours solennels ceux auxquels on donne le second degré. Ces jours sont moins solennels que les premiers : aussi pourrait-on adopter l'usage de ne pas faire alors l'entrée et la sortie processionnelle ; mais leur solennité paraît aussi assez supérieure à celle des autres jours pour que l'on puisse les en distinguer de la sorte. D'après plusieurs auteurs dignes de la plus grande confiance, tels que Baldeschi, Du Molin et Benoît XIII, on pourrait entrer et sortir processionnellement toutes les fois que le célébrant est revêtu d'ornements sacrés.

Troisième question. — *Avant et après quelles fonctions il y a lieu de faire l'entrée ou la sortie processionnelle.*

Dans le Cérémonial des évêques, l'entrée processionnelle, comme nous venons de le voir, n'est indiquée que pour les vêpres. S'il n'est pas question d'une autre fonction, la raison en est que les vêpres sont la seule fonction qui, dans les chapitres, peut donner lieu à l'entrée processionnelle.

Avant la messe solennelle, le clergé est réuni au chœur pour le chant de tierce ; il reste au chœur pour chanter ensuite sexte et none (1) ; aux autres heures, même aux matines solennelles, on

(1) En temps ordinaire, sexte et none se disent après la messe, et non pas sexte après la messe et none avant les vêpres. Cette pratique, comme le fait remarquer M. Bourbon, existait du temps de saint Charles, et est confirmée par la doctrine de Benoît XIV, (Inst. CVII, n. 75). « Missa conven-

n'est pas revêtu d'ornements, et par conséquent l'entrée ne peut être processionnelle. C'est ce qui ressort clairement de la définition même de l'entrée processionnelle. Dans les autres églises, il convient d'entrer processionnellement à la messe solennelle des jours de grandes fêtes. On sort aussi de même, suivant la doctrine communément reçue. On excepte seulement les circonstances dans lesquelles, avant l'arrivée du célébrant, le clergé se trouve déjà rassemblé au chœur pour un office précédent, ou s'il reste pour une fonction qui va suivre. Ajoutons avec notre auteur que parfois les circonstances locales peuvent demander que le célébrant entre et sorte toujours séparément du clergé. Le clergé ne peut pas toujours se réunir dans une même sacristie ; la disposition des lieux peut aussi ne pas permettre d'organiser convenablement cette procession.

Quatrième question. — *Règles à observer dans cette procession.*

Nous n'avons pas à décrire ici en détail l'ordre à suivre dans l'entrée et la sortie processionnelle ; nous ne ferions que répéter ce qui se trouve dans les divers cérémoniaux. Observons seulement qu'on n'y admet pas les ministres nécessaires pour une procession proprement dite, comme le porte-croix et le thuriféraire, mais ceux-là seuls qui sont nécessaires pour la fonction qui va s'accomplir ; car cette procession, comme l'observe M. Bourbon d'après Mgr de Conny, n'est pas une procession complète. Aucun auteur n'y admet la croix. La rubrique du Cérémonial des évêques l'indique, il est vrai, comme nous l'avons vu ci-dessus ; mais, d'après tous les auteurs et l'usage constant à Rome, la croix est ici un privilége capitulaire. Il n'y est pas fait non plus mention de l'encens. Ces deux questions demandent à être traitées séparément.

Pour l'usage de la croix à cette procession, la rubrique du missel n'en parle pas, et il n'est pas loisible, dit fort bien notre auteur, d'a-

« tualis celebratur, eaque peracta, sexta et nona sequuntur ; quæ tamen « horæ persolvuntur ante missæ sacrificium, quoties a rubricis sic constituitur.» Cette discipline est indiquée dans plusieurs décisions, et d'ailleurs elle est manifestement supposée par la rubrique du Cérémonial des évêques qui prescrit l'entrée processionnelle aux vêpres des jours solennels.

jouter aux rubriques un rit aussi considérable. Ajoutons qu'aucun auteur n'en fait mention. M. l'abbé Bourbon saisit cette occasion pour relater un fait intéressant à ce sujet. Au dix-huitième siècle, les jansenistes français refugiés en Hollande introduisirent l'usage de faire précéder par la croix processionnelle le prêtre se rendant à l'autel avec ses ministres pour la messe solennelle. En 1719, ils furent imités par les jansénistes établis à Asnières. Cet usage, ajoute l'auteur, fut alors regardé comme une des innovations que ces sectaires prétendaient introduire dans le culte divin. Il cite alors un passage de l'*Histoire de l'Eglise* de Béraut-Bercastel, dont la publication commença la même année, pour prouver que cette pratique était jugée de la même manière en 1778 (L. 85, éd. de Besançon 1820, t. XVI, p. 327). « Le docteur « Petitpied, l'un des quarante qui, avec Dupin, avait signé le fameux « cas de conscience, et l'un des deux qui avaient seuls refusé de ré- » tracter leur décision..., vint établir son domicile, et une espèce nou- « velle de prêche, dans le village d'Asnières, aux portes de Paris. Il y « fit l'essai des règlements et de toute la liturgie que les frères prati- « quaient en Hollande. La renommée en publia des choses étonnantes. « On y accourut en foule de la capitale, et bientôt Asnières devint un « nouveau Charenton... Au moment qu'on allait dire la messe, le « prêtre marchant à l'autel se faisait précéder d'une grande croix, la « même qu'on portait aux processions. » L'usage de la croix en cette circonstance dut paraître étrange, ajoute M. Bourbon, car alors il était inconnu même dans le rit parisien.

Quant à l'encens, il est admis par plusieurs auteurs anciens, non pas seulement pour l'entrée processionnelle, mais à l'entrée du célébrant et de ses ministres pour la messe solennelle. « Antequam exeant a « sacristia, dit Gavantus (t. I, part. II, tit. II, n. 5, L. *z*), celebrans « imponat, capite aperto, incensum in thuribulum. » Bisso dit la même chose (l. *c*, n. 197) : « Celebrans, processurus ad altare pro missa « solemni, antequam exeat de sacristia, imponit et benedicit incensum « in thuribulo ». Bauldry donne la même règle (Part. II, C. XI, art. IV, n. 1) : « In missa quater imponitur incensum in thuribulo ; prima im- « positio fit ab eodem in sacristia vel alio loco unde procedendum est ad « altare pro missa inchoanda » Castaldi n'en parle pas ; Merati et Cavalieri l'indiquent avec restriction, à savoir si tel est l'usage. Merati

commentant le passage cité de Gavantus, s'exprime ainsi (n. 22) : Ce-
« lebrans... imponit (ubi tamen mos est... nam in aliquibus ecclesiis
hic ritus non est in usu) incensum in thuribulo ». Cavalieri est du
même sentiment (T. v, c. VIII, n. 10) : « Parato sacerdote... secundus
« cæremoniarius.... thuriferarium deducit ad sacerdotem, ad impo-
« nendum incensum, si sit mos imponendi. » Devant le silence de la
rubrique, il semble qu'on doit s'abstenir de porter l'encens, et notre
auteur observe, avec Laboranti et Ferrigni, que la pratique de porter
l'encensoir fumant en tête du cortège processionnel lorsque la croix
n'y figure pas, est contraire à l'économie de la liturgie. On porte l'en-
cens, il est vrai, en tête des processions solennelles ; mais on le porte
en l'honneur de la croix devant laquelle marche le thuriféraire ;
en l'absence de la croix, on ne voit pas en l'honneur de qui on ferait
fumer l'encens. « Ce rit, dit Mgr de Conny (Cérém., 3e éd., p. 196), dont
« la rubrique du missel ne parle pas, est prescrit par le Cérémonial
« des évêques pour la messe pontificale, quand l'évêque, s'étant revêtu
« de ses ornements dans le *secretarium*, se rend au chœur avec tout le
« clergé, que la croix précède. L'encens, en effet, doit fumer au devant
« de toute procession solennelle. Mais devant le silence du missel,
« nous ne croyons pas qu'on ait à étendre ce rit à une procession ordi-
« naire et qui ne serait point précédée de la croix. Le thuriféraire se
« rendra donc au chœur sans encensoir, en marchant à la gauche ou en
« arrière du cérémoniaire, et après avoir fait la génuflexion à l'autel,
« à la gauche du sous-diacre, il ira préparer son encensoir près de
« la crédence. Si c'est à la sacristie que le feu se trouve, il y garnira
« l'encensoir et se rendra seul à l'autel au moment opportun. »

On pourrait, ajoute encore M. Bourbon, chercher à justifier l'usage de l'encens et l'enseignement des auteurs anciens par cette rubrique du vendredi saint qui semble exprimer une exception à la règle générale : « Sacerdos et ministri... sine luminaribus et incenso procedunt « ad altare. » L'objection n'est pas sérieuse ; on veut dire ici que l'encens n'est pas nécessaire alors, puisqu'on n'en aura pas besoin avant la procession au reposoir. C'est aussi peut-être par opposition avec l'ordre de la cérémonie du lendemain, à laquelle il faut porter l'encens dès le commencement, mais sans solennité.

En somme, il ne paraît pas qu'il y ait lieu de porter l'encens dans

cette circonstance. Ajoutons avec notre auteur qu'il n'est pas d'usage de chanter pendant cette procession, ni d'y porter des reliques, si ce n'est pas pour les exposer.

Cinquième question. — *L'entrée et la sortie processionnelles se font-elles aux fonctions pontificales ou en présence de l'évêque ?*

A la messe pontificale, dans les cathédrales, l'évêque se rend à l'autel processionnellement si l'on chante tierce au *secretarium*. L'ordre de cette procession est spécialement réglé dans le Cérémonial des évêques. Mais en sa présence on ne peut pas, dit notre auteur, faire cette entrée ou sortie processionnelle. Si l'évêque arrive solennellement, il est accompagné par ses chanoines ou par le clergé ; et s'il n'arrivait pas solennellement, il ne conviendrait pas que le célébrant fît une entrée solennelle.

Quant aux fonctions célébrées par un évêque au fauteuil, comme le prélat prend et quitte les ornements au chœur, il n'y a pas lieu de faire cette procession.

II. — *De l'entrée et de la sortie collégiale.*

On entend par entrée et sortie collégiale celle du clergé marchant en rangs, non en ordre processionnel, mais de manière que les plus dignes soient suivis des moins dignes. Ce n'est pas une procession, ajoute M. Bourbon, mais un cortége.

Toutes les fois que les membres du clergé se rendent au chœur on en sortent ensemble, si l'officiant n'est pas en ornements sacrés, ou s'il doit venir seulement après que le clergé est assemblé au chœur, on suit toujours cet ordre. Cette règle ressort clairement du texte cité du Cérémonial des évêques (l. I, c. XV, n. 9). Nous pouvons encore rapporter la rubrique relative à l'entrée au chœur pour les matines solennelles, auxquelles l'officiant n'est pas en chape avant la dernière leçon (l. II, c. VI, n. 2). « Præcedunt magistri cæremoniarum ; deinde duo « clerici cantores ; tertio loco canonicus, seu presbyter facturus offi- « cium ; sequuntur alii canonici seniores et digniores, deinde juniores « et minus digni. » Tous les auteurs sont unanimes sur ce point, et nous ne pouvons nous expliquer sur quel principe on peut s'appuyer pour admettre l'entrée collégiale en faisant marcher les moins dignes

les premiers, comme il se pratique dans quelques églises. Avec ce principe il faudrait partout et toujours entrer le premier pour faire honneur à celui qui nous accompagne.

Aux matines solennelles, quoiqu'on ne porte pas d'ornements, l'entrée collégiale est accompagnée d'une solennité particulière. Deux cérémoniaires marchent en tête, puis deux chantres, qui rempliront à la fin de l'office la fonction d'assistants. En arrivant au chœur, il vont devant l'autel comme au commencement des vêpres solennelles. C'est, dit M. Bourbon, une règle spéciale aux matines solennelles, et si cet office doit être fait sans solennité, comme aussi pour les vêpres non solennelles, l'officiant se rend directement à sa place. En allant au chœur, il marche le premier à la suite du cérémoniaire ou de celui qui conduit la procession, à la droite du plus digne, ou à sa gauche si le plus digne est le supérieur de l'église. Tel est l'ordre indiqué par Benoît XIII.

L'auteur passe ensuite à un cas beaucoup plus pratique, celui de l'entrée au chœur pour les vêpres non solennelles dans les paroisses rurales. Sans doute, comme l'observe M. Bourbon, le clergé est ordinairement si peu nombreux que l'entrée collégiale diffèrera peu de l'entrée processionnelle ; mais elle en différera cependant : l'officiant doit entrer le premier, avant ou après le supérieur de l'église, précédé ou non d'un clerc qui remplit la fonction de cérémoniaire. Si la situation des lieux se prête mieux à cette disposition, nous ne voyons pas pourquoi il ne se mettrait pas à genoux au bas des degrés pour réciter *Aperi*.

III. — *De l'entrée et de la sortie individuelle.*

On appelle individuelle l'entrée ou la sortie, lorsqu'on entre au chœur ou qu'on en sort seul ou avec d'autres sans garder un ordre déterminé. En dehors des jours solennels, on peut entrer et sortir ainsi, suivant le décret du 12 juillet 1628.

M. Bourbon entre encore ici dans tous les détails des règles à observer par ceux qui entreraient au chœur ou en sortiraient pendant les saintes fonctions. Nous ne croyons pas devoir nous y arrêter.

Nota. — Le titre troisième, intitulé *Des diverses positions et de la tenue au chœur*, est traité au long dans les divers traités de liturgie. Il suffit de l'énoncer ici pour mémoire. P. R.

QUESTIONS THÉOLOGIQUES ET CANONIQUES.

I. — *Du binage. — Peut-on acquitter, les jours où l'on bine, une messe que l'on s'est engagé à dire sans honoraire, par exemple pour une association pieuse dont on fait partie?*

« Dans un diocèse existe une *Caisse de retraite* pour les prêtres âgés. Le réglement de l'œuvre veut qu'à la mort d'un associé, tout sociétaire survivant dise une messe pour le défunt.

« Un sociétaire chargé d'un binage, satisfait-il légitimement en appliquant sa seconde messe à cette intention ? — Non, disent plusieurs, vu qu'en cas de binage un prêtre ne peut percevoir d'honoraire pour la seconde messe ; or, l'avantage du sociétaire qui bine, représente ici un honoraire dont se privent, pour remplir leur obligation, les sociétaires qui ne binent pas.

« Oui, disent d'autres, vu que les sociétaires s'étant engagés purement et simplement, *sans condition aucune en fait d'honoraire*, à dire une messe pour le défunt, la question d'honoraire n'est pour rien dans le cas présent ; vu qu'on ne touche réellement pas d'honoraire, et que l'avantage du sociétaire qui bine, ne préjudicie aucunement aux intérêts du sociétaire qui ne bine pas, et qu'en cas de doute on pourrait invoquer l'axiome *favores sunt ampliandi*. Quid juris ? »

Réponse : Bien que nous croyons digne d'éloge le désintéressement qui porte les partisans de la première opinion à répondre d'une manière négative au doute proposé, nous n'osons néanmoins condamner le sentiment opposé, soutenu par les autres sociétaires.

En effet, ce que l'Eglise entend défendre quand on est autorisé à biner, c'est de percevoir un honoraire pour l'application de la seconde messe; mais elle ne prohibe pas de s'engager à l'appliquer gratuitement à une intention particulière. Il ne viendra en pensée à personne, sans doute, de dire qu'un prêtre qui doit biner un dimanche ou un jour de

fête, ne peut pas promettre à un autre qu'il dira gratuitement pour lui, ce jour là, sa seconde messe.—Oui, dira-t-on, ce prêtre peut bien engager son intention pour la seconde messe en cas de binage, mais suit-il de là que, s'il avait promis de célébrer gratuitement pour une personne quelconque, sans déterminer que ce serait la seconde messe en cas de binage, ce prêtre pourrait ce jour là satisfaire à son engagement ? Et s'il agissait ainsi, ne bénéficierait-il pas du montant de l'honoraire qu'il pourrait percevoir ensuite le jour où il eût été tenu, sans son expédient, d'acquitter la messe promise ?

Nous croyons que, même dans l'hypothèse où il n'aurait pas déterminé le jour où il satisferait à l'obligation contractée, rien ne s'oppose à ce qu'il applique à cette intention la seconde messe d'un jour de binage. En choisissant, en effet, ce jour, il dit la messe sans rien recevoir, tout comme il le ferait s'il préférait s'acquitter de sa promesse un autre jour. Il ne s'écarte donc pas de l'intention de l'Eglise. Il est vrai qu'en faisant choix du jour où il est autorisé à biner, il conserve la faculté de percevoir un honoraire de plus ; mais d'abord il pourrait bien arriver qu'il n'eût pas d'honoraire le jour où il a acquis la faculté d'en percevoir ainsi un de plus ; et, dans ce cas, s'il ne voulait s'abstenir de célébrer, il serait, par là même, nécessité à le faire gratuitement. Supposé même qu'il lui arrive au moyen de son expédient de percevoir un honoraire de plus qu'il n'eût pu le faire sans cela, il ne suit pas de là qu'il ait transgressé la loi en question. Il l'a au contraire observée dans sa teneur, comme il l'eût fait en renvoyant à un autre jour la célébration promise. Il perçoit à la vérité un honoraire de plus ; mais ce n'est pas pour la seconde messe du jour de binage ; c'est pour une messe de plus qu'il a pu dire un jour où la perception de l'honoraire ne lui était pas interdite. Il n'a donc pas violé la défense de l'Eglise.

Ces raisons nous paraissent rendre au moins probable le second sentiment ; et, par conséquent, nous ne voyons pas qu'on puisse faire un cas de conscience à ceux qui croient pouvoir le suivre, au moins jusqu'à décision contraire de l'autorité compétente.

II. — *De l'avortement médical. — Peut-on sauver la mère par la mort certaine de l'enfant?*

La Sacrée Pénitencerie, consultée sur le cas suivant, a renvoyé le consulteur aux auteurs approuvés.

« Thomas sacerdos arcessitur ad Juliam propter difficultatem partus « graviter decumbentem. Cum fœtus nullo modo ejici queat, denuntiat « medicus mortem matris certo imminere, nisi fœtus, antea per ins- « trumentum vivus discerptus, per forcipem extrahatur. Rem detesta- « tur Julia ; sed, urgente medico ea ratione scilicet quod præferenda « est certa vita matris vitæ valde incertæ fœtus, illa Thomam interro- « gat quid agendum sit.

« Quæritur utrum in casu possit fœtus directe expelli? D. D. Kenrick « advertit : *Hunc esse usum et consuetudinem plerorumque medicorum, qui « putant matri omnino subveniendum.* (*Theolog. Mor.*, tract. III, c. IX, « n° 128.)

« S. Pœnitentiaria, perlectis expositis, dilecto in Christo oratori respondet : *Consulat probatos auctores.* Datum Romæ in S. Pœnitentiaria, « die 2 septembris 1869.

On nous demande notre avis sur le cas proposé. Voici ce que nous en pensons.

Il n'est que trop vrai malheureusement que la pratique d'un grand nombre de médecins, habiles peut-être dans leur art, mais souverainement ignorants, pour ne pas dire fort peu délicats en fait de morale, est de sacrifier la vie de l'enfant, lorsqu'ils croient ce sacrifice nécessaire à la conservation de celle qui le porte dans son sein. Quelque générale que puisse être cette barbare coutume, nulle raison ne peut la justifier. Les médecins qui se permettent de la suivre sont coupables de meurtre ; et, avec tout le respect qui peut leur être dû, ne craignons pas de le dire, ils méritent d'être rangés parmi les assassins. Il ne peut, en effet, jamais être permis d'immoler un innocent, même pour conserver à un autre son existence, quelqu'important que soit le personnage auquel on le sacrifie, fût-il le monarque le plus puissant, le plus chéri de ses sujets, le plus nécessaire à son peuple.

Et qu'on ne dise pas qu'il est permis de défendre son semblable aux dépens de l'individu qui menace ses jours, et d'ôter même la vie à ce dernier si cela est nécessaire pour protéger celle du premier. — Cela est vrai, sans doute, lorsqu'il s'agit d'un véritable agresseur, s'il l'est surtout d'une manière injuste ; mais ici rien de semblable n'a lieu ; l'enfant dans le sein de sa mère n'est pas pour elle un agresseur ; il ne l'est pas surtout d'une manière injuste. Et si on osait le prétendre, nous pourrions, avec autant et même plus de raison, soutenir que la mère est aussi un agresseur vis à vis de l'enfant,puisque c'est elle qui l'a placé dans la position critique où il se trouve, et qu'elle ne sait pas lui procurer le moyen de se tirer du péril extrême où il est engagé.— Dira-t-on encore que la vie de la mère est plus précieuse que celle de son enfant ? — Mais d'après ce principe, il serait donc permis de tuer un innocent, si le cas exigeait qu'on en vînt à cette extrémité, pour sauver un homme plus nécessaire ou plus recommandable que lui.

Allèguera-t-on encore que l'enfant est censé ici ne faire qu'un tout avec sa mère, et que, de même qu'on peut sacrifier un membre pour le salut de tout le corps, de même on peut immoler l'enfant pour conserver la vie de la mère ? — Mais il est faux que l'enfant puisse être mis au rang des membres de la mère ; l'enfant est un individu distinct de celle à qui il doit l'existence ; il a sa vie à part, ses intérêts à lui ; aux yeux de Dieu, son existence vaut certainement celle d'un autre, celle même de sa mère ; J.-C. n'est pas moins mort pour lui que pour elle et pour tout autre ; il a d'autant plus de droit qu'on n'attente pas à sa vie qu'il a plus besoin qu'on la lui conserve, puisque, si on la lui enlève, il ne pourra peut-être pas obtenir le bonheur suprême pour lequel il est fait aussi bien que tout autre. Il est à craindre en effet que sa mort prématurée ne le prive du sacrement de la régénération, indispensable pour parvenir à la vie éternelle.

Mais on insiste en disant que si l'on abandonne la mère à son malheureux sort, l'enfant n'en mourra pas moins dans son sein. Or, ne doit-il pas être permis de priver un enfant de quelques courts moments d'existence pour sauver une mère de famille dont la perte serait peut-être un malheur irréparable pour son époux et pour sa famille ? — Mais il n'est pas vrai que l'enfant doive nécessairement périr parce que sa mère n'en pourra être délivrée. L'expérience démontre au contraire

qu'un grand nombre d'enfants peuvent, après la mort de leur mère, être extraits vivants de son sein et participer ensuite à la grâce du baptême. — D'ailleurs y a t-il un seul cas où il soit permis de commettre un meurtre sur un individu que l'on sait devoir bientôt mourir ? Et surtout est-il permis de le tuer lorsque cette mort doit le priver d'une grâce aussi nécessaire que celle du baptême ? Et quand même, avant de le détruire, on aurait la précaution de lui conférer le baptême dans le sein maternel, ignore-t-on que la valeur d'un pareil baptême est contestée par bien des auteurs recommandables ?

Aucune raison ne peut donc légitimer l'action exécrable de faire périr l'enfant dans le sein de sa mère. L'enseignement à cet égard est unanime ; et c'est pour cela sans doute que la Sacrée Pénitencerie n'a pas cru devoir donner au consulteur d'autre réponse que de le renvoyer aux auteurs dont la doctrine est réputée saine. On peut consulter à cet égard S. Liguori lib. 3, n° 394 ; Mgr Gousset, *Morale,* tom. 1er n° 622 ; le P. Gury, *Compendium*, tom. I, n° 402 ; et si nous osions nous citer nous même, nous renverrions le lecteur à un de nos derniers opuscules : *De rebus venereis,* où nous traitons assez longuement cette question aux nos 320 et suivants.

On ne doit pas oublier la proposition 34, condamnée par Innocent XI, qui est ainsi conçue : *Licet procurare abortum ante animationem fœtus, ne puella, deprehensa gravida, occidatur aut infametur.* Or, si pour éviter la mort ou l'infamie, il n'est pas permis de procurer l'avortement du fœtus, même avant qu'il soit animé, à plus forte raison doit-il être interdit de détruire l'enfant animé dans le sein de sa mère, quand même cette mort serait nécessaire pour conserver la vie de cette dernière.

III. — *Du mariage. — Peut-on imposer la confession comme condition préalable à la réception de ce sacrement ?*

« Un curé peut-il prêter son ministère et donner la bénédiction nuptiale aux futurs époux qui, ne remplissant pas d'ailleurs leur devoir pascal, refusent, l'un et l'autre, de se confesser pour le mariage ? »

Réponse : Le sacrement de mariage est un sacrement des vivants ;

et personne ne révoque en doute que, pour le recevoir dignement et avec fruit, il ne faille être en état de grâce. Si donc on était en état de péché mortel, il faudrait absolument se réconcilier avec Dieu. — Mais faudrait-il se réconcilier avec lui au moyen de l'absolution ? Ne suffirait-il pas de s'exciter à la contrition parfaite qui remet les péchés, on le sait, avant d'en recevoir le pardon au sacré tribunal ? — Il est certain, d'après le commun des théologiens, que celui qui est en état de péché mortel ne peut régulièrement s'approcher de la sainte table sans s'être mis en grâce auparavant au moyen du sacrement de pénitence ; mais les auteurs sont loin d'opiner de même quand il s'agit de recevoir les autres sacrements des vivants. « Graviter peccant, dit « le père Gury (1), qui sacramenta vivorum in mortali suscipiunt ; et « gravius quidem ac illi qui indigne ministrant. S. Lig., n° 86. — Sta- « tus autem gratiæ desideratus per confessionem procurandus est, si « ad Eucharistiam accedendum sit ; *vel saltem per contritionem perfec-* « *tam, si agatur de aliis sacramentis recipiendis*, ut supra dictum est de « ministro. » Or, en parlant du ministre des sacrements, au numéro 210, à cette question : « An teneatur, confiteri minister ante confec- « tionem sacramenti, si reus sit peccati mortalis ? » Le même père répond : « Affirmative, si agatur de missæ celebratione... et NEGATIVE « *probabilius, si agatur de aliis sacramentis*, quia nulla lege ad confes- « sionem obligatur... Excipe tamen si ipsi de sua contritione non « constet. Ita S. Lig., n° 34 ; Elbel, Lacroix, Lugo, etc., contra « plures. »

On peut donc à la rigueur, sans se rendre coupable, recevoir le sacrement de mariage, ne s'étant pas encore confessé des fautes graves que l'on a sur la conscience. Il est certain toutefois qu'en bonne et générale règle, on ne doit pas admettre aux sacrements des vivants les pécheurs publics, à moins qu'ils ne donnent des marques de repentir qui lèvent suffisamment le scandale que causerait sans cela leur admission à ces sources de la grâce.

Les époux qui ne font pas leurs pâques, dont il est parlé dans le doute proposé, sont très-probablement des pécheurs publics, et ils le sont certainement s'ils sont connus comme ne remplissant pas ce

(1) *Compendium*, t. 2, n° 231.

devoir ; et de plus, non seulement ils ne donnent aucun signe de repentir, mais ils manifestent au contraire positivement leur impénitence en refusant de se confesser avant de se marier.

Point de doute qu'un curé, qui est obligé en justice de procurer le salut de ses ouailles, et par conséquent de faire en sorte que chacun de ses paroissiens remplisse ses obligations de chrétien, ne soit tenu de faire accomplir par les époux en question le précepte de la confession annuelle et même celui du devoir pascal, omis peut-être depuis bien longtemps ; point de doute non plus que tout prêtre, chargé de présider à leur union, ne soit soumis, au moins par charité, à la même obligation, s'il y a possibilité pour lui d'obtenir d'eux l'accomplissement de ces devoirs. Mais lorsque le curé ou le prêtre ne peuvent réussir à leur faire prendre cette salutaire détermination, sont-ils obligés de leur refuser la bénédiction nuptiale ?

1° S. Liguori traite cette question, précisément quant au curé, qui fait l'objet spécial du doute proposé, au numéro 54 du livre 6e de sa *Théologie morale*. Il se demande : « An parochus possit assistere matri- « monio eorum qui sunt publici peccatores ? » Et quelle réponse fait-il au doute qu'il se propose ? « Affirmant, dit-il, Laymann..., Croix.., « Lugo... cum Præpos.; modo tamen parochus prius conatus fuerit disponere sponsos ad digne contrahendum. » Cette condition supposée, ces auteurs pensent qu'un curé peut se prêter à unir lesdits époux, parce qu'il n'est pas lui-même le ministre du sacrement de mariage, mais seulement le témoin principal, député à cette fin par l'Eglise : d'où il résulte que sa coopération au mariage n'est que matérielle et qu'il ne peut pas plus la refuser que le notaire ou le juge ne peuvent refuser de recevoir et de constater les actes pour lesquels on a recours à leur ministère.

D'autres auteurs, continue S. Liguori, soutiennent la négative, se fondant sur ce que le curé est le ministre du sacrement de mariage. Mais ce motif n'est pas de nature à concilier les suffrages en faveur de cette opinion, puisque d'après le commun des théologiens, il est à peu près certain que les époux sont eux-mêmes les ministres de ce sacrement. Malgré cela, S. Liguori, qui ne regarde le curé que comme le témoin du contrat conjugal, ne croit pas pouvoir adhérer au premier sentiment, d'après lequel le curé peut licitement assister au mariage en

question. Il s'étaie de la grande autorité de Benoît XIV, et donne, en outre, pour raison, que le droit naturel interdisant la coopération au péché d'autrui, le curé plus qu'un autre, est obligé de s'en abstenir, puisque sa charge l'oblige en justice de détourner ses paroissiens du mal. Et l'on ne peut pas dire que les contractants sont en droit d'exiger qu'il intervienne à un acte dont l'Eglise l'a constitué le témoin juridique, vu qu'ils ne peuvent avoir le droit de le contraindre à violer ses devoirs de pasteur et à se rendre complice d'un sacrilége, qu'il a mission d'empêcher lorsqu'il le peut. S. Alphonse excuse néanmoins de faute mortelle les témoins, s'ils sont forcés d'assister au mariage par l'effet d'une crainte grave. Sa raison est que les témoins ne sont tenus que par charité d'empêcher la prévarication des époux. Il est plus exigeant à l'égard du curé, parce que celui-ci est obligé par office de détourner ses paroissiens du mal, et il ne trouve que la mort ou un mal grave qui en résulterait pour la communauté, ou pour les contractants eux-mêmes, qui puisse être une excuse qui légitime sa présence au mariage dont nous parlons. Toutefois, ajoute-t-il, « satis « excusantur a culpa parochi, ut ait Laymann..., qui assistunt « matrimoniis hæreticorum in locis ubi est consuetudo, et mixti sunt « hæretici cum catholicis... »

Le père Gury (1) trouve mieux fondé le sentiment opposé à celui qu'embrasse S. Liguori, par la raison que le curé, n'assistant au mariage que comme témoin officiel, à l'instar d'un notaire public, il n'a pas à examiner les dispositions des époux, mais à se mettre seulement en peine de constater l'authenticité de l'acte pour lequel on requiert sa présence. Il fait observer en outre, que, même dans le sentiment de S. Alphonse, non seulement la mort, mais la crainte d'un mal grave résultant pour la communauté ou pour les époux de l'abstension d'un prêtre à la célébration des noces, ou la nécessité de ne pas prolonger l'existence d'un mariage purement civil, autorisent un curé à se prêter à ces sortes d'unions conjugales, toutes déplorables qu'elles soient. — Son annotateur le père Ballerini va plus loin encore : il trouve trop exigeants les partisans du sentiment embrassé par S. Alphonse : « Auctores hujus opinionis , dit-il, nimium quid viden-

(1) *Compendium*, tom. 2, n° 769.

« tur exigere : obligatio quippe, quæ concipi posset impediendi con-
« trahentium peccatum, cum sit obligatio caritatis (1), non tam grave
« exigit incommodum ut quis ab ea excusetur. Bene advertit Lugo...
« *eam cooperationem esse valde materialem et inculpabilem parocho, qui non*
« *potest negare suam assistentiam, quam debet ut minister publicus; sicut*
« *nec publicus notarius vel judex potest negare auctoritatem sui muneris*
« *contractui alicui legitimo, licet contrahentes ex intentione prava peccent*
« *in ipso contractu.* » Cette comparaison serait plus concluante si le notaire et le juge étaient, comme le curé, tenus par leur charge d'empêcher la prévarication des contractants. De sorte que la raison qui détermine S. Liguori à être plus exigeant de la part du curé qu'il ne le serait de la part des notaires et des juges, n'est pas détruite par la comparaison du Cardinal de Lugo. Du reste, Ballerini ne manque pas d'ajouter avec le Cardinal de Lugo, que si le curé *posset facile petentem admonere et removere ab ea indigna receptione sacramenti, deberet utique ex lege caritatis id facere* (2) ; quoiqu'il revienne à dire : *Persistenti autem et volenti contrahere matrimonium non potest assistentiam debitam subtrahere.*

De cette discussion nous croyons devoir conclure qu'il faut au curé des raisons suffisantes pour prêter son concours au mariage des époux qui, vivant dans le péché, refusent de se convertir et de remplir le précepte de la confession annuelle et de la communion pascale. Mais nous sommes d'avis que le motif de ne pas laisser les contractants vivre dans le crime, lorsqu'ils se sont déjà mariés civilement, pourrait être une de ces raisons suffisantes, puisque ce n'est que pour l'intérêt des époux que le curé se rend à leur demande : à la condition toujours bien entendu, que ce dernier ne négligera rien pour les faire entrer dans les dispositions nécessaires à la digne réception du Sacrement.

Si l'un des époux seulement entrait dans toutes ces dispositions, nous pensons, avec le commun des théologiens, que le curé, en sa

(1) En ce qui concerne le curé, c'est là certainement plus qu'une obligation de charité. Il est tenu en justice d'empêcher ses paroissiens de commettre le mal, lorsqu'il a l'espoir d'y réussir.

(2) Il devrait le faire, non-seulement *ex lege charitatis,* mais encore *ex lege justitiæ.*

faveur, s'il ne lui était pas possible de gagner l'autre partie, pourrait procéder à la célébration du mariage. C'est l'enseignement du Cardinal Caprara, dans son *Instruction* du 22 mai 1803. Il dit au n° 9 : « Quatenus pars indisposita ad sacramentorum susceptionem ita adduci » non possit, et aliunde matrimonii renovationi assentiatur, non erit » illicitum ad matrimonii celebrationem procedere, non obstante illius » indispositione. Pars enim innocens et instans, attentis circumstan- » tiis, licite utitur jure suo : Ecclesiæ minister eidem innocenti directe » et licite reddit jus suum, et indigna renuentis susceptio ejus dunta- « xat indispositioni tribuenda est. »

2° On nous demande, en second lieu, si le curé pourrait assister au mariage dans le cas où les époux, ou l'un d'eux seulement, se présenterait au tribunal de la pénitence sans vouloir se confesser, mais uniquement pour avoir l'air de se marier comme le doivent les chrétiens.

Ce que nous venons de dire, il n'y a qu'un instant, indique suffisamment la conduite qu'il y a à tenir. S'il n'y a qu'une des parties qui ait recours au subterfuge en question, le devoir du prêtre auquel le contractant s'adresse au sacré tribunal est, sans doute, de faire tout ce qu'il pourra pour le déterminer à recevoir comme il faut le sacrement de pénitence, qui le mettra à même de recueillir toutes les grâces attachées à la digne réception du sacrement de mariage. S'il ne peut réussir à le faire entrer dans ces dispositions, le curé, soit que ce soit lui ou un autre qui ait entendu le récalcitrant au confessionnal, pourra, ainsi que nous l'avons dit tout à l'heure, recevoir le consentement des époux.

Si les deux contractants usent du même stratagème, le curé ou le prêtre qui les entend au sacré tribunal, devra leur déclarer, s'il ne peut les déterminer à renoncer à leur projet criminel, qu'ils ne peuvent être mariés en cet état, sans se rendre coupables d'une grande faute. Néanmoins lorsqu'ils se présenteront devant lui pour donner leur consentement au mariage, le curé ne devra pas ordinairement se refuser à le recevoir : car bien qu'ils ne se soient pas confessés, et qu'à la rigueur le prêtre qui les a entendus ne soit pas astreint au sceau de la confession, s'il divulguait que les époux se sont présentés sans vouloir se confesser, on pourrait croire peut-être qu'il ne garde pas le sceau sacramentel, et il serait à craindre qu'il n'en résultât un

grand scandale, capable d'éloigner de la confession. Il en serait autrement néanmoins si les parties elles-mêmes faisaient connaître qu'elles ne se sont présentées au confessionnal que pour obliger le curé à les marier sans confession, et que cela fût connu du public, ou au moins des assistants.

3° On nous demande enfin quel compte on doit tenir de la loi diocésaine qui, en bien des contrées, prescrit aux époux de présenter un billet de confession. Peut-on le leur donner s'ils se présentent au Sacré tribunal, déclarant qu'ils ne veulent pas se confesser, et refusant en effet de le faire malgré les exhortations du confesseur ?

On doit, dit le cardinal Gousset (1), observer cette loi diocésaine, *autant que la prudence le permettra.* « Car le curé doit s'en rapporter à la décision de l'Ordinaire pour ce qui regarde le mariage des personnes « qui ne sont unies que civilement, ou qui vivent dans le libertinage « sous le même toit, sans pouvoir se séparer. Et il ne faut pas être » étonné si aujourd'hui un évêque se montre plus indulgent que dans « un temps déjà loin de nous, où, à raison de l'harmonie des lois « civiles avec les lois canoniques, on pouvait facilement empêcher ces « alliances irrégulières... qui scandalisent les faibles, affligent l'Eglise « et les fidèles. »

Il peut donc y avoir des cas, même dans les diocèses en question, où l'on pourrait ne pas exiger rigoureusement le billet de confession. Autant que possible on ne se relâchera sur ce point qu'avec l'agrément de l'évêque. On sait du reste, et nous l'avons déjà dit, que de droit commun la confession n'est pas nécessaire avant le mariage. Mais, dit le cardinal, on ne doit pas délivrer des billets de confession à ceux qui ne se sont pas présentés au sacré tribunal. S'ils s'y présentent en refusant de se confesser, on peut leur refuser le billet qu'ils demandent, puisqu'en cela il n'y a pas violation du sceau ; mais si l'on croit devoir l'accorder pour éviter les inconvénients qui pourraient résulter du refus, on ne doit pas, dans ce cas, attester qu'on a entendu les époux en confession; mais on doit se contenter de déclarer qu'ils se sont présentés et qu'on les a entendus au confessionnal.

(1) *Théologie mor.*, tom. 2, n°s 754 et 755.

IV. — *Droit de Présence aux services funèbres. — Réponse à quelques nouvelles observations.*

Au sujet de la décision que nous avons donnée dans le numéro de février, relativement à la perception du droit de présence aux enterrements, un respectable doyen témoigne le désir d'avoir une réponse aux questions suivantes :

« 1° Un curé est atteint d'une longue maladie, souvent causée par son zèle dans les fonctions sacerdotales : auriez-vous de la peine, nous dit-il, à admettre que les paroissiens soient portés tout naturellement à faire condonation en sa faveur du droit d'assistance ?

« 2° De même un curé ou un vicaire sont condamnés au repos, à faire un voyage, à aller prendre des bains de mer pour rétablir une santé épuisée par les travaux du ministère : les priverez-vous de leur casuel, alors qu'ils sont déjà soumis à de fortes dépenses ?

« 3° Enfin un curé ou un vicaire, vraiment observateur de la résidence, font un voyage de convenance, d'agrément même. Pendant ce temps surviennent des enterrements et des services qui peuvent leur fournir des ressources importantes ; croirez-vous encore les paroissiens assez durs pour leur disputer quelques francs d'assistance ? — Serait-il convenable de pousser la sévérité jusqu'à priver de bons prêtres, fidèles à la résidence canonique, d'émoluments, qui, vu la modicité des traitements fixes, sont nécessaires pour leur honorable subsistance, parce qu'ils ont pris une récréation dont personne ne peut leur faire un crime ? »

Réponse. Nous comprenons tout l'intérêt qui est dû aux prêtres voués au ministère pastoral, qui s'acquittent de leurs devoirs avec zèle et dévouement et dont les ressources sont souvent si peu proportionnées à leurs besoins et à l'étendue de leurs travaux ; mais il ne nous appartient pas de leur créer des droits et des avantages en dehors de ce qui leur est attribué par les lois et les coutumes légitimes. C'est donc pour nous une nécessité dans nos décisions de consulter, non pas nos inclinations, mais les règles établies ou suffisamment autorisées, et de nous en tenir à ce qu'elles prescrivent ou permettent.

Pour répondre maintenant aux questions qui viennent de nous être

adressées, nous croyons qu'il y a à distinguer entre le casuel dû pour la présence aux fonctions du saint ministère, et celui qui peut revenir pour les autres actes, et qui se partage entre le curé et ses vicaires dans les proportions déterminées dans chaque diocèse.

C'est la pratique généralement observée partout, croyons-nous, qu'en ce qui concerne la seconde espèce de casuel dont nous venons de parler, le partage se fasse entre curé et vicaires dans les proportions établies, sans égard à la présence de ceux qui y ont droit, soit qu'ils soient convoqués ou non, valides ou invalides, empêchés et en voyage ou actuellement résidents et libres de se trouver présents. Ainsi, ni le curé ni le vicaire malades, condamnés au repos, obligés à voyager ou à prendre des bains pour leur santé, ne peuvent être frustrés de leur part dans cette catégorie de provenances, et comme d'ordinaire elle a, au moins en grande partie, sa source dans les services funèbres et autres fonctions paroissiales qui peuvent avoir lieu pendant les absences, ceux qui sont légitimement empêchés d'y assister ne sont pas pour cela totalement privés des avantages qui peuvent résulter des ces cérémonies auxquelles ils ne prennent point de part.

Quant au casuel assigné spécialement pour la présence, pour y avoir droit, il faut en remplir les conditions. Or, nous avons relaté à la page 96 du numéro de janvier dernier, diverses décisions de la sacrée Congrégation du concile, d'après lesquelles ceux qui commandent les services et les cérémonies en question ne peuvent être contraints qu'à solder ce qu'ils demandent, et sont conséquemment en droit de refuser les honoraires de ce qui n'a pas été exécuté de leur commission.

Mais, nous dit l'honorable doyen qui nous consulte, n'y a-t-il pas tout lieu de supposer que les paroissiens consentent à payer la présence d'un curé zélé qui n'est absent que pour cause de maladie, ou d'un vicaire qui s'absente pour prendre un repos nécessaire, ou qui voyage pour se prêter à certaines convenances, ou prendre ses vacances ? — Si, dans le cas de maladie ou de voyage nécessité pour le recouvrement de la santé, ou quelques autres semblables, l'usage de la paroisse est que la présence soit rétribuée, bien qu'elle fasse défaut, nous n'avons rien à objecter contre, pourvu que cet usage n'excite pas des murmures, et que l'évêque, en ayant connaissance, soit censé l'approuver. La décision que nous avons rapportée, page 216 du numéro de février der-

nier, autorise à penser, ce nous semble, qu'il n'y a en cela rien d'illégitime. Les lois de l'Eglise permettent même aux chanoines, dans ces hypothèses, de percevoir les distributions manuelles, quoiqu'ils aient été absents du chœur ou des autres réunions capitulaires.

Mais hors les cas de maladie ou d'absence nécessitée pour les fonctions paroissiales, dans les cas. par exemple, de voyages pour vacances, pour se procurer quelques jours de repos, pour se prêter à certaines convenances, nous ne croyons pas qu'un curé ou un vicaire puisse exiger qu'on lui tienne compte de sa présence, à moins que la rétribution n'ait été fournie librement et spontanément par ceux qui ont demandé le service ou la fonction religieuse. Les lois de l'Eglise dans ces cas, ne permettent pas aux membres des chapitres d'exiger leur part de la distribution assignée pour la présence; elles interdisent même aux membres présents d'en faire condonation à leurs confrères absents pour ces seuls motifs. Nous croyons, en outre, que les fidèles ne voient pas de bon œil cette exigence pour des services qui n'ont pas été réalisés. A leurs yeux certainement ce n'est pas chose indifférente que les cérémonies qu'ils commandent soient exécutées sans tout l'éclat et la solennité auxquels ils s'attendaient. N'est-il pas d'ailleurs à craindre qu'on ne se dispense, pour des motifs peu sérieux, d'assister aux fonctions demandées par les fidèles, si l'on est assuré de ne rien perdre des bénéfices attachés à la présence ?

CRAISSON, anc. v.-g[1].

CAS DE CONSCIENCE

PAR RAPPORT AU DOGME DE L'INFAILLIBILITÉ DU PAPE.

La définition dogmatique du 18 juillet 1870 a produit dans le monde une sensation immense. Bénie des uns, blasphémée par les autres, la sentence du saint Concile du Vatican rencontre parmi les catholiques même un certain nombre d'ennemis, qui se flattent pourtant d'être en règle avec leur conscience. Nous proposons les deux Cas suivants, afin de mieux démasquer les nouveaux adversaires du dogme catholique.

1er Cas.

Théodore, jeune prêtre, consulte Alexandre, son professeur de théologie, sur le cas que voici. Dans nos quartiers, lui dit-il, se trouvent un assez bon nombre d'anti-infaillibilistes, qui, même après le Concile, refusent au Pape sa plus glorieuse prérogative. Ce sont non seulement des femmes, mais des hommes cultivés et lettrés, qui déclarent net que le Concile du Vatican a fait fausse route. Ils argumentent au moyen des sophismes si tristement célèbres de quelques soi-disant théologiens. Finalement ils affirment vouloir s'en tenir au silence respectueux. Cependant quelques uns d'entr'eux se montrent disposés à faire leur acte de foi, si on leur prouve clairement que les opposants au Concile ont accepté la décision conciliaire. Mais les autres, en plus grand nombre, déclarent qu'on ne les verra se soumettre que lorsque ces théologiens de l'opposition, auront eux-mêmes réfuté victorieusement les objections amassées et popularisées par eux contre le dogme de l'infaillibilité pontificale.

Comment faudra-t-il me conduire avec ces différents personnages, s'ils se présentent au saint tribunal ? Et pour préciser davantage ;

1° Puis-je absoudre celui qui ne veut promettre autre chose que le silence respectueux ?

2° Puis-je me contenter de la promesse qu'on adhérera, dès qu'il sera prouvé que les prélats *de la minorité* ont fait leur soumission ?

3° Que dois-je répondre à ceux qui ne veulent se rendre qu'après la réfutation préalable des objections anti-infaillibilistes ?

4° Ne puis-je point laisser ces gens-là dans la bonne foi, et ne rien leur demander s'ils ne m'interrogent pas les premiers ?

Réponse :

1° Il est manifeste que le dogme de l'Infaillibilité étant un dogme révélé, il exige un acte de foi véritable. Or, sans alléguer ici les nombreux documents de la tradition qui établissent contre les hérétiques, et spécialement contre les jansénistes, que l'acte de foi n'est pas constitué par le *silence respectueux*, il suffira de rapporter les paroles mêmes du Concile du Vatican, lequel dans le chapitre III de la troisième session, *unanimement* souscrit de tous les Pères, définit la foi une obéissance de l'intelligence et de la volonté, *plenum intellectus et voluntatis obsequium*. Donc, pour obéir aux décisions prises par le saint Concile, dans la quatrième session, il faut autre chose que le silence. Se taire ne suffit pas. Il faut incliner l'esprit et le cœur ; il faut captiver son intelligence ; il faut *croire* ; il faut produire un acte de foi interne, que les lèvres sauront répéter extérieurement, si la nécessité s'en fait sentir.

Ce n'est pas d'aujourd'hui que date l'opinion étrange que pour ne pas tomber sous l'anathème des canons ainsi conçus : *si quis dixerit*, il suffit de ne pas parler extérieurement et que le dissentiment interne laisse la foi sauve. Les jansénistes disaient aussi que pour ne pas tomber sous l'anathème des canons de Trente, *si quis dixerit*.. .. il suffirait de ne pas parler tout haut. Mais l'Eglise a foudroyé cette nouvelle erreur, et nul enfant catholique n'ignore aujourd'hui que la foi se produit dans le plus intime de notre être, *corde et animo*.

Donc, pas d'absolution à celui qui veut s'en tenir au silence respectueux.

Ne pas la refuser, serait évidemment une honteuse ignorance ou une prévarication criminelle.

2° Quant à celui qui fait dépendre son acte de foi de l'adhésion de tel ou tel Evêque, de tel ou tel Théologien, la chose n'offre pas plus de difficulté. Il est manifeste en effet que cet homme ne règle pas sa foi sur

la règle qui nous est donnée de Dieu ; et partant, il ne produit pas un acte de foi véritable.

Qu'est-ce que la foi catholique, sinon l'obéissance rendue par l'homme aux vérités révélées de Dieu, il est vrai, *mais proposées par l'Eglise* ? La question n'est donc pas de savoir si tel ou tel prélat admet le dogme défini, mais uniquement si l'Eglise a réellement défini et proposé sa définition à la foi des fidèles. Si l'Eglise a défini, toute autre recherche est superflue. Il ne reste qu'à tomber à genoux et à croire. Que si le fait de la définition n'est pas constant, du moins faut-il que l'esprit et le cœur soient prêts à croire, dès lors qu'apparaîtra la certitude de la définition.

Ici encore, pas d'absolution pour celui qui subordonne son acte de foi à une autorité toute individuelle, distincte de l'autorité de l'Eglise.

Bien plus. Ce n'est pas sur la seule proposition de l'Eglise que le catholique doit croire aux dogmes révélées, mais c'est sur la seule parole de l'Eglise qu'il faut admettre la vérité du fait des diverses définitions. A l'Eglise vous devez demander si telle vérité est révélée, à l'Eglise vous devez encore demander si cette même vérité a été définie. Elle, et elle seule peut trancher la question d'authenticité touchant ses divers jugements.

Méditons les graves paroles que Pie IX adressait naguère aux évêques d'Allemagne, par rapport à l'opposition impie de Dœllinger et consorts : « Quasi vero non is sit ordo fidei a Redemptore nostro in « sua Ecclesia institutus semperque retentus, ut ipsa dogmatis definitio « haberi debeat per se sola sufficiens, certissima, et omnibus fidelibus « accomodata demonstratio doctrinam definitam contineri in deposito « revelationis scriptæ vel traditæ. Unde tales dogmatum definitiones « necessario sunt et quovis tempore fuerunt incommutabilis norma « sicut pro Fide, etiam pro scientia catholica....» (Bref du 28 oct. 1870 à l'archevêque de Munich, etc.)

Qu'on cesse donc de prétexter le défaut de liberté dans le Concile. Cette fin de non-recevoir tombe d'elle-même devant le Concile attestant sa pleine et parfaite liberté. — S'il pouvait en être autrement, que deviendrait la suprême autorité doctrinale et judiciaire de l'Eglise ?

Ajoutons que, dans certains cas, nous ne regarderions pas comme suffisante la formule suivante : *Je crois à l'infaillibilité du Pape comme l'Eglise y croit.* Quiconque, en effet a tant soit peu l'habitude des locutions jansénistes et gallicanes, sait de combien de sous-entendus est susceptible la susdite formule. Tel gallican n'hésitera pas à l'employer qui sous entendra en même temps : *Je crois comme l'Eglise dispersée*, c'est-à-dire, comme tels et tels évêques qui ne croient nullement à l'infaillibilité.

Avant le Concile, n'a t-on pas vu des prélats dire hautement qu'ils croyaient à l' infaillibilité du Pape, tandis qu'ils écrivaient pour la détruire ? Evidemment ils se servaient d'un vocabulaire tout particulier.

C'est pourquoi, afin de prévenir toute équivoque, nous exigerions de certaines personnes une formule nette et précise ; celle-ci, par exemple : *J'admets l'infaillibilité du Pape, absolument de la même manière qu'elle a été définie dans la quatrième session par le Concile du Vatican.*

Encore une fois, ce luxe de précaution ne doit surprendre personne. L'histoire des perfidies et des réticences ariennes, pélagiennes et jansénistes ne doit pas être perdue pour nous.

3° D'après ce qui vient d'être dit, les pénitents anti-infaillibilistes raisonnent fort mal, lorsque, pour se soumettre, ils exigent la rétractation préalable et raisonnée de leurs aveugles conducteurs. Le devoir de croire qui leur est imposé les oblige à s'incliner sur la simple proposition de l'Eglise, et par là même à se persuader que toute objection qui se dresse à l'encontre n'est qu'un vain sophisme. L'Eglise dit *oui* ; ceux qui ont dit *non*, se sont trompés ; voilà tout. Entre l'Eglise, témoin infaillible de la Révélation, et des théologiens sujets à erreur, le choix n'est pas difficile.

Cependant, il faut bien reconnaître que les auteurs des mille objections, aujourd'hui si populaires, contre l'infaillibilité ont encouru une terrible responsabilité, et que pour la dégager, ils sont tenus à de sérieux efforts. Sans répéter ici ce qu'un de nos collaborateurs a écrit dans la Revue (1), nous déclarons adopter pleinement ses conclusions, et nous disons avec lui : « 1° Quiconque a contribué à rendre difficile

(1) Novembre 1870, *A propos de la rétractation de Mgr Maret.*

« l'adhésion des fidèles au dogme de l'infaillibilité, est rigoureusement « obligé de réparer le scandale qu'il a causé, et cela par tous les « moyens dont il peut disposer. Conversations, discours, écrits, il doit « employer tout cela partout où la chose le demande. — 2° S'il s'y « refuse, il se rend dès lors indigne des sacrements, et le confesseur « ne peut lui accorder le bénéfice de l'absolution. »

Dans son dernier opuscule : *Le dogme de l'Infaillibilité,* Mgr de Ségur a aussi adopté les mêmes conclusions, et nous croyons savoir qu'il en a été loué par d'illustres prélats.

Le malheureux Loyson disait trop vrai, lorsqu'il écrivait à l'abbé Gratry : « Quand on a écrit des pages aussi retentissantes que vos der- « nières lettres, on n'en est pas quitte pour dire ingénument qu'on *efface.* « Il faudrait pouvoir effacer d'une main aussi légère les traces dou- « loureuses qu'on a laissées dans les cœurs..... » (23 décembre 1871.)

Que serait-ce, si, contents d'une sèche formule d'adhésion, les agitateurs du Concile ne manquaient aucune occasion de jeter le discrédit sur les prélats et les fidèles qui furent toujours attachés au dogme de l'infaillibilité ? Une telle manière d'agir serait peut-être plus nuisible que la première. Elle détruirait le bon résultat d'une soumission plus ou moins tardive ; elle accuserait un manque absolu de sincérité ; elle serait un crime nouveau.

4° Enfin, comment est-il possible de supposer une bonne foi quelconque ? Est-ce que la question n'a pas fait assez de bruit ? Assurément, nul de ceux qui argumentent contre l'infaillibilité n'ignore qu'il se trouve en face d'un Concile général, c'est-à-dire, de la suprême autorité doctrinale de l'Eglise. En un tel état de cause, la bonne foi est-elle possible ? Non. Ces gens-là n'ont qu'une chose à faire, qui est de s'écrier comme autrefois les premiers auditeurs de la prédication de St-Pierre : Par quels actes obéirons-nous à l'Eglise, et assurerons-nous notre salut ?

En résumé, Théodore doit remontrer à ses pénitents que par leur obstination ils se rendent coupables du plus grand des péchés qui est *l'hérésie,* qu'ils perdent la foi catholique, et qu'ils se retranchent eux-mêmes du sein de l'Eglise. Il leur rappellera que l'acte de foi repose uniquement sur la parole de Dieu, attestée par l'Eglise, et non sur le témoignage plus ou moins incertain des hommes, même les plus

distingués. Il leur demandera si le centre de l'unité catholique se trouve ailleurs que dans le siége apostolique, et partant s'il est juste de chercher la règle de foi en dehors du Pontife Romain. Il leur conseillera quelques bonnes lectures (1), et surtout une prière humble et assidue pour se prémunir efficacement contre l'esprit d'entêtement et d'orgueil qui a engendré tous les schismes et toutes les hérésies.

Que Théodore ne craigne pas de tomber ici dans le rigorisme. Il a pour lui la doctrine de tout l'Episcopat catholique enseignant absolument tout ce qu'on vient de dire, témoins les instructions publiées à propos des dernières définitions dogmatiques. Ne pouvant les rapporter toutes, nous nous contenterons de rappeler le grave avertissement par lequel Mgr l'évêque de Nîmes terminait sa belle lettre Pastorale du 28 juillet 1870.

« Quiconque désormais niera sciemment et obstinément la vérité « qui fait l'objet de cette définition, celui-là sera coupable du péché « d'*hérésie*. — Les confesseurs, dans l'occasion, sauront se rappeler « l'austère devoir qu'ils auront à remplir. »

2e Cas.

Eugène, curé d'une grande paroisse, voit avec douleur que parmi ses paroissiens il existe un certain nombre d'anti-infaillibilistes. N'espérant pas les ramener, il se persuade qu'il aura beaucoup gagné, s'il peut amener la question de l'infaillibilité à tomber dans un profond oubli. Il s'impose donc la loi de ne jamais prêcher ni sur le Pape, ni sur ses prérogatives. Il prescrit la même ligne de conduite à ses vicaires et à tous les prédicateurs ou missionnaires qui prêchent dans son église. Enfin, nonobstant une circulaire de son évêque, prescrivant aux prêtres paroissiaux de développer fréquemment devant les fidèles les définitions du saint Concile du Vatican, Eugène continue la mise en pratique de son règlement, parce que, dit-il, nul mieux que lui n'est à même de savoir ce qui convient ou non aux besoins de sa paroisse.

(1) Parmi les nombreux ouvrages qui ont récemment paru sur l'infaillibilité, et que l'on peut lire avec fruit, nous recommanderons spécialement, 1° *Le Pape par S. François de Sales* (chez Palmé) ; — 2° *De la soumission et de l'obéissance à N. S. P. le Pape* par Abelly (ibid.); — 3° *Le Dogme de l'infaillibilité* par Mgr de Ségur (Hatton).

Ambroise, confesseur d'Eugène, blâme cette manière d'agir. Il affirme qu'elle est une violation ouverte de ses devoirs les plus graves de Pasteur. Il déclare qu'en ne la quittant pas Eugène se rend indigne d'absolution.

Que penser de la décision d'Ambroise ?

Réponse :

Il est sûr qu'Eugène est victime d'une déplorable illusion, lorsqu'il s'imagine éteindre l'erreur en gardant le silence sur la vérité opposée. L'histoire de l'Eglise est là pour nous apprendre que les hérétiques de tous les temps ambitionnaient par dessus tout le silence des catholiques, le regardant comme un gage assuré de leur détestable propagande. Les Ariens, les Pélagiens, les Jansénistes ne demandèrent jamais que les catholiques souscrivissent à leurs erreurs ; ils voulaient seulement que dans la chaire ne retentissent point les propositions contradictoires. Les Ariens auraient souhaité le silence complet touchant le *consubstantiel* ; Les Pélagiens, touchant le péché originel ; les Jansénistes, touchant le libre arbitre. Tout récemment, les Gallicans demandaient-ils que l'on canonisât leur erreur ? Non. Ils suppliaient l'Eglise de se taire et de ne rien prononcer. Qui ne voit en effet, que, la vérité se taisant, l'erreur n'est retenue par aucune barrière ?

Mais la conduite d'Eugène n'est pas seulement une illusion : elle contient une violation fort réelle de ses plus graves devoirs. Car enfin, si l'une des principales obligations du curé est d'instruire son peuple, il est manifeste qu'il est rigoureusement tenu à lui rappeler les vérités qui sont d'une plus grande actualité. Et comme, au témoignage de S. Liguori, et de tous les Docteurs, le curé est obligé de prémunir les fidèles contre le mal, n'est-il pas évident que, dans ses prédications, il doit couper court aux erreurs contre la foi qui gagnent ou menacent de gagner son peuple ? En quoi donc fait-il l'office de pasteur (*pascere*) s'il n'indique pas à ses brebis les bons et les mauvais pâturages ?

Or, quelle vérité d'une plus frappante actualité que l'infaillibilité du Pape ? Elle passionne tous les esprits. Le paysan s'en occupe non moins que l'homme d'Etat. Sur les marchés et dans les foires, aussi bien que dans les salons et dans les cercles, retentissent des objections plus ou moins pauvres contre le grand privilége pontifical. Et le prédicateur pourrait se taire ! Autant vaudrait dire qu'à l'époque

d'Arius, il eût été sage de ne pas prêcher la divinité de Jésus-Christ.

Il est vrai qu'Eugène se prévaut de sa qualité de pasteur pour se faire le seul juge des besoins spirituels de son peuple. Nous nous permettrons de lui dire qu'il exagère sa position. S'il est pasteur, son évêque l'est plus que lui, et l'évêque lui-même se trouve subordonné au Pape. Qu'il lui suffise donc d'obéir à son Evêque, comme l'Evêque s'empresse d'obéir au Souverain Pontife; entièrement persuadé que, voyant de plus haut, l'évêque et le pape prendront, au moins aussi bien que lui, les véritables intérêts de sa paroisse.

Or, la circulaire de son Evêque est évidemment motivée par la définition même du Concile, jugeant qu'à notre malheureuse époque de scandales et de licence, *il est absolument nécessaire* de proclamer bien haut le Dogme de l'Infaillibilité. « Cum hac ipsa ætate, qua salutifera « Apostolici muneris efficacia vel maxime requiritur, non pauci inve- « niantur, qui illius auctoritati obtrectant; *necessarium omnino esse* « *censemus*, prærogativam, quam Unigenitus Dei Filius cum summo « pastorali officio conjungere dignatus est, solemniter asserere. » La définition du 18 juillet est ainsi le complément obligé du dogme *de l'Eglise*, dont la connaissance toujours nécessaire aux fidèles, devient aujourd'hui d'une nécessité encore plus pressante, par suite de l'indifférentisme qui menace de nous envahir. Ce qui veut dire, qu'indépendamment de toute circulaire épiscopale, et même en dépit d'ordres contraires, les pasteurs ont l'obligation rigoureuse d'annoncer à leurs ouailles l'infaillibilité du pape. Qu'Eugène se recueille donc, et qu'il pèse le désordre de sa conduite. Agissant mal lui-même, de quel droit impose-t-il à ses vicaires et aux prédicateurs une ligne de conduite manifestement coupable ?

Hélas ! si dans sa paroisse les définitions du saint Concile rencontrent de la résistance, n'est-ce pas à lui-même qu'il doit l'attribuer ? Au lieu de se taire, que ne parlait-il ? S'il avait soigneusement instruit son peuple, s'il l'avait fortement prémuni contre les mille pauvretés débitées chaque jour par une certaine presse, s'il n'eût laissé passer aucune occasion d'inculquer aux fidèles des vérités qu'il leur importe si fort de connaître, assurément le Dogme de l'Infaillibilité n'eût point soulevé de réclamation : au contraire, il eût été accueilli avec

un enthousiasme joyeux. Qu'il se frappe donc la poitrine, et demande humblement pardon pour le passé.

Quant à l'avenir, qu'Eugène se comporte en véritable prédicateur de l'Evangile, se souvenant qu'il n'est point le maître de ses paroles, mais qu'il est obligé d'accomplir la mission qui lui est confiée de par l'Eglise, et qu'un jour le Souverain Juge lui demandera s'il a prêché la vérité, toute la vérité, sans mutilation et sans retranchement. Que si la franchise de sa prédication soulevait quelques révoltes chez des esprits indisciplinés et orgueilleux, la faute n'en remonterait pas jusqu'à lui; elle serait tout entière le fait de ces hommes altiers qui refusent d'obéir à Jésus-Christ et à son Eglise. Il aura accompli son devoir, et sa conscience sera sauve.

Enfin, Eugène fera bien de se prosterner aux pieds du Crucifix, pour y lire les graves paroles que Pie IX adressait naguère à l'archevêque de Munich et aux évêques d'Allemagne : « Intelligant omnes Antis- « tites *quam manifestum sacris pastoribus incumbat officium* greges suos « docendi de veritatibus Fidei in sacro Concilio Œcumenico definitis.» (Bref du 28 oct. 1870).

Qu'il médite sérieusement ces quelques mots, et qu'il prononce ensuite lui-même si la violation d'un aussi grave devoir n'emporte pas de droit la privation de l'absolution sacramentelle.

G. H., prof. de théologie.

DU SYNODE DIOCÉSAIN.

Circulaire de Mgr l'Archevêque de Malines. — Indult du Saint-Siége.

Les documents qui suivent nous ont paru offrir un réel intérêt, en ce sens qu'ils font connaître un moyen de lever, avec l'approbation du Saint-Siége, les difficultés assez grandes que soulève actuellement chez nous la tenue régulière d'un Synode diocésain. Nous les publions à ce titre. La circulaire de Mgr Dechamps est d'ailleurs instructive à plusieurs points de vue. Elle témoigne d'un zèle sage et éclairé pour la restauration de la discipline ecclésiastique, si fortement ébranlée, chez nos voisins comme chez nous, par les bouleversements révolutionnaires.

Victor Augustus Isidorus Dechamps, *Dei et Apostolicæ Sedis gratia archiepiscopus Mechliniensis, primas Belgii, Sanctitatis Suæ Prælatus domesticus et solio Pontificio assistens, universo clero diœcesis Mechliniensis salutem et benedictionem in Domino.*

Reverendi Domini,

Sub exitu superioris anni, die VIII mensis Decembris, ad Sanctissimum Dominum Pium PP. IX (quem Deus adhuc diu sospitem tueatur) supplices litteras scripsimus, et ope Eminentissimi Cardinalis Caterini, qui Sacræ Congregationi Concilii præfectus est, Sanctitati Suæ communicavimus, de Synodo Diœcesana in hac civitate Mechliniensi celebranda, si Sanctitati Suæ placuerit.

I.

Epistolæ nostræ, ad Em. D. Cardinalem Præfectum datæ, tenor hic erat :

EMINENTISSIME DOMINE,

In supplicibus litteris, huic epistolæ adnexis, latiori sermone a Sanctissimo Domino Nostro Pio PP. IX, facultatem imploro celebrandi annuatim diœcesanam synodum, idque eodem modo, quo eam celebrare mihi licuit in diœcesi Namurcensi.

Valent hic, Princeps Eminentissime, eadem prorsus rationum momenta. Synodus diœcesana, quovis tempore utilissima, hisce vero diebus hic necessaria, celebrari non posset, si juris ecclesiastici præscriptiones forent ad amussim observandæ. Octingentos (800) enim sacerdotes Mechliniam cogere oporteret.

Ad synodum Namurcensem convocavi tantummodo venerabiles canonicos capitulares, Vicarios Generales et diœceseos triginta fere vicarios foraneos, quos in hac patria decanos nominant. At in diœcesi Mechliniensi, quæ longe vastior Namurcensi est, opportunum censeo convocare quoque Episcopum meum Auxiliarem, qui Seminarii diœcesani præses est, et Canonicos *ad honores* ecclesiæ metropolitanæ, utpote qui omnes in regimine diœceseos partes habeant, et qui vel adeo in synodi deliberationibus operam peregregiam præstare queant.

Eminentiam Tuam precor accipere benigne velit venerationis meæ et obsequii testimonium.

Eminentiæ Tuæ famulus humillimus,

† VICTOR AUGUSTUS, ARCHIEP. MECHLIN.

Mechliniæ, VIII Decembris, 1871,
in Festo Immaculatæ Conceptionis B. M. V.

II.

Subjicimus modo libellum nostrum supplicem, Sanctitati Suæ transmissum de Synodo rite indicenda et celebranda :

BEATISSIME PATER,

Archiepiscopus Mechliniensis, ad Sanctitatis Tuæ genua procumbens, omni qua par est reverentia exponit quæ sequuntur :

Ex quo me, nullis utique meis meritis, ad metropolitanam Belgii sedem promovere dignata est Sanctitas Tua, id inprimis cogitare cœpi, ut in synodum convocarem suffraganeos provinciæ hujus ecclesiasticæ Præsules ; ast Sacri Concilii Generalis convocatio induxit me postmodum, ut synodum provincialem non ante cogerem quam absoluto Concilio Vaticano, atque hanc dilationem Sanctitas Tua dignata fuit comprobare.

Rationum momenta quæ synodi provincialis dilationem suaserunt, pro diœcesana synodo minime subsistunt. Hæc enim, quum omni tempore exoptanda sit, hisce diebus necessaria est, saltem ut debite promulgentur statuta diœcesana. Enimvero quas Prædecessores mei venerandi leges tulerunt, hactenus redactæ non fuerunt in specialem librum juxta ordinem juris canonici, neque prodierunt sub forma operis, quod clero meo tanquam manuale usui esse queat. Huc accedit, quod præscripta illa, in universum sumpta, characterem non habeant statutorum synodalium proprie dictorum. Denique opus plane videntur habere complemento, ut legitimæ exspectationi et necessitatibus parochorum aliorumque clericorum plene respondeant.

Interim, Beatissime Pater, diœcesana synodus apud nos convocari neutiquam posset, si strictæ juris ecclesiastici præscriptiones forent observandæ, quum, præter ceteros jus habentes, ad octingentos circiter ascendat numerus sacerdotum convocandorum, quibus in duplici hujus diœceseos provincia, Brabantina scilicet et Antverpiensi, incumbit cura animarum, quæ ipsæ fere quindecim centena millia (1,500,000) attingunt.

Quum similis sese obtulisset difficultas, quando Ecclesiæ Namurcensi præeram, ad Sanctam Sedem pro munere meo recursum habui per Excellentissimum Dominum Nuntium Apostolicum, et facultatem imploravi synodum diœcesanam alio modo celebrandi.

Sanctitas Tua, litteris meis supplicibus Sacræ Concilii Congregationi benigne communicatis, pontificiam suam decisionem ad Excell. D. in Belgio Nuntium transmitti mandavit Eminentissimo Domino Cardinali Antonelli. Responsi autem summa hæc erat : Episcopum Namurcensem, ratione habita gravium difficultatum, quæ impediunt ne universi diœceseos suæ parochi ad synodum convocentur, licentiam accipere et habere

1° Numerum membrorum synodi determinandi eo modo quem Sanctæ Sedi proposuerat, scilicet « synodalem congregationem limi-
» tando ad convocationem Capituli cathedralis, Vicariorum Generalium,
» Examinatorum prosynodalium, et Parochorum-Decanorum, quorum
» officium fere respondet Vicariorum Foraneorum officio (1). »

2° Præfatæ congregationi dandi titulum et characterem synodi diœ-
» cesanæ, ita quidem ut decreta, ibidem promulganda, pro decretis
» synodalibus proprie dictis habeantur et retineri debeant (2). »

Eminentissimus D. Cardinalis Antonelli hoc adjungebat : « Notandum
« est, Sedem Apostolicam, quum ejusmodi licentiam extraordinariam
» concedit, præ oculis habere doctrinam indubitatam, inter melioris
» notæ canonistas communem, et ab immortalis memoriæ Pontifice
» Benedicto XIV inculcatam pluribus in locis laudatissimi operis *De*
» *Synodo Diœcesana*, nimirum constitutiones synodales suam legis
» localis vim neutiquam accipere ex concensu aut approbatione cleri,
» sed ex jurisdictione et auctoritate legislativa, quæ ex institutione
» divina competit Episcopo in propria diœcesi. In synodo episcopali
» clerici interveniunt dumtaxat, ut per concilia sua in discussionibus
» habendis opem adferant ; huic autem interventioni, sane utilissimæ,
» *in casu præsenti et in circumstantiis allegatis* sufficienter provisum est
» per præsentiam non paucorum ecclesiasticorum insignium, inter quos
» speciatim parochi-decani sive vicarii foranei, quos Illustrissimus
» Episcopus convocare intendit, et qui eum in finem spectari queunt
» ut reliquum clerum repræsentantes (3). »

(1) Con limitarla alla convocazione del Capitolo cattedrale, de' Vicarii Generali, Esaminatori pro-sinodali, e Parochi-Decani, il cui officio equivale presso a poco a quello di Vicarii Foranei.

(2) A dare ad essa (adudanza) il titolo è carattere di Sinodo diocesana, di maniera che i decreti da promulgarsi debbano ritenersi per veri decreti sinodali.

(3) Nel devenirsi dalla S. Sede a tale straordinaria autorizzazione, si è riflettuto essere massima indubitata e commune tra i più accreditati Canonisti, e spesso allegata dell'immortale Pontefice Benedetto XIV in più luoghi della celebre opera *de Synodo Diœcesana*, che cioè i Decreti sinodali non prendono la loro forza di legge locale dal consenso del Clero, ma bensì dall'autorità e dal potere legislativo appartenente per divina instituzione al Vescovo nella propria diocesi. Il Clero interviene nel Sinodo all'

Quod quidem, Beatissime Pater, apud nos eo valet magis quod, juxta Statuta diœcesana *de conferentiis ecclesiasticis*, præter conferentias quæ pro objecto habent scientias sacras, et quibus interesse debent omnes sacerdotes præside decano districtus sui, etiam quotannis habeantur *capitula pastorum*, in quibus rectores ecclesiarum, apud suos quique decanos, examinant et tractant sacri ministerii puncta practica, et ita quidem ut « decani ad Nos transmittere teneantur acta sui capituli » ante finem Octobris, ut ea tempore hiemali nostro examini subjicia- » mus, et de iis quæ expedire visa fuerint, in *synodo diœcesana statua-* » *mus.* » (Statuta Confer., § II, nº VI.)

Verissimum adeo est quod dicitur : « Parochi-Decani sive Vicarii » Foranei eum in finem spectari queunt ut reliquum clerum repræ- » sentantes (1), » præsertim quum Decani vota et necessitates cleri Nobis nota facere debeant.

Itaque a Sanctitate Tua humiliter et reverenter postulo, ut easdem facultates quas olim pro diœcesi Namurcensi dare voluit, etiam pro hac Mechliniensi paterne concedat ; et ut brevibus omnia complectar, peto

1º Ut ad Synodum convocare possim

a) Illustrissimum et Reverendissimum Dominum Anthonis, Episcopum Constantiensem i. p. i., Auxiliarem meum, et in hac civitate Seminarii theologici Præsidem ;

b) Vicarios meos Generales ;

c) Canonicos capitulares ecclesiæ metropolitanæ ;

d) Canonicos honorarios ejusdem, qui quidem omnes munera adimplent magni momenti sive in regimine diœceseos, sive in directione

unico oggetto di giovare col suo consiglio le relative discussioni : al qual elemento, senza meno utilissimo, rimane nel caso presente abbastanza provveduto (sempre in vista delle succennate circostanze) mercè l'intervento di que' non pochi distinti Ecclesiastici, fra i quali in ispecie i Parrochi-Decani o Vicarii Foranei che Monsignor Vescovo si propone di riunire, e che possono a questo scopo considerarsi come rappresentati del residuo Clero.

(1) Parochi Decani o vicarii foranei possono a questo scopo considerarsi come rappresentati del residuo Clero.

instructionis ecclesiasticæ, et qui in synodalibus deliberationibus opem non levem præstare possunt ;

e) Examinatores prosynodales ;

f) Archipresbyteros sive Decanos diœceseos omnes (hodie sunt viginti quinque) ;

2° Ut congregatio synodalis titulum habeat et characterem synodi diœcesanæ, ita ut decreta promulganda sint et habeantur statuta diœcesana proprie dicta.

3° Et quandoquidem non agatur de synodo quadam extraordinaria, sed annua, facultatem peto, ut synodum eodem modo habere possim, quamdiu circumstantiæ eædem manebunt, vel donec Sancta Sedes aliter statuerit.

Iterum in genua coram Sanctitate Tua provolutus, benedictionem apostolicam imploro pro clero et fidelibus sollicitudini meæ commissis, et pro

Sanctitatis Tuæ

humillimo, obsequentissimo et fidelissimo filio

† VICTORE AUGUSTO, Archiep. Mechl.

Mechliniæ, VIII Decembris 1871,

In festo Immaculatæ Conceptionis B. M. V.

III.

Die XXII^a Januarii hujusce currentis anni, Eminentissimus D. Cardinalis Caterini, Sacræ Congregationis Concilii Præfectus, Sanctitatis Suæ nomine sequens Indultum Apostolicum ad Nos destinavit :

Beatissime Pater,

Archiepiscopus Mechliniensis, ut fidelium bono consulatur, animadvertit Synodi Diœcesanæ promulgationem maxime esse necessariam, saltem ut debite promulgentur Diœcesana Statuta. Nam leges a suis prædecessoribus latæ hactenus redactæ non fuerunt in specialem librum juxta ordinem juris canonici, neque prodierunt sub forma operis quod suo clero tamquam manuale censeri queat. Huc accedit, quod præscripta illa in universum sumpta, characterem non habent Statutorum Synodalium proprie dictorum. Denique opus plane videntur

habere complemento, ut legitime expectationi, et necessatibus parochorum aliorumque clericorum plene respondeant. Attamen, cum Diœcesana Synodus in illis locis convocari neutiquam posset, si strictæ juris Ecclesiastici præscriptiones forent observandæ, quum, præter ceteros jus habentes, ad octingentos ascendat numerus sacerdotum convocandorum, quibus in duplici suæ Diœcesis provincia, Brabantina scilicet et Antverpiensi, incumbit cura animarum, quæ ipsæ fere millies et quingenties mille attingunt, devotissime supplicat Sanctitatem Vestram, ut dignetur ipsi concedere, quod ad Synodum prædictam convocare possit

1° Reverendissimum D. Anthonis, Episcopum Constantiensem in partibus infidelium, suum auxiliarem, et in civitate Mechliniensi Seminarii præsidem, suos Vicarios Generales, Canonicos capitulares ecclesiæ Metropolitanæ, Canonicos honorarios ejusdem, qui quidem omnes munera adimplent magni momenti sive in regimine Diœcesis, sive in directione instructionis ecclesiasticæ, et qui in synodalibus deliberationibus opem non levem præstare possunt; Examinatores prosynodales, Archipresbyteros sive Decanos Diœcesis omnes;

2° Ut Congregatio synodalis titulum habeat et characterem Synodi Diœcesanæ, ita ut decreta promulganda sint et habeantur Statuta Diœcesana proprie dicta;

3° Et quandoquidem non agatur de Synodo quadam extraordinaria, sed annua, facultatem petit, ut Synodum eodem modo habere possit, quamdiu circumstantiæ eædem manebunt, vel donec Sanctitas Tua aliter statuerit.

Quare etc.

Die 22 Januarii 1872, Sanctissimus Dominus Noster, audita relatione infrascripti Secretarii S. Congregationis Concilii, facultatem juxta petita ad decennium proximum tantum, ita tamen ut ceteroquin ea stricte serventur, quæ monet Benedictus XIV in suo opere de Synodo Diœcesana, Archiepiscopo Mechliniensi Oratori benigne impertitus est, contrariis quibuscumque minime obstantibus.

P. CARD. CATERINI Præf.

PETRUS, ARCHIEPISCOPUS SARDIANUS, Secretarius.

IV.

Reliquum est, Reverendi et Dilecti Consacerdotes, ut beneficio Sedis Apostolicæ sine ulteriori mora utamur. Itaque, invocato prius Sacratissimo nomine Salvatoris nostri Jesu Christi, et implorato præsidio Beatissimæ Matris ejus omniumque Sanctorum, maxime S. martyris Rumoldi, civitatis et diœcesis Mechliniensis patroni præcipui; quod ad majorem omnipotentis Dei gloriam et animarum Nobis concreditarum salutem cedat, decernimus, et per hujus dici litteras vobis annuntiamus, Synodum Diœcesanam in civitate Mechliniensi locum habituram, in octava Pentecostes currentis anni, ita quidem ut incipiat feria III post dictam solemnitatem, id est, die XXI Mensis Maii, et absolvatur feria VI, ante meridiem, servato *Ordine ad Synodum* qui est in Pontificali Romano.

Ad Synodum nostram, ex nunc pro tunc, vi officii pastoralis, convocamus, et se per hoc edictum legitime vocatos esse monemus :

Illustrissimum et Reverendissimum Dominum Carolum-Andream Anthonis, Episcopum Constantiensem *i. p. i.*, Auxiliarem nostrum ;

Reverendissimos Vicarios nostros Generales;

Dignitates, ceterosque Venerabiles Canonicos capitulares et honorarios ecclesiæ metropolitanæ ;

Admodum Reverendos Examinatores prosynodales, et totius diœceseos Archipresbyteros seu Decanos.

Et ut præsentes indictionis litteræ ad omnium notitiam certo perveniant, nec a quoquam, cujus intersit, possint ignorari, volumus, ut Venerabilibus Dominis Canonicis tempestive prælegantur in loco capitulari consueto, et ut per cancellariam nostram directe expediantur ad singulos, quos per præsentes vocamus ad Synodum Nobiscum habendam. Easdem præterea omnibus parochis diœcesis nostræ pro informatione communicari jussimus : quas tamen plebi christianæ e suggestu prælegere non oportebit.

Enixe commendamus, cooperatores in Christo charissimi, ut pro fausto Synodi successu fervidas et unanimes orationes profundatis. Archipresbytorum aliorumque fratrum congregandorum labores Deo Patri amodo offerte tempore sacrificii missæ, et a clericis aliisque qui-

bus præestis, petite, ut pro Archiepiscopo ejusque consiliariis implorent lumina Spiritus Sancti per intercessionem immaculatæ Virginis Deiparæ, quam ut Reginam cleri potentissimam corde et animo veneramur.

Quandoquidem finis principalior synodi instantis sit *Statutorum diœcesis Mechliniensis* promulgatio, prout Nobis in Domino videbitur expedire, eorum exemplar, velut specimen quoddam, ad universos et singulos presbyteros synodales transmittimus, integro et amplius mense ante celebrationem. Hoc siquidem pacto unicuique ea inter privatos parietes in antecessum perscrutari licebit ; poterunt etiam omnes, prout in brevi epistola quæ in fronte voluminis est, expressimus, inter se de his sermonem conferre, ut in spiritu pacis et humilitatis *probent potiora*, sicut ait Apostolus, *nom quæ sua sunt singuli considerantes, sed ea quæ aliorum.*

Haud vos latet, Reverendi Domini, *Capitula Pastorum* ideo potissimum instituta esse, ut per ea quodammodo facilis via sternatur ad synodum diœcesanam ; enimvero per eorum relationes vota cleri Nostri amantissimi et gregis nostri necessitates spirituales ad nostram notitiam devenire solent. Capitula, feriis 3ª et 4ª ante Pentecosten habenda, de novo Decanis opportunitatem subministrabunt penitius cognoscendi, quousque diœcesi proficua possint esse ea quorum mentio fit in Specimine. Et quo prævium Statutorum examen lectoribus facilius reddatur, ad infimam paginæ partem plures adjici fecimus citationes fontium, quæ post factam promulgationem Synodi ultro inutiles fient, et vel adeo in nova, et, ut aiunt, definitiva libri editione tuto prætermitti poterunt.

Hoc quidem anno, quo Statuta diœcesis solemniter promulganda sunt, necesse visum fuit, ut per dies plures synodum habeamus. Imposterum vero eam, saltem ordinarie, unica die poterimus absolvere, quin inde magnæ ejus utilitati quidpiam detrahatur.

V.

Rem opportunam et vobis gratam Nos facturos judicavimus, si jam nunc breviter significemus præcipua, quæ quatuor indictis diebus

locum habitura sunt. Prius autem quam eo deveniamus, nonnulla theologiæ et juris canonici principia præstabilire oportet.

1° In synodis diœcesanis, solæ sessiones a jure exiguntur. Commissionum specialium et Congregationum generalium institutio arbitrio Episcopi relinquitur. Itaque ultro et sponte nostra ejusmodi Commissiones et Congregationes instituimus, sequentes de cetero consuetudinem in multis diœcesibus receptam, et confidentes fore ut deliberationes synodales eo fiant utiliores.

2° Quod expresse Nos monuit Sancta Sedes in Indulto Apostolico diei XXII^æ Januarii 1872, unusquisque nostrum præ oculis habeat oportet doctrinam quam, pro auctoritate et scientia sua, stabilivit,cum ceteris canonistis et theologis, doctissimus Pontifex Benedictus XIV in celebri opere *De Synodo diœcesana*. Nimirum Episcopus suo solius nomine decreta condit et promulgat, independenter a cleri diœcesani approbatione aut consensu. Unde statuta synodalia robur suum et suam obligandi vim totam habent a sola auctoritate quæ, ex Christi institutione, Episcopatui inhæret (1), adeo ut clerus in synodo dumtaxat interveniat, ut Episcopo conferat omnem, quam potest, scientiæ et experientiæ suæ operam : quod procul dubio utilissimum est.

Interim certum indubitatumque apud omnes est, Episcopos, ipsa vi jurisdictionis suæ, habere potestatem condendi et promulgandi leges aut ordinationes etiam extra omnem synodum, eaque pœnis censurisve canonicis sanciendi.

3° Statutis non inesset character Statutorum synodalium proprie dictorum, nisi ante promulgationem Episcopus exposceret et audiret consilium Collegii Canonicorum in corpore congregatorum. « Sed, ut ait Benedictus XIV, licet Episcopus teneatur Capituli sui consilium

(1) Theologos hic representet unus Suarezius : « In episcopali synodo non est jurisdictio propria et legislativa distincta a jurisdictione episcopi, quia inferiores, qui in synodo cum episcopo conveniunt, non habent jurisdictionem propriam, episcopalem aut legislativam, sicut habent episcopi convenientes in concilio provinciali ; et ideo inferiores clerici cum episcopo convenientes,non habent potestatem conferendi illi synodo specialem jurisdictionem ab episcopali distinctam. » *De Legibus*, lib. VI, cap. XV.

exquirere, non propterea tamen tenetur illud sequi, nisi in casibus a jure expressis (1), » ut in materiis capitularibus.

4° Quod alios presbyteros ad synodum diœcesanam vocatos spectat, nec assensus, et ne consilium quidem eorum requiritur. Ut Statuta valorem habeant decretorum synodalium, plane sufficit, ut promulgata fuerint in synodali sessione. Itaque Episcopus nulla lege adigitur, ut amplectatur sententiam etiam unanimem eorum qui cœtui intersint. Atque hoc extra controversiam positum esse, manifesto testantur Sacræ Congregationis Concilii responsa multiplicia.

Nihilominus, in praxi, Episcopi ordinarie non prætermittunt exposcere synodi sententiam de constitutionibus quas ibi promulgare volunt. Hic suavis agendi modus regimen paternum spirat, et pro meliori diœceseos administratione utilitatem habet quam maximam. Hoc in sensu nonnulla intelligenda sunt quæ in Pontificali Romano leguntur; et hoc item sensu in Synodo a Nobis denunciata, Commissiones speciales et Congregationes instituendas esse censuimus.

VI.

Tres erunt Commissiones speciales, quæ in tabella hisce litteris subnexa indicantur; singulis præsidebit unus ex Vicariis nostris Generalibus.

Quælibet trium Commissionum examinandam habebit sectionem Speciminis Statutorum Synodalium, aut potius, in unum junget observationes quas sacerdotibus convocatis suggesserit examen, *factum a mense*, illius sectionis Statutorum de qua in Congregatione generali facere debebit relationem.

Primæ Commissionis presbyteris examen reservatum est partis prioris, *de personis ecclesiasticis* inscriptæ.

Secunda Commissio perpendet quatuor primos titulos partis alterius, *de rebus ecclesiasticis* inscriptæ.

Tertia Commissio versabitur in quatuor ultimis titulis ejusdem partis alterius.

Singulæ Commissiones suum eligent procuratorem, gallice *rappor-*

(1) De Syn. Diœc., l. XIII, c. I, n° VI.

teur, qui in Congregatione generali perspicue et succincte, in scripto, exprimet sententiam vel totius Commissionis, vel varias sententias diversorum, circa sectionem Statutorum, quæ deliberationibus Commissionis suæ relicta est.

In Congregationibus generalibus, præside Archiepiscopo, post factam relationem Commissionum, omnes qui loqui cupiant et loquendi votum exprimant, plena cum libertate sententiam suam in medium proferent. Cuilibet autem uti permittimus lingua latina, vel idiomate vernaculo : qua in re vestigiis insistimus S. Caroli Borromæi, qui, ut liberior et fructuosior foret discussio in synodis diœcesanis a se habitis Mediolani, concessit ut Patres sententiam suam, si libuisset, proferrent italice ; sed acta postmodum donata fuerunt latino sermone a Julio Poggiani, sancti Præsulis actuario, atque sic typis evulgata. Acta igitur, sicut ipsa Statuta a Notario, a Nobis deputando, conscribi volumus latina lingua, quæ veneranda lingua Ecclesiæ Romanæ existit.

VII.

In cæremoniis Synodi nostræ sequemur normam Pontificalis Romani. Hunc autem ordinem ad Sessiones, Commissiones et Congregationes determinavimus.

Prima die, id est feria III^a^ post Pentecosten, quæ incidit in diem 21 maii, clerus synodalis in sacello archiepiscopalis aulæ conveniet quadrante ante horam 8^am^ matutinam, et Nos ad ecclesiam S. Rumoldi processionaliter comitabitur. Illustrissimus ac Reverendissimus Dominus Episcopus Constantiensis et Reverendissimi Domini Vicarii Generales vestiti erunt habitu prælatitio, canonici rocheto et mozetta ; parochi-decani superpelliceo superaddent stolam rubri coloris. — Hora 8^a^ incipiet missa pontificalis *de Spiritu Sancto*, quam subsequentur preces in Pontificali præscriptæ, usque ad hymnum *Veni Creator* exclusive.

Hora 10 1/2, non ultra, omnes convocati comparebunt in sacello aulæ archiepiscopalis, ubi decantabitur *Veni Creator*, et aperietur prima sessio. Post sermonem habitum ab Archiepiscopo, renunciabuntur officiales seu synodi ministri : Promotor, Secretarius, Notarius seu Actuarius, et Magister Cæremoniarum. Porro, ad instantiam Promo-

toris Secretarius præleget varia decreta de ipsa synodi celebratione. Deinceps Examinatores Synodales et Judices Synodales eligentur.

Post prandium, hora 3ª, convenient Commissiones, in suo unaquæque loco sibi in aula nostra assignando.

Hora 6ª habebitur Congregatio generalis in sacello aulæ. Post recitatum *Veni Creator* et *Ave Maria*, procurator primæ Commissionis præleget relationem suam ; quo facto omnes qui loquendi desiderium manifestarint, loquentur. Congregationi finis imponitur per *Sub tuum præsidium*.

Secunda die, id est 22 Maii, hora 8ª omnes convenient, suis insignibus induti, in templo metropolitano. Missam solemnem celebrabit unus ex canonicis dignioribus, quam rursus sequentur preces ex Processionali, sicut prima die.

Hora 10ª, canonici capitulares collegialiter juncti convenient in aula, et Archiepiscopus sententiam eorum audiet circa sectionem Statutorum de qua pridie discussio fuerit.

Hora 10 1/2 incipit secunda sessio. — Allocutio Archiepiscopi. — Promulgatio Statutorum *de personis ecclesiasticis*. — Reliqua ut in Pontificali.

Hora 3ª pomeridiana, consessus Commissionum specialium in suo loco.

Hora 6ª Congregatio generalis in qua relatio fiat secundæ Commissionis. Reliqua ut prima die.

Tertia die, id est 23 Maii, hora 8ª, missa solemnis, et reliqua ut secunda die.

Hora 10ª, Collegium canonicorum capitularium iterum audit Archiepiscopus, ut secunda die.

Hora 10 1/2, incipiet tertia sessio, in qua promulgantur quatuor primi tituli *de rebus ecclesiasticis*. — Post meridiem, consessus Commissionum et relatio tertiæ Commissionis in Congregatione generali, horis ante statutis.

Quarta die, id est 24 Maii, missa solemnis, et conventus tertius Capituli apud Archiepiscopum, horis jam statutis.

Hora 10 1/2, ultima sessio, in qua publicabuntur quatuor ultimi tituli *de rebus ecclesiasticis*. Deinceps Synodus absolvitur juxta ritum Pontificalis.

Datum Mechliniæ, in aula nostra Archiepiscopali, sub nostris signo sigilloque ac Secretarii nostri chirographo, die quinta mensis Aprilis anni MDCCCLXXII reparatæ salutis.

† VICTOR AUGUSTUS, Archiep. Mechlin.

De mandato Illmi ac Rmi Dni Archiepiscopi.

P. L. Goossens, Secret.

CHRONIQUE.

1. Sous ce titre : *Principes du droit public* (1), M. Grandclaude, déjà connu par de savants écrits, aborde un ensemble de problèmes aujourd'hui fort agités, qui touchent aux fondements mêmes de la société civile, et qui ont donné lieu à des erreurs aussi funestes que répandues de nos jours. Nous ne pouvons mieux caractériser sa méthode qu'en empruntant ces quelques lignes à la préface de son livre : « Quant au mode d'exposition qui a été adopté, il est purement didactique. Nous nous adressons, non à cette foule ignorante et légère qui ne peut s'élever au-delà d'un article de journal ou d'une brochure de circonstance, mais uniquement aux esprits cultivés et aux hommes sérieux. Il s'agit dans cette publication des principes les plus élevés de la philosophie sociale, et d'une démonstration proprement dite de ces principes à partir des notions fondamentales. Or, on ne résout point ces questions avec des phrases vides et sonores, des métaphores brillantes et des considérations plus ou moins piquantes et ingénieuses sur les personnes et les choses du temps. Il faut des raisonnements clairs, précis, rigoureux en eux-mêmes, et exprimés avec toute la clarté dont la matière est susceptible. Ce n'est donc point à la plèbe des intelligences, classe de plus en plus nombreuse dans notre siècle de lumières,

(1) Paris, Lecoffre. In-12 de XXIII — 306 pp.

que s'adresse cet ouvrage. Une instruction préliminaire est requise, avec l'habitude de la réflexion, pour bien saisir ces vérités, qui sont l'apanage d'une certaine aristocratie intellectuelle; celle-ci en effet, seule comprend la valeur des principes et n'est point étrangère aux véritables études philosophiques (p. XXI, XXII). »

C'est l'honneur du clergé en France que de présenter encore en plus grand nombre que toute autre classe des esprits sérieux et cultivés, capables de suivre un raisonnement, d'approfondir une théorie. Ceux-là feront très-bon accueil au livre de M. Grandclaude.

2. Beaucoup plus vaste est le plan suivi par M. Onclair, prêtre, dans son ouvrage intitulé : *De la Révolution et de la Restauration des vrais principes sociaux à l'époque actuelle*, ouvrage qui se composera de quatre forts volumes (1). Les deux premiers ont paru avec l'approbation de NN. SS. l'évêque de Liége et l'archevêque de Malines. L'auteur, dans ses idées et dans leurs développements, se rattache en tout aux travaux des éminents publicistes de la *Civiltà Cattolica*. Le tome I, qui a pour titre l'*Ordre social*, contient l'exposé et la défense des principes généraux qui forment la base des sociétés. Le second traite des *Relations entre l'Eglise et l'État*, et des questions qui s'y rattachent, comme le droit pour l'Eglise de posséder des biens temporels, son pouvoir coactif, ses exemptions et priviléges. Il traite encore des *Relations entre l'Eglise, l'État et la famille*, par conséquent, du mariage, de l'éducation, des théories sociales sur l'enseignement et du droit de propriété. Le 3e volume sera consacré à la *Liberté*. L'auteur y examinera les prétendus principes de 89, à la lumière des documents pontificaux qui ont soulevé tant de stupides clameurs de la part des esprits ignorants ou prévenus. Dans le 4e, du *Droit nouveau*, M. Onclair parlera de la politique immorale et antisociale inaugurée sous ce nom, et qui a conduit nos gouvernants aux résultats que chacun sait, sans compter ce que l'avenir nous réserve encore. La question du pouvoir temporel des papes trouvera naturellement sa place dans ce volume.

3. M. Pelletier, chanoine d'Orléans, pour répondre à un besoin qui se faisait sentir, a mis au jour la collection des *Décrets et canons du con-*

(1) Tomes Ier et II, parus. In-8° de XXI-551, 705 pp. Bruxelles, Goëmaere. Paris, Bray et Retaux.

cile œcuménique général du Vatican, en latin et en français, avec les documents qui s'y rattachent, le tout extrait des sources authentiques, et enrichi d'une table analytique des matières (1). Le texte latin est celui qui a paru dans le *Journal de Rome*, feuille officielle : la traduction est extraite de la *Chronique du concile* annexée à la *Correspondance de Rome*.

4. Parmi les livres du même genre qui ont paru déjà, nous devons une mention toute particulière à l'*Histoire du concile œcuménique du Vatican*, par le R. P. Scambin, S. J. (2). C'est un récit aussi intéressant qu'instructif de ce qui s'est passé au Concile. L'auteur en explique les causes éloignées et prochaines ; il en raconte la convocation, il en suit les diverses phases. Chemin faisant il fournit au lecteur des notions théologiques de la plus haute importance. Il établit avec netteté la part de responsabilité qui revient au libéralisme soi-disant catholique dans les agissements de la minorité anti-infaillibiliste. — L'ouvrage du P. Scambin n'est pas seulement une histoire ; il est de plus un bon traité du dogme défini le 18 juillet 1870. Nous croyons utile de le recommander à l'attention et au zèle de nos lecteurs.

5. Le P. Thomas de Charmes a composé un *Compendium* de théologie, aide-mémoire spécialement destiné aux ordinands et aux prêtres qui, absorbés par les travaux du ministère, ne peuvent consacrer que peu de temps à l'étude. Un religieux du même ordre vient de donner une nouvelle édition de cet abrégé (3), avec des additions et corrections qui ont pour but de le mettre plus en harmonie avec les circonstances actuelles et l'état présent de la science ecclésiastique. On y trouve de plus que dans les anciennes éditions un traité de la vraie religion, un appendice sur les prérogatives du souverain Pontife et notamment sur le caractère infaillible de son suprême magistère, selon la définition récente du concile du Vatican ; un autre sur l'analogie de la raison et de la foi ; une dissertation sur le mode de la création, etc. Le savant

(1) In. 8° de X-204 p. Paris, Palmé.

(2) Lyon. Briday, 1 vol. in. 8°.

(3) R. P. Thomæ ex Charmes, Ord. Min, Cap., *Universæ theologie Compendium*, ad hodiernum sacræ scientiæ statum redactum à R. P. Mariano a Novana, ejusdem ord. in conventu Brugensi theol. lectore. Parisiis, apud Bray et Retaux. 8°, IV-675 pp. 6 p. 50.

éditeur a refondu en grande partie la morale, pour la mettre d'accord avec les enseignements du nouveau docteur de l'Eglise, S Alphonse de Liguori. Entre autres additions intéressantes dans la partie pratique, nous avons remarqué un commentaire succinct sur la récente constitution de Pie IX relative aux censures encourues *ipso facto*. En se renfermant dans sa brièveté concise, l'auteur a omis parfois un développement qu'il pouvait donner en deux mots, et qui n'eût pas été inutile à la parfaite intelligence de la question. Ainsi, par exemple, il affirme d'une manière absolue (p. 600), que : *Potest sacerdos ex commissione Episcopi, illud* (infirmorum oleum) *benedicere, ut constat ex praxi Ecclesiæ græcæ;* or, si l'on n'ajoute pas : *Saltem tacite approbante Summo Pontifice*, cette assertion pourrait donner liéu de penser que les simples prêtres, même en dehors de l'Eglise grecque, peuvent, avec la seule délégation de l'évêque, faire cette bénédiction.

A cette question : *Quid facere debeat sacerdos quando oleum benedictum deficit*, il répond (ibid.) : *Debet oleo consecrato admiscere non consecratum, ex cap. Quod in dubiis.* Cette réponse, pour être bien exacte, aurait eu besoin d'être restreinte par ces mots : *in minori quantitate.* L'auteur a supposé que le lecteur ne manquerait pas de suppléer ces paroles; mais il se rencontrera peut-être des esprits qui prendront cette phrase à la lettre et sans le complément tacite qu'on lui suppose.

Il y aurait encore une observation à faire sur la page 618, où l'auteur invoque à tort le Concile de Trente, sess. 25, c. 12 de reform., pour prouver que « regulares qui non servant interdictum locale generale, ubi servatur ab ecclesia matrice loci excommunicationem ipso facto incurrunt. »

Ces taches, on le voit, sont assez légères, et nous croyons qu'elles sont très-peu nombreuses. L'impression d'ailleurs est convenable et nous avons remarqué fort peu de fautes typographiques. C'est donc un bon ouvrage qui vient d'être livré au public, et nous ne pouvons que féliciter le R. P. Mariano a Novana de cette publication.

E. Hautcœur.

Amiens. — Imp. Emile Glorieux et Ce, rue du Logis-du-Roi, 13.

LES JANSÉNISTES.

(3e ARTICLE.)

III.

L'abbé de S. Cyran : son caractère, ses débuts littéraires. — *Question royale*, défense de la brebis du chapitre de Bayonne, *Apologie* pour l'évêque de Poitiers. — Equipée de S. Cyran contre les Jésuites de cette ville. — Conférences secrètes. — Le P. de Condren. — M. d'Andilly. — Modèle de style épistolaire. — Dialogue d'Eudoxe et de Philanthe. — M. Sainte-Beuve dit oui et non. — S. Cyran à Paris. — *Esprit de principauté.* — *La somme des fautes du P. Garasse.* — Direction spirituelle. — Le *Chapelet secret* : ses effets. — *Petrus Aurelius* : Jansénisme et Gallicanisme. — Symbole de S. Cyran. — Son arrestation.

Pendant que l'*Augustinus* s'imprime secrètement à Louvain, chez Jacques Zegers, tirons l'abbé de S. Cyran de l'ombre où la correspondance de Jansénius nous l'a fait entrevoir. M. de Saint-Cyran ! Un historien de Port-Royal l'appelle « homme *portentosus*, extraordinaire, surprenant (1) » ; et M. Sainte-Beuve découvre en lui « au prix de quelque réflexion », il est vrai, « beaucoup de profondeur, de discernement interne, de pénétrante et haute certitude, beaucoup de lumière sans rayons, et de charité (2). » La véritable grandeur, a dit La Bruyère, ne perd rien à être vue de près. La grandeur de M. de Saint-Cyran ne supporte

(1) *Mémoires historiques et chronologiques sur l'abbaye de Port-Royal-des-Champs* (par Guillebert), 1re partie, t. II, p. 149.

(2) *Port-Royal*, par Sainte-Beuve, t. I, p. 273.

pas cette épreuve. Dès qu'on s'approche, il ne faut pas beaucoup de réflexion pour découvrir que ce qu'il y a en lui d'extraordinaire, ce n'est pas la profondeur ni le discernement, ni la lumière, même sans rayons, ni la charité. Qu'on en juge : voici l'homme tel que le connurent ses contemporains, avant que ses disciples l'eussent offert à l'admiration de la postérité, posé sur un piédestal magnifique, et paré de la triple auréole du saint, du martyr et du docteur.

Avant d'aller à Louvain, du Vergier de Hauranne étudia à Paris, il suivit la Sorbonne avec Denis Petau et logea à la même pension que ce jeune étudiant dont le nom deviendra un des plus illustres de la théologie catholique. Il ne lui laissa pas un heureux souvenir de son caractère. Le P. Peteau racontait qu'il avait trouvé son condisciple vain, inquiet, présomptueux, taciturne et fort particulier dans toutes ses manières (1). Si Du Vergier parlait peu (il haïssait les paroles tant il en avait mauvaise opinion) (2), il écrivait beaucoup et se plaisait à *répandre l'encre sur le papier ;* c'est son mot. Lorsqu'on l'arrêtera, on saisira chez lui la valeur de plus de quarante volumes in-folio de manuscrits. Du Vergier commença de bonne heure à répandre l'encre, et ce ne fut pas en l'honneur de la Grâce. Revenu à Paris avec Jansénius, il ne se contenta pas d'assister aux leçons d'Edmond Richer. Son évêque, Bertrand d'Erchaux, qui jouissait d'un grand crédit à la cour, vantait son beau génie ; Juste Lipse lui avait décerné de publics éloges et ne dédaignait pas d'adresser à ce jeune homme plusieurs lettres pleines d'affectueux conseils mêlés aux plus flatteurs encouragements. Du Vergier eut hâte de justifier ce glorieux patronage. Il apprit un jour par le folâtre comte de Cramoil, son compatriote et ami (3), qu'une grave question de morale

(1) *Histoire du Jansénisme.*

(2) Lettre de Saint-Cyran à M. d'Andilly.

(3) Adrien, etc.

agitait le Louvre. Henri IV avait demandé à quelques seigneurs ce qu'ils auraient fait, si à la bataille d'Arque, au lieu d'être victorieux, il eût été obligé de fuir et que, s'embarquant avec eux sur la mer, sans aucune provision de vivres, une tempête les eût emportés loin du rivage. Un des seigneurs lui avait répondu qu'il se serait tué lui-même pour se donner à manger à son roi plutôt que de le laisser mourir de faim. Là dessus, Henri IV avait mis en question si cela se pouvait faire sans crime. Du Vergier prit parti pour le généreux courtisan et il écrivit à l'appui de son opinion quelques pages qui parurent sous ce titre : *Question royalle, où est montré en quelle extrémité, principalement en temps de paix, le sujet pourrait être obligé de conserver la vie du Prince aux dépens de la sienne.* A la suite d'Ellies du Pin, M. Sainte-Beuve ne voit dans ce petit livre qu'un tour de force, un jeu d'esprit, une gageure de rhéteur ; « ainsi autrefois, dit-il, Isocrate avait fait les éloges d'Hélène et de Busiris ; le philosophe Favorin, celui de la fièvre quarte, Synésius celui des têtes chauves ; Agrippa célébrait l'âne, Erasme la folie, le Bernia la peste. » Ces noms rappellent l'élégance du style, la verve de la satire, la grâce et l'enjouement de la pensée, l'originalité du trait, la finesse du paradoxe. Aussi, on est tout prêt à blâmer avec M. Sainte-Beuve les austères censeurs qui ne purent pardonner au jeune Du Vergier de s'être placé du premier coup en si brillante compagnie, et qui « commentèrent la *Question royalle* sans rire et d'un air d'horreur. » D'ailleurs pourquoi faire un crime d'un péché littéraire de jeunesse même lorsque la gloire ne l'absout pas ? Un cousin de notre Du Vergier, M. Du Vergier de Hauranne, historien du *gouvernement parlementaire,* avait débuté dans les lettres par l'*Arlequin jaloux* et deux autres vaudevilles où on ne vit pas même un tour de force. « Ces grelots de la fantaisie satirique par lesquels il avait fêté ses vingt ans, dont on retrouve l'écho dans ses

œuvres les plus sérieuses et dans ses actes les moins suspects de jovialités (1), » n'ont pas détourné l'Académie française de lui ouvrir ses portes, il n'y a pas longtemps. Mais la lecture de la *Question royalle* dissipe un peu les dispositions bienveillantes qu'on avait pour son auteur. Il n'y a rien dans ce livre qui porte à rire, et il y a bien quelque chose qui fait horreur. *Arlequin jaloux* devait être plus plaisant que l'Isocrate du XVIIe siècle. Ecoutez :

« ... Si Dieu naturellement nous a fait tels que nous ne vivons qu'en la ruine de nous-mêmes, et que le tout de l'homme ne subsiste que cependant que les parties principales s'altèrent, se minent et s'entreminent, serait-ce merveille, s'il commandait à l'une des parties par un commandement nouveau de défaire violemment son tout, vu qu'il ne subsiste que par sa défaite, et que ce commandement a déjà été donné aux parties de chaque individu élémentaire à l'encontre de leur tout... Mais comment peut-on douter de ce pouvoir de Dieu?... Au commandement que Dieu a donné de ne tuer point, n'est pas moins compris le meurtre de soi-même, que celui du prochain. Or il arrive des circonstances qui donnent droit à l'homme de tuer son prochain ; il en pourra donc arriver d'autres qui lui donneront pouvoir de se tuer soi-même... Ce n'est pas de nous-mêmes, ni de notre propre autorité que nous agirons contre nous-mêmes, et puisque cela doit se faire honnestement et avec une action de vertu, ce sera par l'aveu et comme par l'entérinement de la raison. Et tout ainsi que la chose publique tient la place de Dieu, quand elle dispose de notre vie, la raison de l'homme en cet endroit tiendra lieu de la raison de Dieu ; et comme l'homme n'a l'être qu'en vertu de l'être de Dieu, elle aura le pouvoir de ce faire pour ce que Dieu le lui aura donné, et Dieu le lui aura donné pour ce qu'il lui a déjà donné un rayon de la lumière éternelle, afin de juger de l'état de ses actions qui étant comme une parcelle d'un tout uniforme, opère par la même forme que son tout, et ne peut nullement juger des choses conformément à son idée, qu'elles n'ayent

(1) Réponse de M. Cuvillier-Fleury au discours de M. Du Vergier de Hauranne, prononcé dans la séance du 29 février 1872.

autant ou plus de conformité à la première idée d'où elles sont énoncées...

C'est avec cette *profondeur* de doctrine que Du Vergier établit les principes suivants : « Le manquement de propriété sur sa vie, n'empêche point qu'on ne puisse se tuer soi-même. Car on voit tous les jours que la chose publique, qui n'a point d'autorité sur nos vies, les détruit avec autorité et sans reproche par le glaive de la justice. — Je crois que sous les empereurs Néron et Tibère, les pères étaient obligés de se tuer eux-mêmes pour le bien de leurs familles et de leurs enfants. — Toutes choses sont pures et nettes à ceux qui le sont. »

Il réduit à trente-quatre les cas dans lesquels un homme se peut tuer sans crime ; il indique la manière de le faire « par une prompte, légère et passagère douleur, » comme par *retention d'haleine,* par *la suffocation des eaux,* par *l'ouverture de la veine,* etc. « S'il y a de l'horreur à s'enferrer de ses propres mains, dit-il, il y a des moyens plus doux qui ne tiennent pas tant de la cruauté. » — Le morceau soigné de la *Question royalle* est l'éloge de Socrate buvant la ciguë.

« Le voulez-vous voir (l'homme de bien meurtrier de sa vie) en celui où la raison semblait habiter comme en un temple matériel, mais plutôt où elle s'était comme incorporée pour rendre le corps aussi raisonnable que la raison... Il était assisté et conduit en ses actions par un Génie qui se plaisait à sa conversation, et qui se mêlait tellement à son entendement, que leurs communes actions, comme si elles eussent procédé d'une même forme, semblaient être tous les deux comme d'une même personne ; puisqu'il était comme une des intelligences sur la terre qui ne sçauraient se repentir de leurs actions, pour ce qu'elles ont par avance toutes les considérations qui pourraient par après causer le repentir... Et qui sçait s'il n'était point peut-être obligé à Dieu, lequel il connaissait ou sombrement ou clairement,

comme par le vœu d'une naturelle et infuse religion, ou à tout le moins à son génie, c'est-à-dire à sa raison fortifiée des illuminations et enseignements célestes, d'être le restaurateur de la raison ruinée?... Poursuivons cette action tragique afin de remarquer en ce personnage par un étrange progrès de raison l'obligation de la partie à l'égard de son tout... Quelle merveille de la raison parfaite est celle-là?... Ce sont les merveilles que Dieu fait voir en la raison qui est son image à ceux qui se rendent capables par la purification de leurs sens d'en voir l'exemplaire quelque jour, et qui bien qu'éloignés de leur origine durant le cours et les pélérinages de ce monde, approchent néanmoins le plus près de leur païs. Et qu'eût fait ce personnage s'il eût vécu en une monarchie aussi policée que la nôtre? N'eût-il pas cru que son obligation envers le monarque et son païs eût monté d'autant de dégrez, s'il eût vu le surplus encore par le même esprit prophétique par lequel il prédit le jour de sa mort à son ami? »

M. Sainte-Beuve a oublié de nous signaler ce petit bout de l'oreille du courtisan qui se montre ici. Il a oublié encore, le délicat! de reproduire les passages que nous avons cités. Il se contente d'assurer à ses lecteurs que « tout l'excès de M. de Saint-Cyran se réduit en *un peu* de fausse thèse subtile, en *un brin* de galimatias (1). En revanche, il leur apprend, car M. Sainte-Beuve aime ces petits détails de bibliographie circonstanciée, que le titre du premier feuillet de l'ouvrage est simplement : *Question royalle et sa décision*. Il aurait pu ajouter que la *Question royalle* n'a que 65 feuillets. On lit dans l'*Histoire du Jansénisme* que le [illegible] Du Vergier ne plut pas à la cour, parce qu'il ne [illegible] question comme on l'avait posée, et que le [illegible] détestable. Mais le P. Rapin commentait [illegible] voyait pas le jeu d'esprit. S'il faut [illegible] Cotton, au contraire, aurait [illegible] même écrié que l'au-

teur méritait d'être évêque. Est-il bien sûr que le confesseur du roi ait prononcé cette parole sans rire? Quoiqu'il en soit, échec ou succès, l'ambition du jeune casuiste était éveillée : il lui donna carrière. Pour offrir à tout Paris une idée cette fois-ci incontestable de son rare savoir, il se prépara à soutenir contre tous venants la somme entière de Saint-Thomas dans une salle du couvent des Grands-Augustins du Pont-Neuf. Mais comme il n'était pas docteur, et que ce local dépendait de l'Université, on lui fit défense la veille du jour où, nouveau Pic de la Mirandole, il allait ouvrir ce brillant et formidable tournoi. Il en eut la gloire sans en courir les périls.

Bertrand d'Erchaux était très-lié avec Louis de la Rocheposay, évêque de Poitiers. Il lui parlait souvent de Du Vergier, et à force de le lui vanter, dit le P. Rapin, il lui fit venir l'envie d'avoir auprès de lui un si grand homme. Nous pensons qu'il faut placer à cette époque de renommée naissante le premier voyage de Du Vergier à Poitiers. Il quitta Paris en 1611, un peu avant Jansénius qu'il avait placé à titre de précepteur chez un conseiller à la Cour des aides. Toutefois ce ne fut pas pour devancer son ami à Bayonne, comme le raconte M. Sainte-Beuve. On lit en effet dans les *Mémoires* de Lancelot que Richelieu, évêque de Luçon, connut Saint-Cyran chez M. de la Rocheposay, où il venait souvent se divertir. « Il admira la vivacité de son esprit et de ses lumières (c'est Lancelot, disciple toujours fidèle et toujours enthousiaste, qui parle), il y avait une chose qu'il avait peine à digérer, qui était son grand amour pour la solitude et pour les livres. Aussi quand il le vit parler du dessein qu'il avait de se retirer auprès de Bayonne avec M. d'Ypres, pour y étudier encore plus particulièrement les Pères, il témoigna en être surpris ; il ne pouvait comprendre comment on pouvait se donner tant de peine *sans autre dessein que d'étudier l'antiquité par le seul*

amour de la vérité (1). » Richelieu ne resta à Luçon que de 1608 à 1616. Comment donc aurait-il pu rencontrer chez M. de Poitiers Du Vergier, si celui-ci n'y fût venu pour la première fois qu'en 1617, au sortir de la solitude de Campiprat? On serait obligé, comme le fait M. Sainte-Beuve, de conjecturer que le récit de Lancelot a trait « à quelque circonstance du retour de Richelieu en Poitou, après son exil d'Avignon, et lorsque la Reine-Mère était à Angoulême. » Dans cette conjecture, on peut expliquer ce que dit Lancelot de l'étonnement de Richelieu en apprenant le dessein qu'avait Saint-Cyran de se retirer à Bayonne avec son ami Jansénius. Nous restons convaincu que les *Mémoires* de Lancelot sont « d'une exactitude scrupuleuse pour les dates et pour les faits »; c'est M. Sainte-Beuve qui nous l'affirme (2). D'ailleurs, nous trouvons une nouvelle preuve de ce premier séjour à Poitiers dans une *Etude sur la jeunesse de Richelieu*, publiée par M. Avenel, dans la *Revue des questions historiques* (3). M. Avenel cite deux lettres inédites que Richelieu écrivit alors (1610-1611), à l'hôte de M. de La Rocheposay. « Je vous supplie, lui disait-il, de vous asseurer que je vous honore avec la mesme ardeur que vous peustez remarquer en moy lorsque nous nous ouvrismes l'un à l'autre jusqu'au fond du cœur. M. le Doyen m'a asseuré que je pouvois avoir la mesme asseurance de vous. » Et encore : « Si j'ay quelques parties des bonnes qualités que vous me donnez, ce sont celles qui me font cognoistre et estimer les vostres et qui me portent à vous aymer chèrement. »

Au grand regret des deux prélats, Du Vergier exécuta son projet de retraite et d'étude. Le seul amour de

(1) Mémoires touchant la vie de M. de Saint-Cyran, par M. Lancelot. Cologne, MDCCXXXVIII. T. I, p. 92.

(2) *Port-Royal*, par Sainte-Beuve. T. I, p. 281.

(3) *Revue des Questions historiques*, 1 janvier 1869.

la vérité ne fut pas le mobile de cette détermination. Nous savons ce que les deux amis cherchaient dans leur laborieuse solitude. Et certes, comme le remarque le P. Rapin, il fallait une aussi grande ambition que celle d'innover dans la religion, qui est la plus grande de toutes, pour soutenir l'austère et incessant travail des reclus de Campiprat. L'évêque de Bayonne, qui admirait ces jeunes gens sans pénétrer leur dessein, voulut se les attacher. Il nomma Jansénius supérieur d'un collége qu'il venait de fonder, et Du Vergier chanoine de sa cathédrale. Celui-ci accepta à condition qu'il n'assisterait au chœur que les dimanches et les jours de grande solennité. Le nouveau chanoine paya cette dispense et la bienvenue en rendant à ses collègues un service signalé. Il y avait alors dans l'église de Bayonne une vieille cérémonie qui avait l'air un peu profane et choquait bien des gens : on présentait sur l'autel dans les messes de mort, une brebis égorgée avec des circonstances peu séantes à la pureté du sanctuaire. Un jeune capucin qui avait du zèle entreprit de combattre cette cérémonie, et, prêchant le carême, il s'emporta avec bien de la chaleur contre une pratique si païenne. Il était de l'intérêt du chapitre de soutenir cette coutume autorisée par l'antiquité : il n'eut pas de peine à engager Du Vergier à écrire contre le bouillant prédicateur pour repousser ses attaques audacieuses. Le profond théologien de la *Question royalle*, se hâta d'étaler son érudition. Mais sa plume savante trouva moyen de railler le capucin avec plus d'aigreur que n'en demandait la défense d'une brebis. Il le traita, dit-on, de jeune déclamateur. L'affaire fit du bruit dans le peuple, et sans l'intervention de celui-là même qu'on injuriait si gravement, elle eût été portée à de grandes extrémités (1).

Bientôt après avoir défendu avec cet éclat la brebis du cha-

(1) *Histoire du Jansénisme* par le P. R. Rapin, p. 48.

pitre de Bayonne, Du Vergier eut à défendre l'évêque de Poitiers ; il le fit avec une science toujours plus abondante et plus lumineuse. Bertrand d'Erchaux ayant été nommé archevêque de Tours, Jansénius était retourné à Louvain, et Du Vergier s'était rendu auprès de M. de La Rocheposay. Cet évêque, dit M. Sainte-Beuve, avait pris les armes dans une affaire contre les Protestants au sein même de sa ville, et les avait battus à la tête d'un gros de troupe (1). M. Sainte-Beuve copie Ellies du Pin qui l'induit en erreur. Les choses se passèrent autrement. Lorsqu'en 1614 les princes mécontents quittèrent la cour, et se répandirent dans les provinces pour y organiser la sédition, M. le Prince, l'un des chefs de cette révolte, voulut s'emparer de Poitiers ; l'évêque ferma les portes de la ville, et les armes à la main en interdit l'entrée aux rebelles. La conduite de l'évêque ne pouvait manquer d'être jugée diversement dans ce temps de passions politiques et de troubles civils, et beaucoup ne cessaient de lui reprocher cet acte de vigueur et de fidélité. A ces censeurs Du Vergier fit une réponse intitulée : *Apologie pour messire Henri-Louis Chastaigner de la Rocheposay, évesque de Poitiers, contre ceux qui disent qu'il est deffendu aux ecclésiastiques d'avoir recours aux armes en cas de nécessité* (2). Cette apologie ne démentit pas les promesses qu'a déjà données le génie littéraire et théologique de son auteur ; elle les confirme et marque un pas de plus dans la profondeur, dans la lumière sans rayons. La doctrine que Du Vergier prétend établir est que l'Eglise est obligée de se défendre par la prière et par les armes. Pour le montrer, il

(1) *Port-Royal* par Sainte-Beuve, t. 1, p. 278.

(2) *La jeunesse de Richelieu*, revue des questions historiques, 1er janvier 1869. M. Sainte-Beuve donne ainsi le titre de ce livre : *Apologie pour Henri-Louis Chateigner de la Rocheposai, évêque de Poitiers, contre ceux qui disent qu'il n'est pas permis aux ecclésiastiques d'avoir recours aux armes en cas de nécessité.* — C'est très-grave pour un bibliophile aussi scrupuleux.

soutient que l'usage qui permet aux ecclésiastiques de se servir des armes, ayant été universel dans le ciel et sur la terre, il est plutôt l'ouvrage de la raison que de la coutume.

En preuve qu'il a été suivi dans le ciel, il rapporte le combat de saint Michel à la tête des bons anges, contre Lucifer, combat qui figurait, dit-il, la hiérarchie de l'Eglise, composée de diacres, de prêtres et d'évêques. Les diacres, les prêtres, les évêques, après un si grand modèle, peuvent assurément prendre les armes pour réprimer les méchants. Abraham lui fournit le premier exemple de la loi de nature. Nous nous gardons bien d'énumérer tous les exemples de cette loi, de la loi écrite et de la loi de grâce que Du Vergier cite à l'appui de sa thèse. On peut croire qu'il n'en omet aucun. Il se plaît surtout à raconter les exploits guerriers d'une foule de cardinaux, d'archevêques et d'évêques. Cependant le fécond apologiste a peur qu'on doute de l'étendue de sa science, et il prévient ses lecteurs que, n'ayant pas tous ses livres, il n'a pu remplir de citations, comme il l'aurait désiré. Il ajoute que s'il donne une seconde édition, il espère augmenter son ouvrage de plusieurs notes qui seront d'autant plus belles qu'on ne les trouve pas ailleurs. Cette édition revue et augmentée n'était pas nécessaire pour confirmer ce jugement de Nicole sur son illustre maître : c'est une terre, disait-il, capable de porter beaucoup, mais féconde en ronces et en épines. M. Sainte-Beuve lui-même avoue que cette récidive de paradoxe, de la part de M. de S. Cyran, lui paraît grave ; il reconnaît que la nature de l'apologiste était de celles qui ont besoin pour se clarifier et se faire, de passer d'abord par quelque fatras, et comme on dit en mots francs, de jeter d'abord leur gourme avant d'être saines (1). Du Vergier ne sera jamais ni clair, ni sain ; il portera du fatras partout, et de la gourme aussi.

(1) *Port-Royal*, par Sainte-Beuve, t. I, p. 279.

Chez les Hauranne, paraît-il, les défauts originels sont persistants. M. Cuvillier-Fleury disait à celui de nos jours : « Partout se retrouve en vous la trace de ce moule indestructible d'où vous êtes sorti, non pas toujours pour le repos du monde... La muse comique vous aurait, malgré tout, visiblement tenté. Il vous en était resté quelque chose... Et même, dans vos écrits les plus sérieusement conçus, vous ne vous refusez pas ce dangereux assaisonnement du comique (1). » Comique ou fatras, le trait de famille est identique, et en le voyant dans le portrait de l'académicien, nous sommes plus sûr de ne pas nous être trompé en le signalant dans celui de l'abbé.

L'évêque de Poitiers récompensa son défenseur, qu'il avait déjà nommé grand vicaire, en lui donnant l'abbaye de Saint-Cyran en Brenne. Du Vergier n'eut garde d'aller s'ensevelir dans ce désert. Il commençait dès lors à dogmatiser. Ce n'est pas du fond d'un cloître obscur qu'il aurait pu continuer la sublime mission qu'il s'était donnée et que d'heureuses circonstances semblaient favoriser. M. de La Rochepozay n'était pas seulement un courageux prélat, capable d'arrêter M. le Prince aux portes de sa ville épiscopale ; à la virilité du caractère, il joignait une culture intellectuelle des plus brillantes. Il a laissé des commentaires sur la Sainte Ecriture, dont on admire l'élégante latinité. Elève de Joseph Scaliger, il portait l'empreinte de la Renaissance dont son maître continuait les savantes traditions, qui étaient pour lui des traditions de famille (2). Son palais était de-

(1) Réponse de M. Cuvillier-Fleury au discours de M. Du Vergier de Hauranne.

(2) Juxte Lipse écrivait à un de ses amis : « Tres sunt quos admirari unice soleo et qui in hominibus excessisse mihi humanum fastigium videntur, Homerus, Hipocrates, Aristoteles : sed addo hunc quartum (Scaligerum patrem), qui natus in miraculum et gloriam nostri ævi. » Juxti Lipsii Epistolarum centuriæ duæ. Parisiis, 1601. Cent. 2, epist. XLVIII.

venu le rendez-vous des beaux esprits de la contrée. Richelieu y venait se divertir ; Balzac, le grand *épistolié,* faisait comme l'évêque de Luçon ; Sébastien Bouthiller y demeurait. M. de La Rocheposay se plaisait à s'entretenir de science et de littérature classique avec ces honnêtes gens.

Il lui arriva bientôt ce qui arrive d'ordinaire à la plupart de ceux qui sont constitués en quelque grand poste : ils ont soin de conserver toute la dignité pour eux, et abandonnent un peu l'autorité à ceux qui les approchent et par qui ils se laissent gouverner. Du Vergier, hardi et entreprenant, se voyant si bien auprès de son évêque, exerça son influence de grand vicaire au profit de son ambition de réformateur. Jansénius écrivait de Louvain : « Il semble que Dieu veuille que partout où je me trouve, mes travaux se tournent contre les Jésuites. » Son bon ami aurait pu en dire autant. Les disputes religieuses étaient depuis longtemps assoupies dans Poitiers, lorsque des gens endoctrinés par Du Vergier rallumèrent tout-à-coup la guerre. Ils débitaient dans les compagnies que c'était péché mortel de ne pas assister le dimanche à la grande messe des paroisses. Les gens de bien s'étonnent ; les curés applaudissent ; de concert avec le grand vicaire, ils font prêcher frère Sulpicien, un capucin d'un talent à se faire écouter du peuple, car il était hardi et affirmatif. Frère Sulpicien, qui avait cependant une occasion de venger son confrère de Bayonne, déclara d'un ton de prophète qu'il y avait obligation rigoureuse d'assister à la grand'messe de paroisse tous les dimanches. Du Vergier, les curés, et peut-être les capucins, étaient moins préoccupés du salut des âmes, que de l'affluence des fidèles aux messes des Jésuites. Les révérends Pères virent où tendait ce beau zèle, et le recteur de leur collége écrivit au P. Viguier, qui enseignait les cas de conscience, de dicter un petit traité sur cette matière pour éclairer les fidèles. Le casuiste répondit au prédicateur avec une force qui l'exposa aux railleries du

public. Du Vergier rendait compte au prélat de ce qui se passait en ville, et on peut croire qu'il ne donnait pas aux Jésuites le rôle le plus édifiant. M. de La Rocheposay prit feu aux discours de son cher docteur ; il l'envoya déclarer au recteur du collége qu'il interdisait la classe des cas de conscience. Le grand vicaire choisit mal son temps : il arriva à la sortie des classes et fut traité peu respectueusement par la foule des écoliers. Pour punir les maîtres des huées de leurs élèves, on leur enleva la direction des religieuses de la royale abbaye de Sainte-Croix. Mais on avait compté sans l'abbesse, la princesse Charlotte-Flandrine de Nassau, et aussi sans le P. Arnoul, confesseur du roi. On reçut bientôt à l'évêché une lettre de cachet qui ordonnait de rétablir les choses en l'état où elles étaient avant cette dispute sur la nécessité d'entendre la grand'messe paroissiale. L'évêque confus se retira quelque temps à la campagne au milieu de ses livres. Du Vergier ne devint ni plus sage, ni plus retenu. Il y avait à Poitiers des gens d'école et d'Université, ennemis nés des Jésuites, et comme partout encore des gens bizarres, toujours épris de nouveauté. Ce furent les premiers disciples du réformateur.

Les curieux se joignirent bientôt à ceux qui avaient commencé à suivre le réformateur, pour l'entendre parler de la grâce et de la prédestination, de la pénitence et de l'usage des sacrements. Il se trouva des femmes encore plus curieuses que les hommes et qui donnèrent de la vogue aux conférences de Du Vergier. Ces conférences étaient secrètes, et comme tout ce qui a l'air de mystère devient agréable à ceux qui en sont, on se passionna pour ces assemblées à huis clos (1). Le P. de Condren qui se trouvait à Poitiers pour y fonder l'Oratoire, connut beaucoup S. Cyran à cette époque de premier apostolat. Le grand vicaire, espérant le

(1) *Histoire du Jansénisme.*

gagner, lui découvrit ses projets et ses doctrines de réforme. Il ne savait pas que si un grand esprit peut se laisser séduire quand il est seul, il résiste à toutes les attaques de l'erreur, quand il est accompagné d'un cœur vraiment humble. L'éminent oratorien fut effrayé à la vue d'un si profond et si complet égarement. Il se tut néanmoins et ne parla que très-tard, quand tout espoir de retour fut perdu pour l'orgueilleux sectaire. S. Cyran lui sut gré de ce silence; il lui témoigna dès lors une déférence qui ne se démentit pas. Les confidences nous expliquent cette attitude respectueuse à l'égard du P. de Condren dont il craignait les révélations. C'est peut-être à ce Père que se rapporte ce trait que S. Cyran racontait à l'abbé de Prières, à Maubuisson : il avait dévoilé ses sentiments à un ecclésiastique, mais redoutant qu'il le dénonçât à l'évêque de Poitiers, il l'arrêta court sur le chemin où ils conversaient et le pria de le confesser à l'instant même. L'ecclésiastique surpris d'une si soudaine résolution se prêta cependant à son désir. Il lui déclara alors en confession qu'il reconnaissait avoir péché en lui proposant ses maximes et lui demanda l'absolution. « Je voulus l'obliger à garder mes maximes sous le sceau du secret sacramentel, » disait-il, et il éclatait de rire. L'austère directeur avait-il appris de la primitive église cet usage des sacrements ? M. Arnauld a oublié d'en parler dans son livre *de la fréquente communion*.

Arnauld ! Nous voici précisément à la date mémorable dans les annales de Port-Royal, où ce nom apparaît à côté de celui de l'abbé de S. Cyran pour ne plus quitter cette place d'honneur. M. Arnauld d'Andilly, le frère de la mère Angélique, attaché à M. de Schimberg, surintendant des finances, vint à Poitiers avec la Cour, vers la fin d'août 1620. Du Vergier, qui avait « beaucoup de discernement interne, » vit combien un tel disciple lui serait utile. Son ami Sebastien Bouthiller, qui connaissait déjà M. d'Andilly,

le lui présenta. La séduction fut prompte, complète, indestructible. Nous avons la première lettre que l'abbé de S. Cyran écrivit à d'Andilly peu après son départ, le 25 septembre. Deux ou trois phrases, malheureusement les jansénistes ont la phrase longue, nous initieront à la manière du maître, à la profondeur de ses pensées, à l'enthousiasme de ses sentiments, aux beautés de son style.

«... Pour vous asseurer de moy, Monsieur, et en juger à l'avenir certainement, et d'une mesme façon, je vous veux dire pour manière de paroles et vœu qui me rendent criminel devant Dieu si je les viole et outrepasse, que vous trouverez toujours mes actions plus fortes que mes paroles; que dis-je que mes paroles? que mes conceptions, que dis-je que mes conceptions? que mes affections et mes mouvements intérieurs; car tout cela tient du corps et n'est pas suffisant pour rendre témoignage d'une chose très spirituelle; veu que l'imagination qui est corporelle se trouve dans les mouvements de l'affection; de sorte que je ne prétens pas que vous me jugiez que par une chose plus parfaite et qui ne tient rien de ces choses là, qui sont meslées de corps, de sang, de fumées et d'imperfections, parce qu'il me reste dans le centre du cœur, avant qu'il s'ouvre et qu'il se dilate et pour s'émouvoir vers vous il produise des esprits, des conceptions, des imaginations et des passions, quelque chose de plus excellent que je sens comme un poids affectueux en moy mesme, et que je n'ose produire, ny esclore, de peur d'exposer un saint germe; j'ayme mieux le nommer ainsi à mes sens, à mes phantosmes, à mes passions qui ternissent aussi tost, et couvrent comme des nuées les meilleures productions de l'âme; si bien que pour me donner à vous en la plus grande pureté qui se puisse voire, qui se puisse imaginer, je ne veux pas me donner à vous, ny par imagination, ny par conceptions, ny par passions, ny par affections, ny par lettres ny par paroles, tout cela estant inférieur à ce que je sens en mon cœur et si relevé par dessus toutes les choses, qu'en accordant aux anges en ma philosophie la veuë de ce qui éclos, de ce qui nage, pour le dire ainsi sur le cœur, il n'y a que Dieu seul qui en connoisse le fond et le centre de moy mesme, qui vous offre le mien, ne vois

presque rien que je puisse désigner par un nom et n'y connais que cette vague et indéfinie, mais certaine et immobile propension que j'ai à vous aymer et à vous honorer, laquelle je n'ai garde de terminer par quelque chose, afin que je me persuade que je suis dans l'infinité d'une radicale affection, j'ai presque dit substantielle, ayant égard à quelque chose de divin et à l'ordre de Dieu où l'amour est substance, puisque je prétens qu'elle est infuse en la substance du cœur dont l'essence est la quintessence de l'âme, qui estant infinie en temps et en vertu d'agir comme celui dont elle est l'image, je puis dire hardiment que je suis capable d'opérer envers vous par affection, comme Dieu opère envers les hommes.

Ne suivons pas plus loin S. Cyran répandant ainsi son encre sur plus de six pages qu'il termine par ce post-scriptum.

Monsieur j'ay transcrit cette lettre contre ma coustume, avec peine et plaisir, à condition qu'une autre fois vous prendrez la peine de lire mon caractère qui est très-mauvais.

Au quatrième dialogue de *la manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit*, Philanthe dit à son interlocuteur : « Je voudrais bien voir du galimatias tout pur. — Je vas vous en montrer du plus fin, répartit Eudoxe : il ouvrit un livre, et lut la lettre » dont nous avons donné un passage. « Que dites-vous de cela, demanda Eudoxe à Philanthe ? Je dis, répliqua Philanthe, que c'est là le galimatias le plus complet et le plus suivi qui se puisse imaginer. La merveille est, continua Eudoxe, que celui qui écrivait de la sorte passait pour un oracle et pour un prophète parmi quelques gens. Je crois, répondit Philanthe, qu'un esprit de ce caractère, n'avait rien d'oracle ni de prophète que l'obscurité. Sçavez-vous bien, reprit Eudoxe, que ses partisans soute-

(1) *La manière de penser dans les ouvrages d'esprit. Dialogues.* Seconde édition, Paris MDCLXXXVIII, dial. 4, p. 472.

naient que c'était un homme envoyé de Dieu pour réformer l'Eglise sur le modèle des premiers siècles ? Ah, je ne puis croire, dit Philanthe, que quand il y aurait quelque chose à réformer dans l'Eglise, le Saint Esprit voulut se servir d'une tête pleine de galimatias pour une entreprise si importante ! Après tout, répartit Eudoxe, on ne doit pas s'étonner qu'un homme qui faisait le procès à Aristote et à Saint-Thomas fût un peu brouillé avec le bon sens. Il en declare lui-même la vraie cause dans une autre lettre où il dit franchement : j'ai le cœur meilleur que le cerveau (1). »

« Et voilà comment un homme d'esprit, de goût, un honnête homme, le Père Bouhours, osait juger ce personnage que nous révérons ; la robe de jésuite et son tour d'esprit agréable ne lui laissent aucun doute. » C'est M. Sainte-Beuve qui parle ainsi après avoir cité quelques phrases du dialogue de Philanthe et d'Eudoxe. Nous connaissons cependant un homme d'esprit et de goût dont l'historien de Port-Royal ne récusera pas le témoignage, et qui juge ici Saint-Cyran comme le P. Bouhours. « Pour donner idée, dit-il, des ténèbres de pensées et d'expression chez Saint-Cyran à cette époque, je me crois obligé à citer, » et il cite un passage du plus fin galimatias, qu'il termine par cette réflexion : « Ce ne serait pas faire preuve d'impartialité que de dissimuler que ce fut là le point de départ, le premier, le *long* et confus tâtonnement de la pensée de celui qu'on verra un si souverain docteur. » Nous verrons le *souverain* docteur. En attendant, nous constatons que M. Sainte-Beuve, car c'est lui qui parle, apprécie le directeur des Arnauld, avec la même équité que le P. jésuite. Son habit d'académicien et son tour d'esprit libre-penseur l'ont probablement empêché de se souvenir, au second volume de Port-Royal, de ce qu'il avait écrit dans le premier (1). Ce qu'il y a de piquant, c'est

(1) *Port-Royal*, par Sainte-Beuve, t. 1, p. 285 ; t. 2, p. 163.

que M. d'Andilly, un personnage fort vénéré, osait juger son illustre ami, un peu à la manière de Philanthe ou de M. Sainte-Beuve du premier volume. Il se plaint, en effet, à Saint-Cyran de son *mauvais caractère*, de l'obscurité de son style, et l'abbé s'en excuse ainsi :

« N'ayant ny bonne plume, ny bien de l'encre, qui sont deux disettes où je me trouve souvent sujet, j'avais alors quelque sorte d'impuissance d'écrire mieux...

« En vous écrivant je sens un embrasement en mon esprit qui m'élève et me garde en haut ; j'ay pris occasion de là d'entrer en un discours que j'ay admiré en sa racine et que vous avez eu sujet de mépriser en ses branches et en ses feuilles, pour le peu d'ornement que j'ay apporté aux paroles dont j'ay usé pour l'exprimer, qui m'a donné des connoissances que je n'avais jamais euës auparavant, des secrets admirables de Nostre Maistre, lesquels ne pouvant qu'imprudemment dire à un autre qn'à vous, et ne pouvant les faire sortir de cet esprit qu'avec la mesme précipitation de l'Esprit de Dieu qui me pousse violemment à les vous dire ; voyez si vous aimez mieux que je les perde en écrivant lentement, ou les dictant à un valet qui les déshonore et refroidit avec une plus grande certitude, que de les jetter comme des semences informes qui tombant du ciel en vostre esprit par des lettres aussi mal arrangées qu'estoient celles des Sybilles, lorsqu'elles écrivayent en faveur des oracles des dieux. »

Le Père Bouhours avait-il si tort de signaler les caractères sibyllins des lettres de Saint-Cyran ? M. Sainte-Beuve donne son entière approbation aux valets qui ont déshonoré et refroidi les admirables secrets du maître ; lui-même les rend quelquefois supportables de grammaires. Recueillons encore ces deux lignes échappées aux corrections des disciples :

« J'ay le cœur meilleur que le cerveau, et agis et me meus en moy mesme mieux qu'envers les autres, parce qu'en l'un il n'est besoin que de mouvements, et en l'autre de pensées et de paroles, lesquelles

je hoy presque, tant j'en ay mauvaise opinion, hormis quand j'ay autant d'asseurance de la personne à qui je parle que de moy mesme. »

M. d'Andilly était devenu, peu après le voyage de Poitiers, premier commis du comte de Schomberg. Saint-Cyran qui savait que tout ce qui a rapport aux finances est d'un grand poids à la cour et dans le royaume, se rendit à Paris et redoubla de tendresse pour son précieux néophyte. Il lui écrit à Saint-Jean-d'Angély où il avait suivi le roi :

« Je ne suis icy durant votre absence que de la mesme façon que si j'étais emmy un grand champ, logé sous une petite tente, sans que j'entende rien bruire à mes oreilles du bruit et des tempêtes ordinaires à cette grande ville, d'où, si vous n'y retournez bien tost, je suis résolu de me retirer, n'ayant fait état d'y demeurer principalement pour l'amour de vous. »

Il y demeurait bien un peu aussi pour la mère Angélique, laquelle remerciait son frère « de tout son cœur de lui avoir procuré le bonheur d'une si sainte amitié. » Il fut bientôt l'ami intime, le directeur chéri de toute la famille Arnauld. S'il accompagne à Aire Sébastien Bouthillier, récemment nommé à cet évêché. il soupire après le jour qui le ramènera au milieu de ses disciples :

« ... Je vous dirai dans les allées de Pomponne, à la faveur des ombres des arbres, ce que je n'estime pas être assez bien caché dans ce papier.... »

« Je ne puis assez remercier madame Arnauld de la souvenance qu'elle a daigné avoir de moy, à qui je dis seulement, pour toute revanche, qu'elle trouvera plus en moy d'effets que de paroles, lesquelles j'estime si peu, que je n'ay pas de meilleure raison pourquoy j'ay tant tardé à vous escrire qne le peu de cas que j'en fais, non plus que des fleurs du printemps qui me déplaisent, et parce qu'elles passent trop tost, et pour ce que la plus grande part se perdent sans porter des fruits, qui me font préférer l'extrémité de l'automne au commence-

ment du printemps, encore qu'en l'un on ne voye que des feuilles fanées et sèches sur les arbres, et en l'autre on y voye des fleurs. »

Cette saison des fruits, Saint-Cyran, revenu à Paris, l'appelait pour son œuvre de ses vœux les plus ardents. « Vous ne sçauriez croire, disait-il à son ami, comme j'attends le temps de cette grâce qui vient du ciel. Voir le temps de la grâce, le préparer, était sa seule ambition. Il refusa le poste de premier aumônier de la princesse Henriette de France, mariée au fils aîné du roi d'Angleterre, et, le soir même du jour où il résista aux séductions de ces honneurs que lui offrait le cardinal Richelieu, il écrivit à M. d'Andilly :

« Les grands sont si peu capables de m'éblouir, que si j'avais trois royaumes, je les leur donnerois, à condition qu'ils s'obligeroient à en recevoir de moi un quatrième, dans lequel je voudrois régner avec eux : car je n'ai pas moins un esprit de principauté que les plus grands potentats du monde, et que ceux qui sont déréglés jusques-là en leur ambition que d'oser désirer ce qu'ils ne méritent point. Si nos naissances sont différentes, nos courages peuvent être égaux, et il n'y a rien d'incompatible que, Dieu ayant proposé un royaume en prix à tous les hommes, j'y prétends ma part. Cela irait bien loin, s'il n'était près dix heures de nuit, et si je n'avais peur de parler en vain, en voulant inspirer par mes paroles un désir de Royauté dans l'esprit d'un ami que je ne puis bien aimer à ma mode, s'il n'a une ambition égale à la mienne, qui va plus haut que celle de ceux qui prétendent à la monarchie du monde... »

Saint-Cyran avait vraiment l'esprit de principauté ; il fut un docteur souverain. Dès Poitiers, il en avait prévenu M. Arnauld :

« J'ay acquis sur vous par votre volontaire donation, de prévenir tous les temps, et toutes occasions, et toute la puissance que vous pourrez jamais acquérir ; me rendant maître du fond, j'ai droit à tous les fruits qui y naîtront à jamais. »

Pour établir son royaume spirituel, il entrait dans sa tactique de discréditer ses adversaires les plus redoutables. C'est dans ce but qu'il publia *La Somme des fautes et fausstés capitales contenues en la somme théologique de François Garasse* (1). Il dedia ce livre à Richelieu, et son épître dédicatoire, dit Guillebert, est un chef-d'œuvre qui peut servir de modèle pour louer les grands sans les flatter. En effet, le cardinal y est seulement comparé en détail à Moïse, à la fois grand-prêtre et homme d'Etat, qui tue l'Egyptien à bonne fin, et on reconnait qu'il n'appartient qu'à un esprit semblable au sien par l'élite de ses pensées de représenter la beauté des lys et des roses. A la vérité, raconte le P. Rapin, ce que Saint-Cyran écrivit contre le P. Garasse eut peu de cours ; il fut peut-être supprimé par l'avis de ses amis, qui lui représentèrent combien il serait blâmable d'écrire contre un livre composé pour la défense de la religion, parce qu'il y avait de fausses citations. La supposition de l'historien du *Jansénisme* est trop charitable. Nous avons vu dans la correspondance de Jansénius, que, faute d'acheteurs, l'éditeur ne voulut pas continuer l'impression de *La somme des fautes*, qui en resta au deuxième volume. M. Sainte-Beuve affirme cependant que le P. Garasse étant à terre au second coup, Saint-Cyran dédaigna de porter le troisième, « dé-

(1) Le libertinage et l'impiété étaient devenus de mode à la cour ; à la suite du poëte Théophile qui tenait école d'athéisme, les seigneurs et tous ceux qui se piquaient d'esprit en faisaient ouvertement profession. Les jésuites, pressés par les gens de bien, se mirent à barrer le chemin au torrent et à signaler ses dévastations. Le P. Garasse écrivit d'abord la *Doctrine curieuse des Beaux-Esprits de ce temps*, et ensuite *La somme théologique des Vérités capitales de la Religion chrétienne*. C'était un homme assez savant dans les belles-lettres, dit le P. Rapin, il avait fort étudié les anciens et s'était rempli l'esprit de cette curieuse littérature qui avait vogue en ce temps-là. Toutefois, s'il savait bien des choses, ce n'était pas en homme sûr qu'il les savait ; il se méprenait même quelquefois dans les citations qu'il faisait, et mêlait même les sentiments des anciens à ses propres sentiments, donnant souvent leurs pensées pour les siennes.

gouté » qu'il était « de son surcroît de raison. » Ce dégoût était si profond que, mécontent du blâme bénin infligé par la Sorbonne aux fausses citations du jésuite, il écrivit une satyre sanglante contre les docteurs et la fit imprimer à Cologne par ses amis de Hollande.

Le P. Garasse mourut glorieusement au service des pestiférés de l'hôpital de Poitiers. S. Cyran, qui avait entrepris « de montrer la honte du plagiaire à toute la France, » ne sentait pas de vocation pour cet héroïsme chrétien et sacerdotal. « Je partirai d'ici le mois prochain sans faute, écrivait-il, le 24 mai 1624, de Mont-Marsin, à son ami d'Andilly, *si la peste dont on nous menace ici, n'est pas trop forte à Paris.* Il préférait exercer les œuvres de miséricorde spirituelles. Il se plaisait à les exercer à la grille du couvent de Port-Royal de Paris et de l'institut du S. Sacrement. Ses conférences disposèrent peu à peu les esprits dans la maison à prendre confiance en lui. La mère Angélique tâchait d'insinuer doucement cette confiance. Elle sut tourner si bien le cœur de ses filles, d'abord rebutées par l'austère doctrine de l'abbé, qu'elles voulurent toutes lui faire une confession générale. Il ne se refusa pas à cette bonne œuvre. C'était vers le commencement du carême, et pour la première fois, il ne les tint que jusqu'à la fin de la quarantaine dans les épreuves de la pénitence. Quelle noire calomnie d'accuser S. Cyran d'un rigorisme outré pour le refus de l'absolution et l'éloignement de la communion ! La direction de cet excellent maitre, aidée des exhortations de la vénérable supérieure, qui était toute pleine des vues saintes et lumineuses du directeur, portait ses fruits. Les sœurs étaient ravies. Seule, Anne de Jésus, une postulante discole, comme l'appelle un historien du Port-Royal, se plaignait de l'esprit nouveau introduit dans le monastère. Certes la postulante discole avait bien raison. Nous avons des témoins irrécusables des doctrines dont l'abbé de S. Cyran infectait Port-

Royal. Le *chapelet secret*, et les *lettres de la mère Agnès*, que tout bon Janséniste admire fort entre autres, nous en apprennent long. Le chapelet secret est une suite de courtes réflexions sur 16 attributs donnés à Notre Seigneur dans la Sainte Eucharistie. Dans la censure qu'en fit la Sorbonne en 1633, les docteurs déclaraient avoir trouvé dans ce *chapelet* « plusieurs extravagances, impertinences, erreurs, blasphèmes et impiétés qui tendent à détourner les âmes de la pratique des vertus de la foi, espérance et charité ; à détruire la façon de prier instituée par Jésus-Christ ; à introduire des opinions contraires aux effets d'amour que Dieu a témoignés pour nous et nommément au sacrement de l'Eucharistie et au mystère de l'Incarnation (1). » La doctrine du *chapelet*

(1) Voici quelques vœux renfermés dans les attributs du *chapelet secret* : *Sainteté :* La Société que je veux avoir avec les hommes doit être séparée d'eux et résidente en lui-même, n'étant pas raisonnable qu'ils s'approchent de nous-même en état de grâce, rien n'est digne en nous de la sainteté du S. Sacrement et où nous, nous devons leur dire comme S. Pierre à J.-C., retirez-vous de nous, car nous sommes pécheurs. *Eminence :* Que J.-C. fasse une séparation de grandeur entre lui et la créature, qu'il soit un Dieu Dieu, c'est-à-dire dans ses grandeurs divines, selon lesquelles il ne peut être dans rien de moindre que lui. *Possession :* Que les âmes n'aient point de vues s'il plaît à J.-C. de les posséder ou non ; c'est assez qu'il se possède lui-même. *Inaccessibilité :* Que J.-C. demeure en lui-même laissant la créature dans l'incapacité qu'elle a de l'approcher. Que tout ce qu'il est n'ait point de rapport à nous ; que les âmes remuent à la rencontre de Dieu ; qu'elles le laissent dans le lieu propre à la condition de son être, lieu inaccessible dans lequel il reçoit la gloire de n'être accompagné que de son essence. *Indépendance :* Que J.-C. n'ait point d'égards à ce que les âmes méritent ; que les âmes renoncent au pouvoir qu'elles ont de s'assujettir Dieu, en ce qui était en grâce, il leur a promis de se donner à elles, qu'elles ne fondent point leur espérance sur cela, mais demeurent dans une bienheureuse incertitude qui honore l'indépendance de Dieu. *Incommunicabilité.* Afin que J.-C. ne se rabaisse point dans les communications disproportionnées à son infini au point que les âmes demeurent dans l'indignité qu'elles portent d'une si divine communication ; qu'elles laissent leur être à Dieu, non pas pour recevoir participation du Dieu, s'estimant heureusement partagées de n'avoir aucune part aux dons de Dieu, pour la joie qu'ils seront si grands que nous n'en soyons pas capables. *Inapplication :*

secret a prévalu, et les sinistres prévisions des docteurs ne se sont que trop réalisées ! Le Jansénisme, et c'est son grand crime, a détaché le cœur de la France catholique du cœur de Jésus-Christ vivant dans le sacrement de l'amour. Alors la terrible parole du maître s'est accomplie : Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il sera rejeté comme une branche séparée du tronc ; il se desséchera ; on le prendra un jour, on le mettra au feu, et il brûlera. La France s'est desséchée, on l'a mise au feu, elle a brûlée : elle ne renaîtra de ses cendres qu'en se rattachant au Dieu fait homme qui habite parmi nous. Ce dépérissement de la vie chrétienne par l'éloignement des sacrements se manifesta de bonne heure à Port-Royal. La mère Agnès Arnauld écrit à S. Cyran :

« Ma sœur Marie Magdeleine, à qui vous avez fait trouver bon qu'elle ne communiât qu'à la Purification, a désiré que je vous mandasse sa disposition au regard de certains points... Depuis qu'il vous a plu de l'instruire pour fréquenter la confession dans l'esprit de l'Eglise, elle a tâché de se confesser plus à Dieu qu'aux hommes... Elle n'approche point de la confession qu'avec tremblement et effroi, pour la crainte qu'elle a de manquer à la nécessaire disposition..., ce qui fait que quelquefois, après s'être confessée, elle sort du confessionnal ne pouvant permettre qu'on lui donne l'absolution, et s'en va contre la volonté du confesseur pour demander à Dieu la contrition.

« Je pense, mon père, qu'il ne faut pas que cette personne communie au jubilé ; ce sera quand Dieu voudra, qui lui manifestera par votre moyen. — Nous sommes au temps de la confession de nos petites filles ; il m'est souvenu d'un bon prêtre de Saint-Paul que vous avez

Que J.-C. n'ait égard à rien qui se passe hors de lui, que les âmes ne se présentent pas à lui pour l'objet de son application, mais plutôt pour en être rebutées par la préférence qu'il doit à soi-même ; qu'elles s'appliquent et se donnent à cette inapplication de Jésus-Christ, auront mieux été exposé à son oubli, qu'était en son souvenir lui donner sujet de sortir de l'application de soi-même pour s'appliquer aux créatures. Censure de la Sorbonne.

dit qu'il confesse comme en l'ancienne Eglise. Je ne sais si nous le pourrions avoir pour elles et pour quelques sœurs, car pour le père supérieur de la doctrine chrétienne, je crois que sa méthode est celle du temps et que ces enfants ne profiteront pas plus avec lui qu'avec un autre... Il y en a qui ne sont pas confessées depuis quinze mois. — Mon esprit se perd dans la proposition que vous m'avez faite de communier; ce mystère, par la privation que j'en ai portée, m'est devenu terrible et je ne puis comprendre que je sois rappelée à cette divine communication. Je vous supplie très-humblement, mon père, de me laisser dans la pénitence jusqu'au jour de l'Assomption. (Elle écrivait cette lettre le 7 mai) (1).

La mère Angélique encourageait ses sœurs dans cette voie funeste. Elle ne parlait d'autre chose que de la primitive Eglise, des canons, des coutumes des premiers chrétiens, des conciles, des pères, surtout de Saint-Augustin. Zamet, évêque de Langres, fondateur de l'institut du Saint-Sacrement n'approuvait pas la conduite et les discours de la savante supérieure. « Je lui en dis charitablement mon avis, écrivait-il à l'évêque de St.-Malo, mais assez inutilement, parce qu'elle m'entreprit sur les mêmes points m'alléguant

(1) Lancelot consigne dans ses *Mémoires* (T. 1, p. 41.) un souvenir personnel que nous rappellent les lettres de la mère Agnès. Un soir d'hiver que le jeune disciple avait accompagné le maître assez loin, S. Cyran le pria de retourner afin de ne pas s'exposer à faire quelque mauvaise rencontre. Lancelot insista : « Ce n'est que pour votre manteau que je crains, lui dit S. Cyran ; car pour vous, quand on vous aurait tué, vous seriez bienheureux ». « Je crois, ajoute Lancelot, qu'il me fit cette réponse à dessein, ayant en vue le vain scrupule de ceux qui commençaient alors à faire du bruit et qui ne pouvaient souffrir qu'on tînt quelque temps une personne en pénitence, parce, disaient-ils, qu'elle pouvait mourir sans absolution. M. de S. Cyran était éloigné de ces *vaines* appréhensions, sachant que l'Eglise a toujours jugé favorablement de ceux qui meurent dans le cours de leur pénitence, quoique par quelque accident ils n'aient pas reçu l'absolution, et qu'il y a infiniment plus à craindre pour ceux qu'on absout sans épreuve, et qui sans changer de vie participent de temps en temps aux saints mystères. »

à tout propos S. Augustin de la Grâce, et S. Paul de la prédestination. »

C'était beaucoup d'avoir enrôlé les religieuses de Port-Royal sous la bannière de la grâce et de la prédestination. Une doctrine épousée par une communauté est redoutable, comme le disait Jansénius à son ami : « Telles gens sont étranges quand ils épousent quelque affaire... Étant embarqués, ils passent toutes les bornes *pro* ou *contra.* »

Cependant il importait encore plus de gagner les évêques : sans eux le parti ne serait jamais qu'un corps sans tête, incapable de se tenir debout, d'affirmer son existence sociale et de dire : je suis l'Eglise renouvelée. Pour gagner l'épiscopat à sa cause, S. Cyran se mit à défendre la cause de l'épiscopat. Urbain VIII avait envoyé en Angleterre, comme vicaire apostolique, Richard Smith, ancien professeur de Sorbonne, évêque *in partibus* de Chalcédoine. Oubliant la situation douloureuse de son église, Richard Smith imbu du plus pur gallicanisme, montra une hauteur de domination qui faillit perdre à jamais le reste de catholicisme échappé aux persécutions. Il s'éleva des voix courageuses qui signalèrent avec autant de modération que de science la fausse route où le prélat s'était engagé et le terme fatal où elle aboutirait. Le Souverain Pontife les écouta et rappela son imprudent et despotique vicaire. Mais la Sorbonne avait devancé le jugement de Rome par un jugement contraire. Comment aurait-elle blâmé Richard Smith ? Il fondait en Angleteterre les libertés de l'Eglise gallicane, c'est-à-dire l'omnipotence épiscopale, l'Eglise aristocratique, et Richelieu le trouvait bon. Comment n'aurait-elle pas censuré les adversaires de M. de Chalcédoine? Ils osaient dire que la Sorbonne était hérétique parce qu'elle professait les doctrines d'Edmond Richer. Saint-Cyran vit tout le parti qu'il pouvait tirer à son profit de ces débats. Il prit sa vaillante plume et guerroya bravement pour les droits de Richard Smith,

méconnus par les moines et les jésuites. En habile tacticien, il étendit la question, généralisa la bataille : il attaqua tous les moines, tous les jesuites surtout, et défendit tous les évêques. Il mérita les titres glorieux de *vengeur très-juste de la Hiérarchie, defenseur invincible de l'épiscopat.* Il s'était préparé depuis longtemps à ces combats ; il avait ramassé, analysé tous les livres que les Protestants de Hollande et d'Angleterre avaient publiés contre la célèbre Compagnie. Aussi il fut merveilleusement fécond, et pendant deux ans (1632-1633) il lança une suite d'écrits qui finirent par former le gros volume *in-folio* connu sous le titre de : *Petri Aurelii Theologi opera.* Il est vrai qu'il ne fut pas seul à faire cette besogne. Il fournissait les matériaux, le plan, la direction ; son neveu, M. de Barcos, écrivait sous ses yeux une première rédaction ; Cordier, un jésuite apostat, voyait s'il y avait assez de venin dans les déclamations contre ses anciens frères; Aubert, principal du collège d'Autun, humaniste distingué, y répandait ce que le panégyriste Godeau appellera « la majesté du style et l'éloquence guerrière » ; enfin, Filesac, un intriguant docteur de Sorbonne prenait soin de l'impression. Voyons ce qu'il y a dans cette œuvre d'ouvriers ténébreux. M. Sainte-Beuve dit que ces livres « sont pleins d'une invective grave. » M. de S. Cyran, qui avait « beaucoup de charité, » ne pouvait qu'invectiver gravement. Il parle ainsi des jésuites : « Ce sont des chiens que nous entendons aboyer contre tout l'épiscopat. Pour établir partout leurs détestables hérésies, ils veulent fermer la bouche à tout le monde, abattre toutes les puissances ecclésiastiques. Ce sont des gens d'iniquité, de folie, d'athéisme prêts de déclarer la guerre au ciel et à Dieu même ; ils ne forment que des écoliers ignorants et vicieux ; ils veulent paraître pauvres et sont insatiables de richesses ; ils ont des palais dans toutes les grandes villes, des maisons de banque dans les ports, des vaisseaux sur toutes les mers. Le cardinal de

la Rochefoucauld les protège, mais cet évêque démissionnaire de Senlis n'est plus qu'un prêtre Cardinal de l'Eglise romaine. » Quelle invective grave ! N'épuisons pas les exemples. Nous avons aussi nos dégoûts de surcroît de raison. M. Sainte-Beuve a mieux jugé le fond doctrinal des livres de Petrus Aurelius. Il nous faut lire et retenir cette page :

« Sous air de maintenir la prérogative extérieure et les droits de l'épiscopat, Aurélius revenait en bien des endroits sur la nécessité de l'*Esprit intérieur*, qui était tout. Un seul péché mortel contre la chasteté destitue, selon lui, l'evêque et anéantit son pouvoir. Le nom de chrétien ne dépend pas de la forme extérieure du sacrement, soit de l'eau versée, soit de l'onction du saint-Chrême, mais de la seule *onction de l'Esprit. En cas d'hérésie*, chaque chrétien peut devenir juge ; toutes les circonscriptions extérieures de juridictions cessent ; à défaut de l'évêque du diocèse, c'est aux évêques voisins à intervenir, et à défaut de ceux-ci, à *n'importe quels autres* ; cela mène droit, on le sent, à ce qu'au besoin chacun fasse l'évêque, *sauf toujours*, ajoute Aurélius, *la dignité suprême du Siége apostolique ;* simple parenthèse de précaution. Mais qui jugera s'il y a vraiment *cas d'hérésie ?* La pensée du juste, *en s'appliquant autant qu'elle peut à la lumière de la foi*, y voit *comme dans le miroir même de la céleste gloire*. Ainsi se posait par degrés, dans l'arrière fond de cette doctrine, l'omnipotence spirituelle du véritable élu. Derrière l'échafaudage de la discipline qu'il se piquait de relever, S. Cyran érigeait donc sous main l'idéal de son *évêque intérieur*, du *Directeur* en un mot : ce qu'il sera lui-même dans un instant (1). »

L'assemblée générale du clergé de France accorda à Petrus Aurelius les honneurs de l'impression par son ordre et à ses frais, *jussu et impensis* ; elle chargea Godeau, évêque de Grasse, d'écrire l'éloge de ce glorieux défenseur des évêques. Dans cette pièce d'éloquence qui est restée célèbre par la spirituelle critique qu'en fit le P. Vavassor, Godeau con-

(1) Port-Royal, par Sainte-Beuve. T. 1, p. 318.

jurait Petrus Aurelius de paraître sous son vrai nom, dans ce triomphe que lui décernait l'Eglise gallicane. Saint-Cyran continua à garder l'anonyme. Toutefois, quelque soin qu'il prît d'éloigner un soupçon si glorieux, cependant, disent les jansénistes, on ne laissait pas de lui attribuer généralement la paternité d'Aurélius. M. Arnauld, madame la princesse de Guémenée, et quelques autres personnes se trouvèrent un jour, raconte Lancelot, chez M. de S. Cyran : on vint à parler de ce livre et on le pressa fort de s'en déclarer l'auteur. Il faut appeler mon neveu, dit M. de S. Cyran, et savoir de lui son sentiment là-dessus. On appela donc aussitôt M. de Barcos. M. de S. Cyran lui fit part des instances que la compagnie lui faisait de se déclarer l'auteur du livre d'Aurélius. Mais M. de Barcos ne paraissant nullement surpris de cette proposition crut que le meilleur parti était d'éluder en riant, et lui répondit : Mais, Monsieur, vous, vous en déclarer l'auteur ! Eh ! si le vrai Aurélius venait à paraître après cela. Sur quoi M. de S. Cyran se tournant vers ses amis, leur dit : eh bien ! vous voyez ce que dit mon neveu ; il en faut donc demeurer là. Ce qui ne servit pas peu à confirmer quelques personnes dans l'opinion qu'elles avaient (1). Cette petite scène d'intérieur nous rappelle ce passage d'une lettre de Saint-Cyran : « Pour moi, j'aurais peine à me résoudre à dire la messe le lendemain, si j'avais reçu chez moi, et m'étais entretenu beaucoup de temps, parlant de livres et de choses de notre métier qui ne fussent pas de quelque utilité pour le bien de l'Eglise. » Savoir le vrai nom de Petrus Aurélius était d'une grande utilité pour le bien de l'Eglise janséniste et les bavardages de M. Arnauld, de la princesse de Guémenée, aux quels S. Cyran prenait quelque part, il nous semble, n'empêchaient pas le saint homme de célébrer la messe. Lancelot raconte encore que M. de S. Cyran affirma à M. de Chavi-

(1) Mémoires, T. 2, p. 165.

gny, dans le donjon de Vincennes, qu'il n'était pas l'auteur d'Aurelius. Mais les éditeurs font cette remarque sur ce passage des *Mémoires* : « Il paraît que M. de S. Cyran disait qu'il n'en n'était pas l'auteur autant par humilité que parce qu'un autre tenait la plume. »

« Savez-vous bien comment il faut faire quand on ne trouve point de mots équivoques ? Non, lui dis-je. Je m'en doutais bien, dit-il ; cela est nouveau : c'est la doctrine des restrictions mentales. » M. Pascal aurait pu causer ainsi aussi bien encore avec M. de S. Cyran qu'avec son jésuite. Appuyé sur l'alliance que Petrus Aurélius avait faite avec le Gallicanisme, l'abbé de S. Cyran devint plus hardi à « tirer le rideau », il groupa autour de son enseignement de nombreux disciples. Toujours prudent même au milieu des siens, il ne confiait pas à tous le dernier mot de son symbole. Il avouait que s'il avait dit dans une chambre des vérités à des personnes qui en seraient capables, et qu'il passât dans une autre où il en trouverait d'autres qui ne le seraient pas, il leur dirait le contraire. Il prétendait que Notre-Seigneur en usait de la sorte, et recommandait qu'on fît de même. Voici les principales vérités qu'il apprenait à ceux qu'il en jugeait capables :

Il n'y a plus d'église depuis 600 ans. — l'église actuelle est une épouse répudiée : il y a corruption dans ses mœurs et dans sa doctrine. — Cette corruption est le fait de la théologie scolastique. — Le Concile de Trente est un concile du Pape et des scolastiques, où il n'y a eu que brigues et cabales (1). Le temps d'établir une autre église est venu. —

(1) Lancelot dans ses *Mémoires* dit que M. de S. Cyran avait toujours eu un grand respect pour les décisions de cette sainte assemblée. Sur ce passage les *éditeurs* font cette remarque : « Aurait-on cru que les Jésuites eussent osé calomnier sur cet article M. de S. Cyran ? Il disait souvent qu'il y avait longtemps qu'il ne s'était tenu un concile plus libre et où les prélats

L'église véritable est la compagnie de ceux qui servent Dieu dans la lumière, dans la profession de la vraie foi et dans l'union de la charité. — L'évêque et le prêtre qui pèchent mortellement contre la chasteté perdent leur dignité. — Les évêques sont égaux au Pape, et les simples prêtres aux évêques. — Il faut également honorer les conciles particuliers et les conciles généraux. — L'état de l'Eglise n'est pas monarchique, mais aristocratique. — La doctrine de Richer n'a jamais été condamnée que par les sots. — En cas d'hérésie chaque évêque devient Pape. — L'état religieux n'est bon que pour les relaps et les scélérats. — Il n'y a que ceux qui sont en grâce qui soient chrétiens. — Les péchés véniels ne sont pas matière suffisante à l'absolution. — La contrition parfaite est absolument nécessaire au sacrement de pénitence ; l'attrition ne suffit pas. — L'absolution n'est qu'un jugement déclaratif de la rémission des péchés. — Pour recevoir le sacrement de l'Eucharistie, il faut avoir fait pénitence de ses péchés, n'être attaché ni par volonté, ni par négligence, à aucune chose qui puisse déplaire à Dieu ; ceux qui demeurent dans les moindres fautes et imperfections en sont indignes. — La grâce fléchit toujours le cœur et lui fait toujours vouloir ce qu'elle lui commande. — Cette proposition : Dieu veut sauver tous les hommes, ne doit pas s'entendre de chaque homme en particulier, mais uniquement de ceux qui font leur salut.

Lorsqu'on demandait à S. Cyran où il avait pris ces maximes, il répondait : « Ce n'est pas dans les livres. Je lis en Dieu qui est la vérité même. Je me conduis suivant les lumières, inspirations et sentiments internes que Dieu me donne. Ce n'est pas seulement dans son apostolat qu'il portait cette inspiration particulière. Un jour, disant la messe,

eussent plus de liberté d'opiner. » Aurait-on cru que les *disciples de la vérité* eussent si fidèlement reproduit les paroles de leur maître ?

il s'arrêta tout court au milieu du sacrifice, se déshabilla, quitta l'autel et sortit de la chapelle. On lui demanda s'il s'était trouvé mal; il répondit que non, mais qu'il avait interrompu la messe par l'inspiration de l'esprit de Dieu. — Cet esprit parlait quelquefois fort à propos. Etant allé voir l'évêque de Langres au Pré-aux-Clers, il admira beaucoup une bible en plusieurs langues, imprimée par les soins de Ximénès et qui avait appartenu au roi Philippe II. Quand il rentra chez lui, le soir, il trouva un crocheteur qui lui apportait le précieux ouvrage de la part du prélat. Touché de cette honnêteté, et pour y répondre, l'abbé donna au même porteur un cabinet d'Allemagne très-beau qu'il aimait beaucoup. Mais à peine fut-il chargé sur les crochets qu'il le fit remettre à sa place, disant tout haut qu'il sentait bien que Dieu se contentait de sa bonne volonté. Richelieu à qui on racontait toutes ces extravagances de doctrine et de conduite disait de S. Cyran : « Il est Basque ; ainsi il a les entrailles chaudes et ardentes par tempérament ; cette ardeur excessive d'elle-même, lui fait des vapeurs dont se forment ses imaginations mélancoliques et ses rêveries creuses, qu'il regarde après, avec des reflexions de spéculatif, comme des lumières inspirées, et il fait de ces rêveries-là des oracles et des mystères. » Le cardinal ne s'en tint pas à ce jugement. Vincent de Paul et le P. de Condren commençaient à dénoncer hautement les hérésies de S. Cyran ; l'éclatante conversion du célèbre avocat Le Maître dévoilait toute son influence; le livre de *la Virginité* du P. Seguenot, plein des erreurs du maître, montrait l'étendue de ses ravages souterrains : ordre fut donné au lieutenant civil, au Châtelet de Paris, d'arrêter Du Vergier de Hauranne, abbé de S. Cyran, et le 14 mai 1638, le réformateur fut conduit à Vincennes. Ses amis se hâtèrent de demander son élargissement. Persuadé qu'il rendait un grand service à l'Eglise et à l'Etat, qu'on aurait remédié à bien des désordres si l'on avait emprisonné

Luther et Calvin dès qu'ils commencèrent à dogmatiser, Richelieu résista à toutes les sollicitations. Cette inflexible rigueur fut inutile : l'apôtre était captif, mais la doctrine était libre ; l'*Augustinus* sorti des presses de Louvain, éclatait dans le monde.

F. Fuzet.

QUESTION CANONIQUE.

FUNÉRAILLES DES RELIGIEUX.

Les Religieux exempts ont-ils le droit d'enterrer eux-mêmes leurs morts sans le concours ou la permission du curé de la paroisse ?

Question pratique dont la solution, bien facile en présence du Droit, a été fort embrouillée par les canonistes gallicans. Nous la discuterons sur un cas qui n'est nullement fictif, et dont nous rapportons tous les détails, sauf le lieu et le nom des parties intervenues au débat. Voici le fait.

Sur la paroisse de St-Léonard, dans la ville de H**, un couvent de religieux C** fut canoniquement érigé, il y a trente ans environ. Bien accueillis par tous, les nouveaux venus ne furent jamais troublés dans l'exercice de leurs droits et priviléges. Ils ont toujours usé de leur exemption, et personne n'y a contredit. Un seul point se rencontre qui semble témoigner de leur dépendance à l'égard du curé ; c'est la cérémonie des funérailles de leurs morts, qui se célèbre toute entière à la paroisse, absolument comme pour les autres paroissiens. Pourquoi, dans cette circonstance, qui s'est d'ailleurs présentée assez rarement, le Prieur du couvent a-t-il agi de la sorte ? Je ne sais. Peut-être voulait-il donner plus de solennité à la cérémonie des funérailles en les faisant célébrer

à la paroisse ; peut-être aussi se jugeait-il tenu à reconnaître en ce point la juridiction du curé.

Quoi qu'il en soit, un nouveau prieur n'accepte point l'usage établi par ses prédécesseurs ; il représente au curé de St-Léonard que, d'après le droit, les funérailles du religieux doivent se célébrer dans l'église de son monastère et non dans l'église paroissiale : il montre ce qu'il y a d'irrégulier dans la conduite tenue jusqu'aujourd'hui ; il déclare enfin que désormais il sera fait aux termes des saints canons, à l'exception toutefois de la conduite du corps au cimetière dont le couvent prie le curé de vouloir se charger. — Le curé de St-Léonard repousse indigné la proposition du prieur. Il veut, comme par le passé, faire lui-même la levée du corps, le conduire à l'église paroissiale, et célébrer les prières et la messe, ainsi qu'il est d'usage pour les autres paroissiens. Le prieur porte l'affaire au tribunal de l'évêque, lequel lui donne gain de cause. Mais le curé de St-Léonard déclare net qu'il rejette la sentence épiscopale, appuyé, dit-il : 1° sur la loi civile ; 2° sur les droits de la fabrique ; 3° sur l'usage. — C'est alors qu'à bout de patience, le prieur se décide à déclarer qu'il usera de son droit, en conduisant lui-même au cimetière, directement et sans le concours des prêtres de la paroisse, le convoi funèbre de ses religieux.

Quid juris?

Observons en passant les allures cavalières de notre curé. Il ne tient nul compte de la décision de son évêque ; il se fonde sur l'autorité de la loi civile. Tout cela sent fort le Gallican. Il se peut même que le digne homme appartienne à la classe de ces Gallicans avisés et prudents, qui, ne voulant ni rejeter leurs erreurs, ni paraître les conserver, ont adopté l'équivoque formule : « Il ne faut pas confondre dans « nos anciens errements, les maximes et les libertés Galli- « canes. Va pour les maximes, elles sont mortes et enterrées : « mais pour les libertés qui sont appuyées sur des coutumes

« immémoriales, il faut, avant de les condamner, voir si « elles ne sont pas couvertes par une légitime prescription ; « ce n'est pas ici de la théologie, c'est de la jurisprudence. » Au surplus serait-ce la première fois que le gallicanisme braverait ainsi l'autorité de l'évêque en même temps que celle du Pape ? La volonté de César lui est d'ordinaire plus imposante et plus sacrée.

Mais entrons dans la dicussion.

I.

I. — Les religieux exempts (nous ne parlons pas des religieuses) jouissent de la pleine liberté d'ensevelir leurs morts dans l'église du monastère. « Fratres in ecclesiis vel locis suis « ubilibet constitutis liberam habeant sepulturam. » Ainsi s'exprime Boniface VIII. (Clementinar. L. III, Tit. 7, Cap. *Dudum.*)

De plus, le monastère est tellement le lieu du religieux exempt, que si un religieux vient à mourir hors de la maison, il faut, excepté dans le cas d'impossibilité, transporter son corps dans le couvent qu'il habitait, ou même dans une maison de son Ordre, s'il en existe à proximité.

Ainsi statue le chapitre *Religiosi* du titre *de sepulturis*, L. III, in 6° : « Religiosi, nisia propriis monasteriis adeo for- « sitan sint remoti, quod ad ea cum moriuntur commode « portari non possint, nequeunt sibi eligere sepulturam, *sed sunt apud sua monasteria tumulandi.* »

Il me semble hors de doute que le droit des religieux résulte suffisamment des deux textes que l'on vient de lire. Ainsi en ont jugé les canonistes, qui posent tous comme un axiôme le droit des religieux à régler la sépulture de leurs morts. Je me contenterai de produire en témoignage. M. Moulart, docteur de Louvain, qui a publié tout récemment une

remarquable dissertation sur la sépulture chrétienne. Voici ses paroles : « Ex hac decretali (*cap. Religiosi*) sequentes « conficiuntur juris conclusiones. Religiosi in ecclesia aut « cœmeterio proprii monasterii sepeliri debent. Qui proinde « extra claustra conventus moriuntur, ad propriam eccle- « siam, si id commode absque periculo fieri possit, sunt defe- « rendi, quin teneantur regulares portionem canonicam sol- « vere parocho intra cujus ecclesiæ fines decessit illorum fra- « ter quanquam ab illo ultima perceperit sacramenta. Ipsius « autem defuncti corpus, inconsulto parocho, ad conventum « deducere possunt vicibus iteratis declararunt sacr. Congreg. « Concil. et S. Congr. Episcoporum et regul. » (1) M. Bouix tient le même langage (2).

Mais les religieux jouissent du privilège de l'*exemption*, c'est-à-dire qu'en vertu d'une concession spéciale du St-Siége ils sont soustraits à toute autre juridiction que celle du Pontife Romain, et ne relèvent point des évêques, encore moins des curés. Leurs personnes, leurs maisons sont placées sous l'immédiate juridiction du Pape, qui seul peut désormais intervenir en supérieur. Si parfois les évêques exercent sur les religieux quelque acte de juridiction, ce ne peut être qu'en vertu d'une délégation apostolique plus ou moins explicite : « Regulares, dit S. Liguori, habent privi- « legium exemptionis a jurisdictione episcóporum, nam præ- « lati regulares habent in suis ecclesiis et monasteriis juris- « dictionem quasi episcopalem, tam quoad personas, quam « loca (3). »

Donc nul autre que le Pape n'a le droit d'intervenir dans

(1) *De sepultura et Cœmeteriis* (Lovanii 1862), pag. 205.

(2) Tract. *de Parocho*, p. 489.

(2) *Theol. mor.* Appendix de *Privilegiis*, C. IV, n. 72. — Nul catholique ne saurait contester au Pape le droit de conférer aux religieux le privilége de l'exemption. La *Revue* a plusieurs fois traité cette importante matière. Voir surtout les années 1864 et 1867.

ce qui regarde leurs personnes ou leurs monastères. Donc ni l'évêque ni le curé ne sauraient prétendre à s'immiscer dans leurs affaires ; ce qui signifie que, s'il est question de la sépulture de leurs morts, le curé ne peut se présenter qu'à titre d'ami, ou sur l'invitation formelle des religieux.

Ainsi est établi le droit des religieux exempts à ensevelir leurs morts, sans le concours ou la permission du curé de la paroisse.

II. — Bien plus, le privilège des religieux s'étend à bon nombre de personnes ayant d'intimes relations avec le monastère, comme sont les tertiaires et les familiers (*familiares*). Procédons par ordre.

1° Les tertiaires.— On interrogea la sacrée Congrégation des évêques et reguliers touchant la question que voici :

« An tertiariorum sui ordinis cadavera in ecclesiis pariter « suæ religionis sunt sepelienda ? »

Il fut répondu affirmativement pour le cas où les tertiaires réuniraient certaines conditions exigées par le St-Siége.

« Tertiarios hujusmodi, si qualitatibus in bulla fel. rec. « Leonis papæ X præscriptis sint præditi, (videlicet, si viri « collegialiter, ant claustraliter vivant ; mulieres vero vir- « ginalem, vel cælibem, ant castam vidualem sub expresso « voto, et tertiariorum habitu vitam ducant) posse et debere « etiam invito ac minime requisito parocho, in supradictis « fratrum ecclesiis sepeliri ; secus vero si supradictis qua- « litatibus careant, ac nisi sub sequentis secundi capitis « dispositionibus comprehendantur. » (Decemb. 1615 in Nepesina.) (1)

Or, dans le paragraphe suivant du *Postulatum*, il était demandé si les religieux pouvaient considérer comme devant être ensevelis par eux, les séculiers qui au moment de la mort auraient revêtu l'habit de leur Ordre. La S. Congréga-

(1) *Collectanea in usum secretariæ S. Cong. Episc et Regul.* p. 272.

tion répond oui, pour le cas où cette prise d'habit se serait accomplie par l'autorité des supérieurs de l'Ordre et avec certaines formalités (*ibid.*).

Ainsi, premier cas de l'extension du privilége des réguliers : Le curé ne peut prétendre aucun droit sur la sépulture des véritables tertiaires (1).

2° Les familiers (*familiares*).

Laissant de côté les controverses qui partagent l'école sur la nature des conditions requises pour la *familiarité* des religieux, nous dirons avec le cardinal Bizzarri, rédacteur des *Collectanea* : « Quoad familiares, tres conditiones copulative « concurrere opus est juxta prescriptum S. Conc. Trident. « sess. XXIV cap. XI de ref., et Const. Gregorii XIII, *Cir-* « *cumspecta*, nempe : I. Quod familiares iisdem regularibus « actu inserviant ; II. Quod expensis conventus intra eorum « septa et domos resideant ; III. Quod sub eorundem religioso- « rum obedientia vivant ; scilicet, non sub obedientia reli- « giosa, sed servili quam profitentur famuli dominis suis (2). »

Nous n'examinerons pas non plus si les élèves internes de pensionnats dirigés par des religieux exempts participent à l'exemption de leurs maîtres, en qualité de *familiares*. Le P. Gury regarde comme probable, et pratiquement sûre, *in praxi tuta*, l'opinion qui l'affirme (3).

Ce qu'il nous importe d'établir, c'est que la sépulture des *familiares* d'une maison religieuse, n'est nullement un droit paroissial : « Hi enim, dit M. Moulart, cum privilegia et « exemptionem regularium participent, in ecclesia aut cæ- « meterio ordinis absque ullo parochi interventu sunt tu- « mulandi, nisi alibi sepulcrum elegerint. » (4) Au rapport

(1) Il faut ajouter que le Saint-Siége a réduit le privilége des femmes Tertiaires. (ibid. p. 625.) Le privilége des hommes reste le même.— Bouix, *de Parocho*, p. 486.

(2) *Collectanea*, etc. p. 617 — 8, note.

(3) *Comp. Theol. mor.* T. II, n° 564 (16e edit.).

(4) *Op. supra cit.* p. 208.

du cardinal Bizzarri, la S. Congr. du concile a plusieurs fois déclaré qu'un supérieur religieux peut légitimement administrer tous les sacrements, et même donner la sépulture aux *familiares* de sa maison (1).

III. — Enfin, il importe de rappeler qu'en vertu du droit fort souvent affirmé par les saints canons, les fidèles peuvent choisir leur sépulture partout ailleurs en dehors de la paroisse ; par conséquent dans les églises des religieux aussi bien que dans les églises séculières. Il faut lire avec attention le titre de *Sepulturis*, dans la triple collection de Grégoire IX, de Boniface VIII et de Clément V.

Or, il est remarquable que si les décrétales permettent au curé de prélever un droit sur les funérailles des paroissiens qui ont choisi leur sépulture en dehors de la paroisse, (2) elles ne l'autorisent point à conduire le convoi funèbre à l'église paroissiale. Ainsi l'a mainte fois décidé la S. Congr. des évêques et réguliers. Dans le *Postulatum* déjà mentionné on posait le doute suivant :

« An quorumcumque cadavera in alterius Parochia exis-
« tentia et in ecclesiis fratrum sepelienda, prius ad eccle-
« siam parochialem ad benedictionem, ac ultimum vale a
« parocho recipiendum deferri debeant, num vero in ædibus
« defunctorum ad dictas fratrum ecclesias recto tramite sint
« transportanda ? »

La Sacrée Congrégation répondit :

« Cadavera hujusmodi ad prædictorum fratrum ecclesias
« recto tramite deferri posse ; ab iisdem tamen fratribus
« monendum esse prius et requirendum, ac spectandum
« proprium defunctorum parochum ; quo requisito, expresse
« venire recusante, licere iisdem fratribus, etiam ipso invito

(1) *Collectanea* etc. p. 618, note. Bouix, *de Parocho*, p. 486.

(2) Ce droit est célèbre sous le nom de *Quarta funeralis*. Voir Bouix, *de Parocho*, et aussi St-Liguori, *de Privilegiis*, n° 93.

« supradicta cadavera ad easdem ecclesias transportare. » (Decemb. 1615, in Nepesina.) (1)

Telle est la jurisprudence des SS. Congrégations et des tribunaux romains. De plus il a été réglé que si le curé doit être invité aux funérailles, il ne saurait lui appartenir de les présider.

« S. Congregatio... sæpius respondit : Quoties cadavera « ad ecclesias regularium deferuntur, officium et reliqua « quæ in hujusmodi ministerio adhiberi solent, non a ca- « nonicis nec a clero, sed ab ipsis fratribus peragi debere.» (22 *aug.* 1670 *in Veliternem.*) (2)

II.

Mais, dira-t-on, personne ne conteste aux religieux le droit exclusif d'ensevelir leurs morts, et même leurs *familiers*, dans leur église ou dans leur cloître. Ce qu'on leur dénie, c'est de conduire le convoi funèbre hors du monastère: ils ne peuvent quitter le seuil de leur demeure, sans retomber aussitôt sous la juridiction paroissiale.

I. — L'objection est sérieuse. Nous ne dissimulerons pas en effet, que la jurisprudence créée par les décrétales se rapporte à un ordre de choses qui n'est plus. Depuis un siècle environ, les sépultures se pratiquent presque partout dans un cimetière commun, plus ou moins éloigné de l'église et de la ville. Comment donc réclamer encore l'exercice de droits qui semblent entièrement impossibles ?

Cependant la gravité même de l'objection doit nous faire soupçonner qu'on n'a pas attendu à ce jour pour en saisir les

(1) Moulart rapporte une foule de décrets rendus dans ce sens par la S. Congr. du Concile (*op. cit.* p. 233 et seq)

(2) *Collectanea*, etc., p. 294.

tribunaux. De fait les Congrégations romaines ont été interrogées. On leur a demandé si les nouvelles mesures prises presque partout relativement aux cimetières, avaient apporté quelque modification au droit commun des décrétales ; leur réponse a été invariablement celle-ci : *Non, les Décrétales subsistent dans leur intégrité.* Le lieu de la sépulture a seul été changé, le droit de la donner reste le même chez ceux qui en jouissaient.

Ainsi répondait le secrétaire de la sainte Congrégation du concile, le 14 mai 1825 : « Ecclesia.... quæ jus habebat tu-« mulandi in propriis sepulcris nunc jus istud exercet in « publico cœmeterio, ideoque non sublatum jus sepeliendi « fuit, sed variatus locus » (1). Réponse péremptoire, qui a été plusieurs fois renouvelée.

En 1849, le cardinal Ostini, évêque d'Iési, ayant statué que désormais les sépultures se pratiqueraient dans un seul cimetière commun, il ne se crut pas en devoir de supprimer les priviléges créés par les décrétales ; mais il sollicita et obtint de la S. Congrég. des évêques et réguliers les autorisations nécessaires pour la confection d'un réglement qui pût donner satisfaction aux parties intéressées (27 août 1849). Le règlement lui-même fut soumis à la S. Congrégation et approuvé par elle, le 31 mai 1850 (2).

Enfin, la municipalité de Pérouse ayant décrété l'ouverture d'un cimetière commun, et prohibé les sépultures dans tout autre lieu, les religieux s'en plaignirent à la sacrée Congrégation des évêques et réguliers. Sur l'examen de la plainte, la Congrégation se posa à elle-même la question suivante :

« An et quomodo admittendæ sint reclamationes religioso-« rum utriusque sexus civitatis Perusii, contra novas de « tumulatione cadaverum dispositiones ? »

La réponse fut : « Affirmative, et servanda esse privilegia

(1) Moulart, *op. cit.* p. 265.

(2) *Collectanea*, etc., p. 623.

« regularium utriusque sexus. » (3 julii 1851 *in Perusina.*) (1)

Quelle conclusion tirerons-nous de ce qui précède ?

Nous conclurons fort logiquement, ce me semble, que dans les cimetières communs sont réunis, sans se confondre, les droits des diverses églises et communautés ; droits qui, par conséquent, doivent toujours être revendiqués par les parties intéressées, à moins que l'autorité supérieure ne les détruise ou ne les modifie. S'il s'agit des religieux exempts, ils ne sauraient perdre la moindre parcelle de leur priviléges sans l'autorité expresse du Pontife romain.

II. — Aussi bien, la S. Congrégation du concile a réglé le cérémonial que doivent suivre les religieux, lorsqu'ils veulent conduire eux-mêmes leurs morts au cimetière public. La décision fut provoquée par les Dominicains de Tarente, dans le royaume de Naples. Ils demandaient :

« 1° An expleto officio super regularis cadavere, parochus « metropolitanæ ecclesiæ vocari et interesse debeat cum « stola in solemni associatione ejusdem regularis ad publi- « cum cœmeterium ?

« 2° An ista funeris processio ordinanda sit sub et præ- « eunte cruce metropolitanæ seu parochialis ecclesiæ ?

« 3° .....

« 4° An sine parochi interventu possint regulares ordinare « processionem cum stola et cruce conventuali usque ad « sepulcrum, — vel potius utrumque signum deponere « debeant in transitu per parœciam, resumendum postea in « cœmeterio ?

La réponse fut :

« Ad I et II. Negative in omnibus ; dummodo cadaver « deferatur absque solemni pompa, recto tramite ad cœmete- « rium a familia regulari proprii conventus tantum

(1) *Ibid*, p. 653.

« Ad III.....

« Ad IV. Affirmative ad primam partem, cum conditioni-
« bus uti in præcedentibus, et cum stola et cruce conven-
« tuali tantum ; negative ad secundum. » (24 januar. 1846) (1).

On le voit : la S. Congrégation prescrit aux religieux d'user de la plus grande simplicité possible. Rien n'indique toutefois que le chant leur soit interdit.

III.

Et maintenant il nous est aisé de juger les prétentions du curé de S. Léonard.

Il veut présider les obsèques d'un religieux exempt, sur lequel il ne possède aucune sorte de juridiction.

Il veut obliger le convoi funèbre à se diriger vers l'église paroissiale, tandis qu'il n'aurait pas ce droit, dans le cas même où l'un de ses paroissiens se ferait enterrer hors de la paroisse.

Il veut enfin interdire aux religieux le passage dans la ville, et l'entrée au cimetière, tandis que la Sacrée Congrégation leur maintient ouvertement l'intégrité de ce double droit.

En vérité, et le *Corpus juris* en main, nous devons reconnaître que le curé de S. Léonard n'a point été juste envers les bons religieux établis sur sa paroisse. Ses prétentions sont manifestement excessives.

Quant au prieur du couvent, sa conduite est de tout point irréprochable.

Il a eu raison de supprimer l'usage établi par ses prédécesseurs, parce que, pour une communauté rien n'est à

(1) Moulart, *op. cit.* p. 262. — Bouix, *de jure Regularium*, T. 2, p 345.

craindre comme les servitudes, et qu'il est souvent fort difficile de faire disparaître des usages peu gênants dès le le principe, mais devenus dans la suite d'une extrême pesanteur.

Il a bien fait de rappeler le grand privilége de l'exemption, lequel est beaucoup moins le droit des religieux que celui du Pape lui-même.

Il a fait preuve de sagesse et de modération, en recourant à l'évêque, qui, s'il est incompétent pour trancher les questions soulevées par les religieux, ne manque pas d'autorité pour contraindre ses prêtres à respecter les droits des réguliers; de la même façon qu'il pourrait empêcher un curé d'empiéter sur les attributions d'un confrère.

Enfin, il a témoigné son esprit de charité, et son désir de vivre en bon voisin avec le clergé paroissial, lorsqu'il a prié le curé de vouloir bien se charger de conduire le convoi funèbre au cimetière. L'exemption n'est nullement un obstacle à la réciprocité de bons offices.

Je ne pense pas qu'une pareille conduite reçoive le moindre blâme de la S. Congrégation, si jamais on l'y défère.

IV.

Toutefois, à l'entendre, le curé de S. Léonard ne manque pas d'arguments pour appuyer ses droits. Il invoque 1° la loi civile, 2° les droits de la fabrique, 3° l'usage.

Voyons un peu.

1° *La loi civile.* — Quelle que soit la jurisprudence canonique en elle-même, il est sûr qu'en France la loi ne reconnaît ni les religieux comme tels, ni partant leur exemption et leurs priviléges. Donc en France, les religieux ne peuvent point invoquer le bénéfice de l'exemption. — Premier argument.

Il y a trente ans, je le sais, nos théologiens français ensei-

gnaient, avec Carrière et Lequeux, l'omnipotence de la loi civile, et sa prépondérance en bien des cas sur la loi canonique. Ils attribuaient à l'Etat le pouvoir de créer des empêchements dirimants du mariage; ils contestaient la valeur d'un legs pieux contenu dans un testament qui n'est point revêtu des formes légales; ils niaient l'existence des religieux exempts et des vœux solennels en France, etc., etc. Telle était l'épaisseur des ténèbres que le Gallicanisme avait répandues sur la saine théologie. Cependant depuis lors la lumière s'est faite, même en France; et bien des erreurs ont été dissipées. Comment donc notre curé en est-il encore à répéter ces pauvretés gallicanes ? Comment surtout un pareil langage est-il possible au lendemain de la quatrième session du saint concile du Vatican ? Que le bon curé veuille bien méditer attentivement le troisième chapitre de la constitution *Pastor æternus*, qu'il y joigne la lecture réfléchie de la constitution *Apostolicæ Sedis* (9 octobre 1869), il comprendra sans doute quelle dose de courage il faut à un catholique, et surtout à un prêtre, pour essayer de se faire une arme de la loi civile contre le droit ecclésiastique. A qui nous oppose que les SS. Canons sont méconnus et contredits par la loi civile, la réponse ne peut être que celle-ci : *Tant pis pour la loi civile.* Ainsi répond M. Bouix à la même objection.

« *Objicies.* In Gallia et Belgio, lex civilis et gubernium « regulares ut tales non agnoscunt. — *Resp.* Regulares ut « tales agnoscere tenentur Episcopus et Parochus » (1).

Le bon sens chrétien applaudit.

Que si le curé de S. Léonard trouve la réponse un peu courte, qu'il daigne écouter celle de Pie IX repoussant la même objection formulée par l'Archevêque de Paris, Mgr Darboy. Le prélat disait au pape que l'existence canonique des religieux en France ne lui semblait pas prouvée ; il allé-

(1) *De jure Regular.* T. 2, p. 346,

guait entr'autres raisons le défaut d'approbation de la loi civile. La réponse du pape fut longue : en voici un fragment.

« En ce qui concerne les lois de l'Etat qui refusent l'exis-
« tence légitime ou civile aux ordres réguliers, et interdisent
« à leurs maisons de jouir du domaine d'aucune possession,
« et empêchent ainsi de remplir la condition imposée par
« les règles canoniques à leurs fondations, à savoir qu'il
« conste d'avance de leurs moyens d'existence convenable :
« quelle valeur peuvent avoir des lois civiles de cette sorte,
« pour fixer et appliquer les droits ecclésiastiques ? (*Quid*
« *valere unquam possunt hujusmodi civiles leges ad eccle-*
« *siasticorum jurium rationem administrationemque ?*) Il
« ne vous échappe point que ces lois du pouvoir civil,
« surtout en ces temps extrêmement troublés et très-mal-
« heureux de la plus affreuse et de la plus pernicieuse
« rébellion, peuvent dans la suite dénier aux administrations
« épiscopales aussi et à toute autre institution de l'Eglise,
« l'existence légitime ou civile, de même que déjà elles leur
« dénient très-injustement toute possession et le domaine de
« quelle chose que ce soit. Faudra-t-il donc alors leur dénier
« leur existence canonique et leurs droits ecclésiastiques
« propres ? Vous savez fort bien que c'est dans les familles
« religieuses que l'exercice des conseils évangéliques, très-
« nécessaire pour atteindre la perfection chrétienne, peut
« être facilement pratiqué. Des lois civiles pourront-elles
« interdire dans un état l'exercice de la perfection chrétienne,
« et des évêques devront-ils attribuer une valeur canonique
« à des lois de cette espèce? (*Et episcopi ejusmodi legibus ca-*
« *nonicam vim attribuere debebunt ?*) Tout le monde connaît,
« et surtout les évêques, quelle fut toujours la conduite de
« l'Eglise, principalement de ce Siége apostolique, Maître
« de toutes les églises, à l'égard de ces sortes de lois,
« ennemies des ordres réguliers et acharnées à leur ruine.
« Un Evêque pourrait-il donc s'écarter à ce point de la tra-

« dition, déserter le poste qu'il tient dans l'Eglise, sanction-
« ner de telles lois, et en face de l'Eglise leur attribuer un
« effet quelconque ? (*Episcopus igitur possetne ab hujusmodi*
« *traditione discedere, ac deserere locum quem in Ecclesia*
« *tenet, hasce leges sancire, eisque coram Ecclesia aliquem*
« *attribuere effectum ?*) Ces considérations montrent évi-
« demment combien est vaine l'opposition fondée sur des
« lois de cette sorte » (1).

Tout commentaire devient superflu.

2° *Les droits de la fabrique.*

Que veut-on dire ? Est-ce au point de vue des SS. canons que l'on se place, ou bien à celui de la loi civile ?

Si vous invoquez les Décrets impériaux de 1809 et de 1813, souffrez que l'on objecte leur incompétence absolue, et qu'on vous rappelle la flétrissure que leur a imprimée pour jamais le grand évêque d'Arras. « La postérité, écrivait « Mgr Parisis en 1845, la postérité sera frappée de stupeur, « quand elle lira que, pendant plus de quarante ans, les « évêques de France ont été doués d'une patience assez « héroïque, pour ne faire contre cet injuste outrage aucune « résistance canonique, ni même aucune réclamation « sérieuse » (2).

Si vous vous mettez sur le terrain des SS. Canons, eh bien ! l'argument est entièrement faux. Car enfin, à quel titre la Fabrique viendrait-elle réclamer un droit quelconque sur les funérailles des religieux exempts ?

Elle ne saurait invoquer les services rendus par la paroisse au religieux défunt, ce qui est la grande raison alléguée par les Décrétales, toutes les fois qu'il y est parlé des droits de l'Eglise paroissiale, *in qua cœlesti pabulo refici consuevit.* Mais en nulle circonstance les religieux n'ont demandé à la

(1) Bref *Ex Epistola*, 26 octobre 1865. La *Revue* a publié *in extenso* ce document important (septembre-octobre 1870).

(2) *Des empiétements*, 1er examen, 2e part, Ch. V, *des fondations.*

paroisse la dispensation des sacrements ou de la parole divine. En quoi donc lui sont-ils redevables ?

La Fabrique prétendrait-elle perçevoir la *quarta funeralis* sur la sépulture du religieux défunt ? Mais prenez garde : le droit d'exiger la *quarta funeralis* n'a jamais concerné la sépulture des religieux, des tertiaires proprement dits, et des *familiares* du monastère. Il s'applique exclusivement à la sépulture des paroissiens qui ont voulu se faire enterrer chez les religieux ou ailleurs.

Viendrait-on réclamer un droit pour le passage à travers la paroisse ? La prétention est vraiment singulière. Mais la S. Congr. des évêques et réguliers y a déjà pourvu, en décidant que le curé ne peut exiger quoi que ce soit pour les convois funèbres qui traversent sa paroisse. Les *Collectanea* rapportent cette décision, rendue en novembre 1713, *in Placentina* (1).

En fin de compte, il se trouve que les prétentions de la Fabrique touchant les funérailles des religieux sont aussi déplacées et aussi gratuites, que le serait sa prétention à régler les funérailles des fidèles de la paroisse voisine.

3° Reste l'*usage*.

D'après l'exposé du cas, on a vu que, dans des circonstances qui se sont d'ailleurs assez rarement présentées, les religieux avaient laissé au curé de S. Léonard le soin de régler les funérailles de leurs morts. Est-ce là un précédent capable de créer au curé un droit pour l'avenir ?

Pour ne pas me laisser entraîner trop loin, je n'examinerai pas si, dans l'espèce, l'usage a réuni les conditions de fréquence et de volonté requises pour dépouiller les religieux de leur droit. — Bien moins encore entrerai-je dans la question délicate et difficile, si le privilége des religieux touchant la sépulture est de telle nature qu'ils puissent y renoncer.

(1) Pag. 333-334.

Il me suffit de pouvoir répondre au curé de S. Léonard que l'usage invoqué par lui n'est pas d'une date assez ancienne pour lui conférer un droit. D'après la doctrine des bons auteurs, la prescription trentenaire n'est point suffisante pour prescrire contre les privilèges des réguliers ; il faut une durée de cent ans pour opérer une pareille prescription. Ecoutez Ferraris :

« Res immobiles Ordinum et Monasteriorum regularium « præscribuntur sola præscriptione centenaria. *Sic pariformiter est discurrendum de tempore requisito ad præscriptionem cujusvis respective privilegii in specie.* COMMUNIS »(1).

« .... Rota expresse dicit, quod *centenaria præscriptio « requiritur ad præscribendum adversus regulares.* (2)

Sur ce point donc, comme sur les autres, le curé de St-Léonard joue de malheur. Son argumentation ne saurait être plus ruineuse.

V.

En terminant ce travail, nous formulerons quelques conclusions.

1° Les changements survenus dans la disposition de nos cimetières n'ont en réalité rien changé aux droits des religieux touchant la sépulture de leurs morts, et même des étrangers qui leur auraient confié le soin de leurs funérailles.

2° Si les religieux ont un cimetière attenant à leur maison, ils peuvent, sans le concours de qui que ce soit, y enterrer leurs frères défunts.

3° S'ils possèdent un cimetière hors de la ville, dans leur maison de campagne, par exemple, ils peuvent sans le concours du clergé paroissial y conduire leurs morts, en se

(1) *Prompta Bibliotheca* etc. V° *Privilegium*, art III, n° 34.

(2) *Eod. op.*, v° *Præscriptio*, § V, n° 16.

conformant au décret de la S. Cong. du Concile du 24 janvier 1846. Tout statut, même synodal, qui gênerait en ce point la liberté des religieux, serait nul de plein droit.

4° Si ne possédant pas de cimetière en propre, les religieux sont obligés de se rendre au cimetière public, ils peuvent, à leur gré, y aller tout seuls et sans l'assistance du clergé paroissial, ou bien prier le curé de vouloir faire conduire le corps du défunt à sa dernière demeure.

5° Les élèves internes des colléges dirigés par des religieux exempts peuvent, ce nous semble, être regardés comme de véritables *familiares*. Nous ne blâmerions pas le superieur d'un pareil établissement qui voudrait présider lui-même aux funérailles des enfants décédés dans la maison. En tout cas, la controverse, s'il s'en élevait, ne saurait être dirimée que par les Tribunaux romains, les évêques n'ayant aucune juridiction pour décider les questions relatives aux priviléges des réguliers.

6° Enfin, les Fabriques ne possèdent aucun titre pour exiger une somme ou rétribution quelconque à l'occasion des funérailles de religieux, lorsque la cérémonie ne s'accomplit point dans l'église paroissiale.

Si, en certains endroits, la Fabrique exige quelque rétribution de ce genre, les religieux peuvent bien la fournir *ad redimendam vexationem*, mais la Fabrique ne saurait la percevoir sans une criante injustice (1).

Aujourd'hui plus que jamais, les besoins de la sainte Eglise imposent au clergé séculier et régulier la loi d'une parfaite concorde. Le meilleur moyen d'arriver à ce résultat si désirable, c'est assurément le respect inviolable des droits de chacun. *Cuique suum.*

H. Montrouzier, S. J.

(1) Nous n'avons point traité la question pour les couvents de femmes par l'unique raison que nous voulions abréger. Les religieuses ont aussi des droits et des priviléges fort notables. Leurs aumôniers doivent s'intéresser à ce qu'ils soient intégralement maintenus et parfaitement respectés.

QUESTIONS LITURGIQUES.

On nous adresse les questions suivantes :

I. Si l'évêque, dans une lettre circulaire, exprime le désir qu'on ne brûle sur les autels que des cierges de cire pure, doit-on conclure de là que le prélat ne tolère pas les cierges non liturgiques, quand même il y a une grande difficulté de se procurer de la cire pure? Une pareille tolérance, d'ailleurs, serait-elle légitime ?

II. Le désir de favoriser l'audition de la messe et la fréquente communion est-il un motif suffisant pour demander le pouvoir de biner aux principales fêtes, dans la même église de campagne, où il n'y a qu'une messe le dimanche, à 11 heures, moment peu opportun pour la communion, surtout quand les hameaux sont nombreux et éloignés de l'église ?

III. Les messes basses, un jour d'enterrement avec messe chantée de *Requiem* en présence du corps, peuvent-elles être conformes à la messe principale, si elles sont dites à la même intention, lors même que le jour n'admet pas de messe basse de *Requiem?* — Bourbon, dans son cérémonial, n° 46, vers la fin, n'est-il pas de cet avis ?

IV. Quel est le vrai jour de l'anniversaire, celui de la mort ou celui de la sépulture ?

V. L'usage des fleurs à l'autel est-il défendu aux messes basses de *Requiem*, comme aux messes chantées ?

VI. Si le célébrant, pendant le *Libera*, ne doit pas tourner le dos à la croix de l'autel, n'arrivera-t-il pas qu'il ne sera pas en face du lit funèbre ?

VII. Quand le chant de certaines parties de la messe est trop diffi-

cile pour les chantres, pourraient-ils les chanter sur la mélodie d'une autre partie de la liturgie ? Le célébrant pourrait-il y suppléer par une lecture à haute voix ? Peut-on remplacer le chant de l'offertoire par un autre chant plus populaire, et que doit-on penser de l'usage existant dans plusieurs églises, de chanter, pendant l'encensement de l'autel, les versets du psaume 140, *Dirigatur* etc., que le prêtre récite en faisant l'encensement ?

VIII. Peut-on se servir de bréviaires non approuvés par l'ordinaire, ou composés dans une forme différente du bréviaire romain, comme si les fêtes propres à un diocèse étaient intercalées dans le propre des Saints, ou s'ils contenaient des rubriques explicatives qui ne se trouvent pas dans les bréviaires approuvés par la S. C. des rites ?

IX. Est-il permis de se servir d'une aube dont la garniture brodée est plus considérable que le corps, de manière que l'accessoire l'emporte sur le principal ?

Première question. — *Matière des cierges.*

Nous sommes revenus plusieurs fois sur cette question. Nous avons établi, t. I, p. 548 et suivantes, que la cire est la matière des cierges liturgiques ; nous avons ajouté, cependant, que s'il s'agit d'illuminer l'autel, l'usage de cierges non liturgiques peut être toléré, pourvu que le nombre de cierges prescrit par la rubrique soit en cire. Telle est encore la réponse que nous avons donnée t. VII, p. 377. Cette tolérance nous paraît donc légitime, et elle peut être supposée, sauf une défense formelle, toutes les fois qu'il s'agit de cierges supplémentaires. Mais pour les raisons que nous avons apportées, tirées du symbolisme de la cire, de l'inconvenance que l'on peut trouver à mettre sur l'autel des substances animales, et de la pratique constante suivie à Rome, nous ne croyons pas que l'ordinaire soit tenu à tolérer l'usage de cierges non liturgiques, quand même il s'agirait de cierges supplémentaires.

Deuxième question. — *Binage.*

La seule raison qui puisse autoriser le binage est la nécessité de procurer aux fidèles l'audition de la messe aux jours d'obligation. La

raison ici alléguée n'est donc pas suffisante. Mais l'inconvénient signalé est assurément grave. Si, dans un pays où les habitations sont disséminées dans la campagne, on ne trouve pas le moyen d'assister à la messe de bonne heure, les communions seront nécessairement rares aux jours de dimanche et de fête, à cause du long jeûne qui doit en résulter. Les personnes qui habitent près de l'église pourront recevoir la sainte communion dès le matin, et revenir ensuite à la messe : mais celles qui habitent au loin, ne pourront ni faire le double voyage, ni s'absenter pendant la matinée tout entière. On remédie à cet inconvénient, comme aussi à celui de faire perdre la messe à plusieurs personnes, en combinant les choses de manière que, dans une contrée, si plusieurs paroisses limitrophes n'ont qu'un seul prêtre, la messe du dimanche soit célébrée dans quelques-unes à une heure assez matinale. Un curé, ce semble, doit être heureux de voir cet usage existant dans son église : outre que ses paroissiens ne seront pas obligés d'aller porter ailleurs l'édification qu'ils donnent à leurs frères, ce seront les habitants des paroisses voisines qui viendront édifier la sienne, et stimuler, par leur exemple, ses paroissiens à vivre de manière à pouvoir approcher souvent de la sainte Table.

Troisième question. — *Messes basses de* Requiem *le jour de la sépulture.*

Non-seulement les messes basses de *Requiem*, pendant la grand'messe, ne sont pas permises un jour de fête double ; mais, comme nous l'avons montré 1re série, t. V, p. 270 et 272, il ne serait permis ni de dire une messe basse de *Requiem* pour remplacer la grand'messe si l'on ne pouvait pas la chanter, ni de célébrer une seconde grand'messe, si les messes votives ne sont pas permises ce jour-là. M. Bourbon, à l'endroit cité, enseigne seulement que la messe basse de *Requiem* peut se dire comme au jour de la mort et de la sépulture, le jour où serait transférée la messe de l'enterrement. Il s'agit ici, comme on le voit, de la qualité de la messe, et M. Bourbon donne à ce sujet son sentiment, que nous ne voulons ni soutenir ni combattre.

Quatrième question. — *Anniversaire.*

Toutes les décisions relatives aux anniversaires supposent qu'il s'agit

de l'anniversaire du jour de la mort, et non de l'anniversaire du jour de la sépulture, comme on peut le voir 1re série, t. V, p. 559 et suivantes. Mais comment doit-on compter le jour de la mort ? La question n'est pas aussi facile à trancher ; et l'anniversaire, ce semble, pourrait être célébré au jour anniversaire de la sépulture, ou même du jour intermédiaire entre celui de la mort et de la sépulture, si l'enterrement n'a pas eu lieu le lendemain de la mort.

Cavalieri, d'après Guyet, indique trois manières de compter les jours, comme nous l'avons rapporté 1re série, t. VII, p. 574. Outre la manière commune de les compter, à savoir, de minuit à minuit, on peut compter le jour liturgique depuis les premières vêpres de la veille jusqu'aux complies du lendemain, ou encore jusqu'à la fin de la journée suivante. Telle est la raison pour laquelle, si la fête d'un saint confesseur se célèbre le lendemain de l'anniversaire de la mort, on ne fait aucun changement dans l'hymne *Iste confessor*. Cavalieri, d'après le même auteur, applique le même principe pour la question des messes de *Requiem* aux troisième, septième et trentième jours. Il ajoute ici deux autres manières de compter les jours, de midi à midi, et de l'heure de la mort à la même heure du lendemain. Le savant auteur, citant le passage que nous indiquons, s'exprime comme il suit : « Exa-
« men nunc exposcit ratio, ex qua peti debet numeratio horum dierum,
« et ex tomo I, C. XI, Decr. I, n. 13 recolenda venit triplex, quam tra-
« didimus, Sanctorum diem natalitium computandi ratio, quæ pari jure
« deservire valet pro computando die obitus defunctorum. Prima est a
« vespera ad vesperam, ita ut qui v. g. obiit prima die Martii ab ea
« hora, quæ decantandis vesperis indicitur, hujus dies obitus non die
« prima Martii, sed sequenti consignetur : nam juxta ritum ecclesiasti-
« cum, qui tunc temporis incipit officia sequentis diei, a primis vespe-
« ris videtur sequens dies auspicari. Secunda est, ut dies illa in obitum
« assignetur, in cujus hora aliqua a media nocte ad mediam noctem
« contigit ipsum ex hac vita transire : sic quippe communis Ecclesiæ
« usus metitur dies, et præcepta ecclesiastica. Tertia est, quod eorum,
« qui post solis occasum decedant, dies sit obitus, non qui solis occa-
« sum præit, sed qui sequitur, et hoc pacto colebantur olim dies fes-
« tivi, et alicubi servatur adhuc. Guyetus, L. IV, C. XXIII, q. 11, ex
« hujusmodi rationibus duplicem aliam addit, unde quarta erit a me-

« ridie ad meridiem, et hanc vulgarem, et frequentiori usu tritam « nuncupat, et denique quinta ab ea hora qua defunctus expiravit ad « parem horam diei sequentis, et hanc opportunam dicit. »

Cavalieri rapporte ensuite le sentiment des auteurs, et comme il le constate fidèlement, Guyet compte le troisième, le septième et le trentième jours à partir du jour de la mort ; Gavantus pense qu'il faut plutôt le compter à partir du jour de la sépulture. (Part. IV, Tit. XVIII, n. 9.) « Qui dies (tertius, septimus et trigesimus), sicut etiam anniver- « sarius, numerari debent a die obitus, seu depositionis, ut patet ex « collectis, in quibus fit mentio depositionis, nam S. Ambrosius *serm.* « 70, accipit depositionis vocabulum tam pro sepultura quam pro obi- « tu, licet Ecclesia videatur distinguere inter obitum et depositionem, « *in titul. II Missæ defunct.* Si contendas distingui, numerabis hos dies « a die sepulturæ, qua potiori jure subjacet defunctus ecclesiasticæ « curæ ; vel sequere locorum consuetudinem, nisi testatoris verba aliud « sonent. » Quarti affirme que les troisième, septième et trentième jours, et celui de l'anniversaire, doivent être comptés à partir du jour de la sépulture, et il le prouve en disant que le mot *depositio* qui se trouve dans la rubrique du Missel, indique le jour de la sépulture et non le jour de la mort. « Dubitari hic potest, dit le savant liturgiste « (Part. I. Tit. V, n. 3), quid significetur in hac rubrica nomine depo- « sitionis, utrum dies obitus, vel potius dies sepulturæ ; consequenter, « cum dies tertia, septima et trigesima, item anniversaria computari « debeant a die depositionis, quæritur an computari debeant a die « obitus, vel potius a die sepulturæ. Aliqui arbitrantur depositionis vo- « cabulum usurpari tam pro obitu quam pro sepultura, sicuti illud « usurpavit S. Ambrosius *serm.* 70. Confirmatur, quia in secunda Missa « pro defunctis in die obitus seu depositionis in collecta dicitur, *pro* « *anima quam hodie de hoc sæculo migrare jussisti ;* quæ verba dicuntur « in die sepulturæ : ergo dies obitus et sepulturæ pro eodem acci- « piuntur ab Ecclesia, et a fortiori dies depositionis. Ex qua sententia « colligitur, diem tertiam, septimam etc. numerari posse ad libi- « tum sive a die obitus, sive a die sepulturæ, in quam sententiam « inclinat Gavantus. Respondeo tamen, in rigore distingui diem obitus « a die sepulturæ ; et insuper diem depositionis significare diem sepul- « turæ, non autem diem obitus, proprie loquendo. Prima pars probatur,

« quia communiter defuncti sepeliri non solent, imo nec debent eodem « die quo moriuntur, seu anima separatur a corpore : unde ad cavenda « pericula hoc huit prohibitum concilio provinciali Medionalensi sexto. « Secunda pars probatur, quia deponere est deorsum ponere, et sic « depositio est actus sepeliendi. Item, deponere apud aliquem est ali- « quid servandum tradere, et fidei illius committere ; per sepulturam « vero traditur terræ corpus defuncti, servandum usque ad diem resur- « rectionis, juxta illud S. Andreæ : *Tempus est, ut commendetur terræ « corpus meum, et me ad te venire jubeas.* Dies ergo depositionis est dies « sepulturæ, et communiter alius a die obitus. Non nego tamen quan- « doque confundi, et pro eodem accipi, quia vel moraliter censentur « eadem dies, vel in die sepulturæ repræsentatur dies obitus. »

Ces documents et autres que nous pourrions rapporter, nous montrent que le mot *depositio*, comme nous l'avons dit 1re série, t. V, p. 547, peut être entendu du jour de la mort ou du jour de la sépulture. Nous voyons encore par là, comme il a été dit au même lieu, que l'Église, dans sa liturgie, confond ensemble le jour de la mort et celui de la sépulture.

Nous nous croyons donc suffisamment autorisé à admettre comme anniversaire soit le jour anniversaire de la mort, soit le jour anniversaire de la sépulture, ou le jour intermédiaire. Pour faire ici une restriction, il faudrait l'appuyer sur des preuves suffisantes ; or en étudiant la doctrine des auteurs, on peut entendre par jour de la mort le jour même ou le lendemain ; le mot *depositio* peut être interprété de la même manière, quoique puisse dire Quarti, qui n'ose pas affirmer catégoriquement son opinion.

La réponse que nous donnons n'est pas conforme à la doctrine de Cavalieri. D'après cet auteur, on doit compter les troisième, septième et trentième jours à partir du jour de la sépulture ; mais le jour anniversaire doit être compté à partir du jour de la mort. Si le troisième jour devait être compté à partir du jour de la mort, il serait souvent supprimé ; il doit donc être compté à partir du jour de la sépulture ; le septième et le trentième qui en sont la continuation, doivent se compter de même. Pour l'anniversaire, continue le savant liturgiste, c'est autre chose : les décrets sont positifs, et il doit être compté du jour de la mort. (Ibid. n. 22). « Si sermo sit de anniversariis, horum nume-

« rationem peteremus a vera die obitus, non sepulturæ; non aliud « quippe volunt ea verba decretorum, *Reccurrente obitus die... Dummodo « sermo sit de die vera anniversaria a die obitus;* dictio enim *vere* fictio- « nem quamlibet abjicit, et aliter exponendi facultatem pellit.» Le mot *depositionis* que l'on trouve à la messe des anniversaires, n'infirme pas cette doctrine, puisqu'il faut entendre par là le jour de la mort.

Cette décision de Cavalieri nous paraît trop sévère. L'auteur s'appuie sur les mots *vere anniversaria a die obitus*; mais, d'après ce qui est dit précédemment, les jours liturgiques se comptent de plusieurs manières, et si aucune ne peut être rejetée, pourquoi nous serait-il défendu de choisir celle qui nous convient le mieux ? De plus, si le temps qui s'écoule entre la mort et l'enterrement ne forme qu'un seul jour liturgique, pourquoi l'anniversaire de tout ce temps ne serait-il pas *vere anniversaria die obitus*? Pourquoi serait-il dans des conditions différentes des troisième, septième et trentième jours ? L'anniversaire est, aussi bien que ces jours, une continuation des funérailles.

Cinquième question. — *Fleurs à l'autel pendant une messe basse de* Requiem.

Ainsi que nous l'avons observé plusieurs fois, les règles liturgiques concernant les décorations de l'autel ont rapport à la messe chantée ou à une messe publique qui remplacerait la messe chantée. On ne peut donc pas dire qu'il soit strictement obligatoire d'enlever les fleurs d'un autel pour y célébrer une messe basse de *Requiem*. Il est cependant mieux de le faire, comme aussi de mettre le devant d'autel de couleur noire et de se servir de cierges jaunes.

Sixième question. — *Place du célébrant pendant l'absoute.*

Il est clair que le célébrant, pendant l'absoute, si toutefois elle n'est pas faite pour un prêtre, le corps présent, se trouve un peu de côté, et non directement en face du lit funèbre.

Septième question. — *Chant des prières liturgiques, et lecture à haute voix de certaines parties de la messe pour remplacer le chant.*

Cette question trouverait naturellement sa place dans le commen-

taire que nous nous proposons de faire de la quatrième partie de l'*Introduction aux cérémonies romaines;* et si nous n'avions à craindre de faire attendre trop longtemps les personnes qui nous font l'honneur de nous consulter, nous en remettrions l'examen à plus tard. Mais pour répondre à diverses demandes, nous avons déjà examiné le préambule de cette quatrième partie en publiant un article sur le chant ecclésiastique au t. XXIV, p. 391. Pour ce qui concerne le chant des prières liturgiques, l'auteur en parle au premier chapitre.

La difficulté qui nous est posée renferme deux points. Elle se rapporte : 1° à la manière de chanter les textes liturgiques ; 2° à la licéité de chanter certaines formules.

I. *Manière de chanter les textes liturgiques.*

Chacune des parties de la messe ou de l'office, avons-nous dit dans l'article cité, a son caractère particulier de mélodie. Ce serait donc une perturbation dans l'ordre établi par S. Grégoire et toute la tradition suivie, de changer le caractère de la mélodie qui convient à chacune de ces parties. C'est ce qui arriverait, si, par exemple, à la messe des morts, au lieu de chanter le graduel *Requiem* sur la mélodie qui lui est appliquée, on répétait le chant de l'introït, si l'on substituait le chant de la commu ion *Tu es Petrus* à celui de l'antienne dont le texte est le même. L'intégrité de l'office ou de la messe est, il est vrai, conservée ; et sous ce rapport, nous n'avons aucune réclamation à faire. De plus, la pratique de suppléer certains chants par une simple récitation ou psalmodie, repose sur des autorités que nous ne pouvons récuser ; mais comment doit se faire cette psalmodie ? Peut-on en conclure à la licéité de changer une mélodie par une autre qui convient à une autre partie de l'office ? Quelles sont les parties qui doivent être chantées pour qu'une messe soit chantée et jouisse de tous les priviléges qui lui appartiennent en cette qualité ? Ces quatre questions ne manquent ni d'importance ni d'intérêt, et demandent à être examinées en particulier.

1° On peut admettre, dit M. l'abbé Bourbon, qu'au moins en certaines occasions, le chant soit remplacé par une récitation à voix haute, et c'est ce qu'on appelle, d'après Benoît XIII, le chant des

clercs réguliers ou Théatins. Castaldi, qui, comme plusieurs de nos célèbres liturgistes, appartenait à cet ordre, enseigne que cette pratique est la raison pour laquelle, en certaines communautés, on ne s'assied pas pendant les psaumes ni à plusieurs parties de la messe solennelle. (Prax. cærem. L. II, sect. I, C. III, n. 19.) « Peculiare est tamen « aliquibus piis ac religiosis viris non solum ob brevitatem cantus, cum « sine melodia, sed simpliciter cantent ; verum etiam ob piam atque « laudabilem observantiam, ut non sedeant in psalmodia, nisi dum ad « matutinum leguntur lectiones, neque in missa solemni, nisi cum dici- « tur epistola, seu etiam quando occurrit, dum cantantur prophetiæ. » Cette récitation ou psalmodie paraît approuvée par le décret suivant, inséré dans le cérémonial du diocèse de Saint-Brieuc. *Question.* « In « aliquibus ecclesiis parochialibus, in officio defunctorum, omittitur « nonum responsorium, ut illud decantetur post missam in absolutione « circa castrum doloris ; licet-ne hanc praxim servare ? » *Réponse.* « Nonum responsorium dicatur, vel decantetur in officio pro ejus inte- « grita e ; post missam in absolutione iteretur ejusdem cantus juxta « rubricas. » (Décret du 17 février 1853.) Ainsi, ajoute l'auteur, à raison de la longueur de certaines fonctions, ou à cause de la fatigue ou de l'impéritie des chantres, on pourrait, si la discipline diocésaine ne s'y oppose pas, se contenter de psalmodier certaines pièces de chant plus longues et plus difficiles, en tout ou en partie. C'est ce qu'on peut faire en particulier pour la répétition de l'antienne de l'aspersion, et de l'introït, et pour le graduel, prières qu'on omet entièrement dans certaines églises, contrairement aux règles liturgiques.

2° Cette psalmodie doit se faire dans le chœur, et l'on ne peut pas admettre que la récitation de l'introït faite par le célébrant à l'autel puisse suffire, ou bien il n'y aurait plus de différence entre la messe basse et la messe chantée. Ici, comme sur d'autres points dont nous avons eu occasion de parler, on trouverait, en entrant dans certaines églises, des bizarreries liturgiques de premier ordre. En voici une en particulier. Un curé manquant de chantres suffisamment capables, arrive à l'autel, revêtu de la chasuble. Il commence par entonner le *Kyrie eleison* et l'assistance lui répond ; on chante ainsi les neuf *Kyrie*. Il commence ensuite la messe, qui se célèbre sans chant jusqu'au *Gloria in excelsis ;* puis il entonne l'hymne angélique qu'il chante avec l'assistance comme

le *Kyrie*. Le saint homme chante ensuite les oraisons et l'épître, lit le graduel et ce qui suit, chante l'évangile, puis le *Credo* comme le *Kyrie* et le *Gloria*, lit seul l'offertoire comme à la messe basse, puis la messe se continue sans qu'on puisse savoir si elle a été une messe basse ou une grand'messe.

3° Si l'on peut suppléer ainsi le chant par une récitation publique, on pourra conclure, ce semble, que le chant d'un introït, d'un graduel, d'un trait, d'un répons, pourra être exécuté sur le rythme usité pour les psaumes. Nous avons entendu chanter ainsi, dans une église, le trait du premier dimanche du carême. Les chantres chantèrent sur le rythme ordinaire le premier et le dernier verset, et tous les versets intermédiaires furent chantés sur la psalmodie du deuxième mode. On vient aussi de publier à part, pour l'usage d'un diocèse, le chant des matines des trois derniers jours de la semaine sainte, et les répons y sont notés pour y être chantés comme les psaumes. Nous ne voudrions pas condamner absolument cette pratique ; car elle est, à certains égards, plus convenable qu'une simple récitation, et la façon de chanter n'est pas imposée par des lois assez positives pour nous autoriser à rejeter cette manière de faire. Cependant il n'est pas moins vrai qu'il en résulte cette perturbation et ce désordre que nous avons signalés plus haut, et par des concessions de ce genre, on ouvre la porte à une foule d'abus que n'entraîne pas la simple récitation. Disons un mot en particulier de cet opuscule que nous venons de signaler. S'il est permis de chanter les répons des matines comme on chante les psaumes, il est permis de les écrire ainsi ; c'est ce qu'on vient de faire pour la première fois, car une publication de ce genre est sans exemple jusqu'en 1872. Nous sommes ici sur un sentier glissant : en admettant ces sortes de variantes, on vient à les publier, et nous pourrions nous attendre à voir paraître des livres de chant dans lesquels les traits, et peut-être nos plus beaux introïts et nos plus beaux graduels seraient notés sur les formules psalmodiques.

4° Cette question enfin, en soulève une autre qui n'est pas sans importance. Il est, nous le savons, des priviléges qui appartiennent à la messe chantée et dont ne jouit pas une messe basse. On peut chanter, par exemple, une messe des morts à certains jours où la messe basse de *Requiem* est prohibée ; il en est de même des dimanches aux-

quels on transfère la solennité d'une fête arrivant dans la semaine : on chante, en ces dimanches, la messe votive de la solennité ; mais toute messe basse doit être conforme à l'office du jour. Il est donc nécessaire de savoir ce qui est requis pour qu'une messe soit chantée et jouisse des privilèges qui lui appartiennent. D'après ce que nous venons de dire, s'il n'y a pas un chant ou au moins une psalmodie publique de ce qui doit être chanté, en dehors de la récitation privée que fait le célébrant à l'autel, la messe ne peut être considérée comme messe chantée.

II. — *Des prières qui doivent être chantées.*

On demande enfin ce qu'il faut penser d'un usage existant dans plusieurs églises; de remplacer le chant de l'offertoire par un chant plus populaire, comme serait l'hymne du jour, ou encore les versets du psaume 140, *Dirigatur*, etc. Nous n'improuvons pas cette pratique, autorisée à Rome, à la condition toutefois que l'offertoire serait au moins lu à haute voix. Quant au chant des versets *Dirigatur* pendant l'encensement, ce que nous venons de dire nous oblige à user de tolérance sur cette coutume. Cependant nous ne croyons pas qu'il soit à propos de chanter des prières indiquées par la rubrique pour être récitées à voix basse par le célébrant. Pourquoi, après ces versets, et pendant que le prêtre se lave les doigts, ne chanterait-on pas ceux du psaume 25, *Lavabo inter innocentes* etc.? Il ne faut pas oublier que, dans la liturgie, il est des formules qui se récitent à voix basse, d'autres se disent à voix moyenne, d'autres enfin doivent être prononcées à voix haute. Il en est aussi qui se chantent soit toujours, soit en certaines circonstances de temps, de lieux ou de personnes, ou encore qui ne se chantent jamais.

Huitième question. — *Approbation des livres liturgiques.*

Les lois concernant l'approbation des livres liturgiques ne sont pas douteuses ; et pour se convaincre de la gravité de l'obligation de se servir de livres approuvés, il suffit de lire les bulles qui se trouvent en tête du bréviaire. Tout livre liturgique doit porter le *concordat* donné par l'ordinaire ; et s'il ne le porte pas, on doit y suppléer au plus

tôt. De plus, les offices concédés spécialement à un diocèse ou à une communauté ne peuvent jamais être intercalés dans le propre des saints ; ils doivent se trouver dans un supplément à part.

La première partie de cette règle repose sur les bulles dont nous venons de parler, et sur les décrets suivants :

1er Décret. « S. R. C. supplex exhibitus fuit libellus pro parte « sacerdotis Joseph de Vecchi cæremoniarii istius cathedralis Nova- « rien et rectoris calendarii diœcesis, qui advertens, ab anno 1788 ad » hanc usque diem, breviaria, horas diurnas, missalia, officia parva « B. M. V., officia hebdomadæ majoris, quæ denuo prælo mandantur, « non continere ordinariorum attestationes, queis declaretur, hæc « exemplaria concordare cum his quæ hic Romæ sunt impressa, ad « tramites bullarum Pii V, Clementis VIII et Urbani VIII, quæ in « fronte breviarii Romani reperiuntur, postulabat declarari, utrum « etiam nunc servari debeant recensitæ constitutiones Pontificiæ, et » an transgressores pœnas inibi inflictas incurrant ; præsertim ex eo « quod in præsentiarum nullus supersit dubitandi locus, quin emendata « exemplaria præ oculis in cusione habeantur, eo vel magis, quod « maxime torquerentur conscientiæ tum eorum qui lucrum ex venditione « librorum liturgicorum percipiunt, tum ecclesiasticorum qui illis uti « debent, cum nullibi reperiantur hisce attestationibus muniti ; propter- « eaque cupiebat demum concedi, ut sine ulla dubitatione, quis horum « librorum usum sibi permittere valeret. S. vero C. in ordinario cœtu « ad Vaticanum die inferius posita coadunata, audita relatione ab « infrascripto secretario facta, omnibus mature perpensis, accurateque « consideratis, Eminentiæ Vestræ scribendum esse censuit, ac declarari « Pontificias constitutiones in suo robore permanere, et abusum non « esse tolerandum. » (Décret du 7 avril 1832, N° 4690.)

2e Décret. « Hodiernus secretarius RR. Namurcen. Episcopi S. R. C. « sequens proposuit dubium pro opportuna solutione, nimirum : In « variis regionibus, ac præsertim in Gallia, missalia et breviaria, ac « etiam libri liturgici imprimuntur absque licentia seu ordinarii ad- « probatione, quam, præter concilium Tridentinum, omnino requirunt « constitutiones Clementis Papæ VIII, atque Urbani Papæ itidem VIII. « Supponitur quod in Gallia, aliisque hujusmodi regionibus decretum « concilii Tridentini librorum approbationem requirens, et præfatæ

« constitutiones Apostolicæ usu non sint receptæ, vel per usum con-
« trarium vim obligationis amiserint. Hinc quæritur an hujusmodi
« libros absque requisita ordinarii licentia impressos liceat emere,
« penes se retinere, iisque uti in Belgio, aliisque regionibus, ubi
« decretum concilii Tridentini, et supra memoratæ constitutiones Apos-
« tolicæ commemoratæ servantur. Et S. eadem C. in ordinariis comi-
« tiis ad Vaticanas ædes hodierna die coadunata, ad relationem mei
« infrascripti secretarii, respondendum censuit : Non licere, nisi ser-
« vatis constitutionibus Apostolicis. » (Décret du 16 mars 1833, N° 4701.)

3e Décret. « Cum ab anno 1788 ad hanc usque diem breviaria, horæ
« diurnæ, missalia, officia parva B. M. V., officia hebdomadæ majoris,
« ritualia, aliaque id generis, quæ denuo prælo mandantur, non
» amplius præ se ferant RR. ordinariorum attestationes, queis decla-
« retur hæc exemplaria concordare cum iis quæ Romæ sunt impressa
« ad tramites bullarum S. Pii V, Clementis VIII et Urbani VIII,
« summorum Pontificum, quæ in fronte breviarii Romani reperiuntur.
« S. R. C. supplicatum fuit declarari utrum etiamnum servari
« deberent recensitæ constitutiones Pontificiæ, et an transgressores
« pœnas inibi inflictas incurrerent, præsertim ex eo quod in præ-
« sentiarum nullus supersit dubitandi locus, quin emendata exempla-
« ria præ oculis in cusione habita sint, eo vel magis quod non parum
« torquerentur conscientiæ tum eorum qui lucrum ex liturgicorum
« librorum venditione percipiunt, tum ecclesiasticorum qui illis uti
« debent, cum nullibi reperiantur hisce attestationibus muniti, propter-
« eaque demum concedi, ut sine ulla dubitatione quis horum librorum
« usum sibi permittere valeret. Et S. eadem C. in ordinario cœtu ad
« Vaticanum sub die 7 aprilis anno 1832 coadunata, audita relatione
« a me infrascripto secretario facta, omnibus mature perpensis accu-
« rateque consideratis, rescribendum esse censuit, ac declarandum :
« *Pontificias constitutiones in suo robore permanere, et abusum non esse*
« *tolerandum.* Hujusmodi declarationi minime acquiescentes, qui pri-
« mitus supplicarunt, et probe cum intelligant contra legem latam
« non esse aliquo conatu pugnandum, iterum tamen institerunt, quo
« traderetur modus et forma quoad usum eorumdem librorum, quin
« inflictas pœnas ulla ratione quis in se convertat. Hisce precibus

« similiter ut supra relatis in altera ordinaria congregatione ad Vati-
« canum pariter sub die 16 martii 1833 coacta, EE. PP. sacris ritibus
« tuendis præpositi satius duxerunt super re judicium differre. Coadu-
« nata demum apud Vaticanas ædes juxta morem eadem S. R. ordina-
« ria C., in eaque jam tertio audita relatione a me infrascripto secre-
« tario facta, omnibus accurate libratis, rescribendum ac decernendum
« censuit: *Detur generale decretum juxta mentem.* Mens est, ut ordinarii
« locorum pro suo munere inviligent, ut denuo non cudantur supra-
« dicti liturgici libri sine attestatione a Pontificiis constitutionibus
« præscripta, et quoad illos qui hujusmodi attestatione destituuntur, et
« ab anno præsertim 1788 ac deinceps cusi fuere, aliquod exemplar
« supradictis examini probatæ personæ ecclesiæ subjiciant, quæ illud
« conferat cum iis qui in Urbe juxta morem sunt impressi (exceptis
« tum breviario anno 1828, typis Contedini, ac missali anno 1826
« prælo de Romanis cusis, in quibus nonnulla menda irrepserunt), ac-
« ceptaque fideli relatione revisoris, quando illud adamussim concor-
« dare cum prædictis inveniatur, suo clero declarent ipsi ordinarii
« breviaria, missalia, etc., illius impressionis perfecta esse, adeo ut
« illis licite et sine ulla dubitatione uti quis valeat. Ad præcludendam
« demum omnem viam dubitationis, tradendamque ipsis ordinariis
« certam regulam, typographi Romani deinceps ante impressionem
« horum librorum teneantur veniam a S. C. impetrare, illiusque revi-
« sioni subjicere, et attestatione ejusdem secretarii munire. » (Décret général du 26 avril 1834, n° 4730.)

Nota 1°. Nous avons dit le *concordat*, et non pas l'*imprimatur*. Ici, comme on le voit par le texte des bulles et des décrets, l'ordinaire ne donne pas seulement une permission d'imprimer; mais il atteste, après avoir fait examiner les livres, leur conformité avec les exemplaires approuvés par la S. C. des rites. Il ne faut donc pas mettre le mot *Imprimatur* sur les livres liturgiques; mais les mots *Concordat cum editionibus a S. R. C. approbatis.*

Nota 2°. La consultation qu'on nous adresse renferme un cas qui est bien peu pratique aujourd'hui. Dans un temps, comme le témoigne le deuxième décret cité, plusieurs livres liturgiques imprimés en France ne portaient pas l'attestation de l'ordinaire; mais tous ceux qui ont édités depuis le retour des divers diocèses de France à la litur-

gie Romaine, soit à Paris, soit à Tours, soit ailleurs, portent cette attestation. Il n'arrive donc pas que l'ordinaire refuse de faire faire l'examen nécessaire. Mais enfin, si, par impossible, l'ordinaire refusait de le faire, serait-on excusé de la loi ? En règle générale, nous ne le pensons pas : pour en être excusé, il faudrait se trouver dans le cas appelé par les théologiens moralistes *incommodum grave.*

La seconde partie de notre règle repose sur les mêmes bulles, où il est dit que tous les bréviaires doivent être conformes, soit pour le fond, soit pour la forme, aux éditions approuvées par la S. C. des rites. On ne doit donc rien y changer, soit pour l'ordre des différentes parties de l'office, soit pour le nombre des fêtes. A Rome, le propre du diocèse se trouve à la fin du bréviaire. Cette règle est rappelée d'une manière très-positive dans le décret *Imperii Galliarum*, qui se trouve dans nos bréviaires et nos missels.

NEUVIÈME QUESTION. — *Aubes dont la garniture brodée est plus considérable que la partie principale.*

Nous avons répondu à cette question 1re série t. VII, p. 571, et nous avons dit que si la plus grande partie d'une aube est en étoffe de coton, il n'est pas permis de s'en servir.

P. R.

PROMESSES DU BAPTEME.

Ont-elles les conditions du vœu et jusqu'à quel point ?

Il n'est pas rare d'entendre appeler *vœux du baptême* les promesses faites personnellement par celui qui est admis à ce sacrement, ou, en son nom, par ceux qui lui servent de parrain ou de marraine.

Nous lisons en ce moment un intéressant ouvrage d'un curé recommandable de ce diocèse (de Valence) où il est dit au sujet du vœu (1) : « C'est ici le cas de parler des vœux communs à tous les chrétiens, « c'est-à-dire des promesses du baptême. On doit les mettre *au rang « des vœux les plus importants*, et dont l'accomplissement influe le plus « sur notre salut. »

L'auteur des *Conférences d'Angers* (2), affirme également qu'*on qualifie ordinairement de vœux* les promesses en question.

Qui plus est, le Docteur angélique lui-même, répondant à une objection, convient qu'il y a vœu, en effet, dans les promesses faites au baptême : *Ad primum, dicendum quod hoc modo* SUB VOTO BAPTIZATORUM *cadit abrenuntiare pompis diaboli et fidem Christi servare* (3).

Dans quel sens doit-on entendre ces paroles ? Le saint Docteur veut-il parler d'un vœu proprement dit ? Nous avons quelque peine à le croire.

Qu'est-ce, en effet, que le vœu d'après l'enseignement unanime de l'Ecole ?

(1) *Les sept semaines préparatoires à la fête de Pâques*, p. 214.

(2) *Sur le Baptême*, 3e question, t. 7, édition de 1830.

(3) 2-2, q. 88, art. 2.

« *Votum*, dit Billuart (1), *est promissio Deo facta de meliori bono*. Est communis, et colligitur ex D. Thom. hic a. 1, 2, 5.

Pour qu'il y ait vœu, ajoute le même auteur, il faut « 1° promissio « et non simplex propositum ; 2° intentio se obligandi ; 3° deliberatio; « 4° spontaneitas, seu libertas ; 5° quod sit de re bona, eaque meliori « quam ejus contradictoria ; 6° tandem quod fiat Deo. »

Evidemment toutes ces conditions ne se trouvent pas, et ne peuvent même se rencontrer en ceux qui reçoivent le baptême avant l'âge de raison : ils n'ont pu faire aucune promesse, ni même prendre aucune résolution ; ils sont absolument incapables d'avoir l'intention de s'imposer aucune obligation ; il n'y a en eux ni délibération, ni spontanéité, ni liberté ; ils sont donc dans une impuissance complète d'émettre un vœu quelconque.

En vain alléguerait-on que toutes ces conditions ont été suppléées par les parrains ou marraines : car, en aucun cas que nous sachions, on ne peut être lié de l'obligation spécialement attachée au vœu, par la volonté d'un autre. Le vœu oblige en tant qu'il est promesse ; or qui a jamais oui dire que les enfants soient tenus de remplir les promesses faites en leur nom, même par leurs père et mère? Est-ce qu'un garçon ou une fille promis en mariage à quelqu'un dès l'enfance, sont obligés, devenus adultes, de remplir cet engagement ? Une fille est-elle tenue de se faire religieuse, et un fils de recevoir les SS. ordres, si les parents les avaient voués à ces états dès leur naissance ? — Les promesses faites par les parrains ou marraines au nom des baptisés, ne peuvent donc lier ces derniers qu'autant qu'ils les confirment eux-mêmes. Or, si elles ne sont pas obligatoires, elles ne peuvent être des vœux pour eux avant cette confirmation.

Mais s'ils renouvellent ces promesses, comme il est d'usage général en France de le faire à l'époque de la première communion, n'y a-t-il pas vœu, au moins alors ? N'y a-t-il pas vœu surtout lorsque le baptisé est adulte, et accepte lui-même, en connaissance de cause, les engagements qui sont la condition du baptême administré ?

L'éditeur du Traité du Baptême, inséré dans le *Cursus completus* de M. l'abbé Migne (2) n'est pas de cet avis. Voici ses paroles :

(1) *De religione*, diss. 4, tome 14, p. 141, édition de 1828.

(2) Col 539 du tome 21e.

« Quæritur utrum in baptismo verum emittatur votum vivendi « secundum leges christianas ? — Resp. Baptismi promissiones non « emittuntur ut voti proprie dicti vicem accipiant, christianæque legis « colendæ omnes astringant. Voto lato simpliciter æquivalent, firmo- « que consilio recte et honeste vivendi : unde fit ut qui a novo eas « promissiones obtestantur, a novo et iterum servandæ christianæ legis « voluntatem ostentant. Hanc obligationem parit ipsamet Baptismi « susceptio ; ac consequenter ille, tum infantes tenera ætate solemni- « bus vel multis ceremoniis baptizatos, tum adultis annis, sacramento « huic admissos, semel acceptus, eodem vinculo retinet. Unde etiam « fit ut longe graviori modo peccet, cæteris paribus aliunde, baptizatus « qui facinorose vivit, quam qui sacramento non fruitur ; ratione enim « spreti sacramenti augetur culpæ malitia et injuria, quanquam hoc « confiteri adjunctum non teneatur reus. »

Que penser de cette opinion ?

Si l'on examine ce qui se passe au baptême, il est difficile de n'y pas reconnaître un véritable engagement pris par celui qui le reçoit en connaissance de cause, ou qui, parvenu à l'âge de raison, sanctionne ce qui a été promis en son nom par ses parrain et marraine. *Renoncez-vous à Satan?* lui dit le ministre du sacrement. *Oui, j'y renonce,* répond-il. — *Et à ses pompes? — J'y renonce. — Et à ses œuvres ? — J'y renonce.* Il ajoute ensuite une profession solennelle de sa foi, à la Trinité, à J.-C. et à son Eglise.

Par ces paroles, dit S. Charles d'après un Concile de Paris, « cons- » tat... unumquemquem fidelem Deo in baptismate duarum pactionum » nexibus se obligare : altera qua abrenuntiare diabolo et omnibus » operibus ejus, et omnibus pompis ejus ; altera vero qua se in Patrem » et Filium et Spiritum Sanctum credere profitetur (1). »

De même qu'en faisant profsssion religieuse on renonce au siècle, et l'on embrasse la vie du cloître, s'obligeant à la pratique des conseils évangéliques ; de même en recevant le baptême on renonce à la vie mondaine et l'on s'oblige à prendre pour règle de conduite les commandements de Dieu et ceux de son Eglise.

Dans l'un et l'autre cas, la promesse est faite à Dieu et est reçue par

(1) *Acta Eccles. Mediolanensis,* pars IV, tom. I, p. 412, édit. de 1682.

quelqu'un qui le représente ; peut-il se faire qu'il y ait vœu dans l'un, et qu'il n'y en ait pas dans l'autre ?

Dans le cas de la profession religieuse, l'objet du vœu, il est vrai, est quelque chose de surérogatoire : on s'oblige sous peine de péché à l'observation de ce qui, sans le vœu, ne serait que de conseil ; tandis que le baptisé s'engage à ce qui, certainement, est pour lui de précepte, à ce dont il ne peut se dispenser sans se rendre coupable. Tout homme en effet, baptisé ou non, se doit à son Créateur ; Dieu l'a tiré du néant pour l'aimer, le servir, obéir à tous ses commandements, afin de se rendre digne de la récompense qui lui a été promise. Il ne dépend pas de l'homme de changer cette condition, et il ne lui est pas facultatif de secouer licitement ce joug, de se donner un autre maître, et surtout l'ennemi du souverain monarque qui le lui a imposé. Quelle que soit donc la différence entre l'objet voué par le profès en religion et celui auquel s'engage le baptisé, cette différence n'est pas telle, néanmoins, qu'elle puisse empêcher qu'il n'y ait vœu dans le second cas aussi bien que dans le premier. Le vœu, en effet, peut avoir pour matière ce qui est obligatoire à un autre titre, ce qui est l'objet d'un précepte préexistant :

« Votum proprie dictum, dit Billuart (1), potest recte et valide » fieri de operibus aliunde præceptis. » — En effet, ajoute-t-il : « Nihil » obstat quin aliquis possit duplici titulo adstringi ad aliquid faciendum : » puta ad jejunandum præcepto Ecclesiæ et præcepto confessarii. Ergo » similiter, etc. »

Ainsi, quoique le baptisé ne s'engage qu'à ce à quoi il est tenu d'ailleurs, les promesses qu'il fait à ce sujet peuvent être un vœu véritable.

Dans l'hypothèse que ces promesses sont en effet un vœu proprement dit, elles supposent une double obligation : celle qui découle du précepte, et celle qu'y ajoute le vœu, savoir l'obligation de demeurer fidèle à l'engagement pris avec Dieu ; en sorte qu'en manquant au précepte sanctionné par le vœu, le baptisé commettrait deux fautes de nature différente, qui toutes deux en matière grave devraient être spécifiées en confession, le péché contre le précepte, et le péché d'in-

(1) Ibid., art. 2, Dico 2°, p. 151.

fidélité à la promesse faite à Dieu, qui pourrait même, dans certains cas, renfermer la malice du sacrilége.

Si donc les promesses du baptême sont un vœu réel, le baptisé qu les a faites ou les a renouvelées sciemment, commet un double péché chaque fois qu'il viole la loi de Dieu.

Cette conséquence, paraît-il, est rigoureuse ; mais l'existence du vœu qu'elle suppose comme prémisse, est-elle incontestable ?

Il ne nous paraît pas qu'elle le soit. — Sans doute il y a engagement de la part du baptisé ; cet engagement est contracté avec Dieu, nous l'avouons encore ; mais puisque pour la validité ou l'existence du vœu, il faut l'intention de s'obliger, il est de toute nécessité que celui qui s'y engage ait intention d'ajouter à ce qui est d'ailleurs de précepte, une obligation nouvelle, distincte de celle qui pourrait exister d'ailleurs : sans quoi il n'y aurait pas lien spécial ou vœu, et il serait faux de dire que le vœu produit nécessairement une obligation spéciale. Or, que le baptisé ait une pareille intention, c'est un fait au moins très-contestable. Sans doute il veut sincèrement renoncer au démon, à ses pompes et à ses œuvres, faire sincèrement aussi profession de vivre désormais pour Dieu et en vrai chrétien ; mais convaincu que, par le baptême, tout cela est pour lui d'une obligation incontestable, il y est résolu, mais à ce titre seulement, et il ne s'y engage que comme à un devoir dont il ne lui serait pas permis de s'écarter, quand même il n'en ferait pas la promesse.

C'est une promesse analogue, ce nous semble, à celle qui serait faite par un débiteur qui aurait emprunté une certaine somme, ou qui aurait reçu un héritage avec charge de payer des legs. Ce débiteur est tenu de s'acquitter de l'obligation contractée par son emprunt, ou qui lui incombe en vertu du testament, indépendamment de tout nouvel engagement. Si ensuite on lui fait promettre, ou renouveler la promesse de payer sa dette, dira-t-on que par là il contracte une obligation nouvelle, un engagement dont la violation le rendra coupable d'une double faute, ou d'un péché de nouvelle espèce ? — Non, sans doute. Or, n'en peut-on pas dire de même, évidemment, de la promesse faite ou sanctionnée par le baptisé ?

Le baptisé il est vrai qui manque à ses devoirs, qui oublie et foule aux pieds les promesses qu'il a faites au baptême, en se livrant à ses

passions, est bien plus coupable que celui qui commet les mêmes crimes n'étant point encore purifié par le sacrement de la régénération, mais cette différence dans le degré de culpabilité de l'un et de l'autre pécheur vient-elle proprement de la promesse faite ou renouvelée par le baptisé ? Est-ce que le chrétien qui n'a ni fait ni renouvelé cette promesse, mais qui a été consacré à Dieu par le baptême, qui est devenu par là son enfant, le membre de J.-C., l'héritier du royaume céleste, n'est pas également bien plus coupable que l'infidèle en question, en déshonorant son caractère de chrétien par le péché ? Serait-on bien fondé à soutenir qu'il est moins criminel en se conduisant ainsi, que celui qui a fait les promesses d'usage au baptême ou qui les a renouvelées ? Car enfin s'il n'a fait ni renouvelé ces promesses, il n'a pas cependant été admis au baptême à des conditions moins rigoureuses que celui qui a consenti formellement à ces engagements. Il doit donc être aussi coupable en n'y conformant pas sa conduite. — Ce n'est donc pas à cause de ces promesses que le baptisé est plus criminel que l'infidèle ; mais plutôt à cause de son ingratitude, du plus grand abus qu'il a fait des grâces reçues, de la profanation d'un caractère plus sacré, imprimé en lui par le baptême, qui l'a fait enfant de Dieu, membre de J.-C. son rédempteur, temple de l'Esprit-Saint. Il résulte de là que les fautes commises par les baptisés, quels qu'ils soient, sont de la même espèce, et le confesseur n'a pas à s'enquérir si celui qui s'en accuse avait, oui ou non, fait ou renouvelé par lui-lui-même les promesses exigées au baptême, ou si elles avaient été seulement faites en son nom par ses parrain ou marraine.

La pratique universelle est que les confesseurs ne se mettent nullement en souci d'avoir ces explications : Cela n'est-il pas une preuve bien forte que généralement on ne regarde pas comme vœux proprement dits, produisant l'obligation spéciale qui y est attachée, les promesses du sacrement de la régénération ?

Le pénitent qui veut être admis au bénéfice de l'absolution doit aussi renoncer au péché et par conséquent au démon, à ses pompes et à ses œuvres ; il doit être dans la détermination sincère de remplir tous ses devoirs de chrétien ; le confesseur peut lui en faire faire la promesse qu'il est par là même censé faire à Dieu représenté par le ministre de ce sacrement ; s'avise-t-on pour cela de regarder comme vœu l'enga-

gement contracté au sacré tribunal ? — Pourquoi donc déciderait-on d'une manière différente pour les promesses du baptême ?

Mais, dira-t-on, d'où vient donc que ces promesses reçoivent généralement la dénomination de vœux et que S. Thomas lui-même leur donne ce nom ?

La raison, croyons-nous, qui a fait adopter ce langage, c'est que les promesses du baptême ont des analogies spéciales avec le vœu ; elles sont comme lui une promesse ; cette promesse est faite à Dieu, comme celle du vœu. Elles ne font pas contracter à la vérité un engagement différent de celui que le baptême impose par lui-même, mais elles confirment cet engagement. Or il n'y a rien d'étrange que de pareilles affinités aient pu introduire l'habitude de les désigner sous le nom de la chose à laquelle ils ont une si grande ressemblance. — Mais nous le répétons, ces affinités ne sont pas suffisantes pour autoriser à regarder ces promesses comme vœux véritables, et à en déduire l'obligation particulière qu'ils produisent. — Nous adoptons donc pleinement l'opinion ci-dessus relatée de l'Editeur du *Cours complet*, et nous ne croyons pas qu'elle soit contraire dans le fond à l'enseignement commun, ni à celui de l'Ange de l'école, le grand S. Thomas.

Nota. — En faisant renouveler les promesses du baptême, certains curés donnent à entendre aux enfants qu'ils s'engagent par serment à y être fidèles, et qu'en les violant ils se rendraient coupables de parjure. — Outre que cet enseignement n'est pas autorisé par l'Eglise, il est de nature à produire des inconvénients bien tristes, ainsi qu'il est facile de le comprendre ; il fausse la conscience des enfants et peut leur faire commettre des fautes bien graves. Nous croyons donc qu'on doit s'abstenir d'un pareil langage.

Craisson, anc. v. gén.

L'EMBRYOTOMIE AU POINT DE VUE MORAL.

Dans le dernier numéro de la *Revue*, un de nos collaborateurs les plus assidus, consulté sur la licéité de cette opération si prônée de nos jours par la science matérialiste, transmettait à nos lecteurs sa solution négative avec les accents d'une âme justement indignée. « Quelque générale que puisse être cette barbare coutume, s'écrie M. l'abbé Craisson, nulle raison ne peut la justifier. Les médecins qui se permettent de la suivre sont coupables de meurtre, et avec tout le respect qui leur est dû, ne craignons pas de le dire, ils méritent d'être rangés parmi les assassins. » L'enfant que la mère porte en son sein n'est pas, absolument parlant, un tout avec elle, en sorte qu'on puisse le sacrifier comme on ampute une jambe ou un bras ; il répugne aussi de le considérer comme un agresseur injuste de la vie, d'où lui-même a vécu jusqu'à ce jour : enfin, il ne saurait jamais être permis d'immoler un innocent pour sauver l'existence d'un tiers. Ce sont là des vérités dont il semble que la lumineuse évidence exclue jusqu'à la possibilité du doute, là du moins où l'homme a encore conscience de sa dignité natale. Aussi M. Craisson ne soupçonne-t-il pas qu'entre les interprètes de la morale chrétienne il existe là dessus l'ombre d'une controverse. « L'enseignement à cet égard est unanime » dit-il, et selon lui c'est *sans doute* en vue de cette unanimité que la sacrée Pénitencerie a donné la réponse, transcrite en tête de son article : *Consulat probatos auctores.* Cette dernière explication toutefois ne paraît pas de nature à devoir satisfaire tout le monde. Est-il bien dans les usages des Congrégations romaines de répondre de la sorte aux questions qui se résolvent d'elles-mêmes ? — Intervertissons les rôles et supposons qu'un consulteur importun

désire être édifié sur la licéité de l'assassinat de la mère, quand dans un travail pénible on juge que ses convulsions vont causer la mort de l'enfant ? Comment se persuader qu'en pareil cas le sacré tribunal se contenterait de formuler la bénigne sentence qu'on vient de lire ? Le vocabulaire de la Curie ne lui fournirait-il pas plutôt (supposé que la supplique ne glisse point dans le panier) le terme assez usité de *lectum*, ou tout au plus un *negative et amplius* ? D'ailleurs la formule *consulat probatos auctores*, ne renferme-t-elle pas implicitement l'aveu d'un dissentiment, aussi léger soit-il, parmi les auteurs ou les théologiens ? Oui, et reconnaissons que la réponse de la sacrée Pénitencerie sur l'opération que la science appelle l'embryotomie, ou la céphalotripsie est une espèce de révélation officielle. Il est en effet, même à notre connaissance, à Rome et ailleurs, des théologiens moralistes qui ne sont nullement persuadés que *dans tous les cas* l'opération susdite soit certainement « une action exécrable, » et qui volontiers la déclareraient licite quand elle est l'unique voie de salut pour la mère (1). Qu'on me permette un instant de parler en leur lieu et place ; j'essaierai ensuite d'examiner avec le lecteur ce que peuvent valoir leurs raisonnements.

1. D'abord, disent-ils, précisons bien l'état de question. Le cas n'est pas à proprement parler celui de l'avortement médical (2). « Abortus est *præmatura* expulsio fœtus. » Ici au contraire on suppose le fruit arrivé à terme ; mais la parturition est physiquement impossible, et si l'on abandonne la nature à elle-même, la mère et l'enfant vont subir une mort fatalement inévitable. La science d'autrefois ne connaissait en cette conjoncture qu'un seul remède, l'opération césarienne, à laquelle la patiente succombe encore aujourd'hui au moins une fois sur deux. Au progrès moderne nous devons l'invention du céphalotribe, qui en

(1) Voici deux propositions que nous avons lues dans un traité manuscrit *in sextum decalogi præceptum*, rédigé par un ancien professeur de théologie morale :

I. *Embryotomia licite potest adhiberi, si tanquam ultimum ac supremum remedium ad vitam matris servandam spectari potest.*

II. *Embryotomia facilius permitti potest si fœtus antea baptizari potuit.*

(2) Il eût en effet été plus exact de ne point donner ce titre à un article qui ne devait porter que sur le cas de l'embryotomie.

extrayant l'enfant, sauve la mère quatre-vingt-dix fois sur cent. N'est-il point certains cas extrêmes où il soit permis d'en user ?

La question ainsi posée est, comme on voit, toute nouvelle, et dès lors il serait déraisonnable de vouloir en chercher la solution directe dans les théologiens des siècles passés. Ces derniers peuvent nous fournir les principes ; à nous il revient d'en faire l'application. « Ut apte de hoc argumento quæstiones instituantur ac solvantur principia quidem veterum theologorum retineri debent ; ast illorum explicatio a theoriis quoque pendeat oportet quos accuratius medicæ artis studium lapsu temporis invexit. » Telle est la remarque du savant annotateur de Gury (1). Or voici quant au droit de sacrifier un innocent pour sauver sa vie propre une doctrine admise par les théologiens les plus autorisés : « Licet interficere innocentem, qui pro scuto inservit invasori vitam injuste oppugnanti, dum non potest aliter occidi injustus aggressor et non potest vita propria aliter defendi ; hæc enim censetur defensio vitæ propriæ. Pari ratione excusatur qui non potest se aliter defendere ab hoste insequente, quam fugiendo per angustum iter ubi conculcat infantem jam baptizatum ; nam utitur jure suo illac transeundo ut vitam suam tueatur permissa morte infantis vel claudi. » Ainsi affirment Bonacina (2), Lessius (3), Filiucius (4), Lugo (5), Diana (6), Rodriguez (7), Lacroix (8), Tamburini (9), Corduba etc.. Or, peut-on se demander, n'y a-t-il pas une analogie frappante entre ces deux cas et le nôtre ? De part et d'autre il s'agit des droits d'une vie en péril sur celle d'un innocent, et de la légitimité, pour sauver la première, d'un acte qui de sa nature est destructive de la seconde. Ecraser un petit être humain très-innocent, sous les fers d'un cheval, lui traverser les flancs d'un coup de lance ou lui écraser la tête dans le creux d'un

(1) T. I, n° 402.
(2) De restitutione, disp. II, quest. ult., p. 7, n° 1.
(3) De Just., l. II, c. 9, dubit. 9.
(4) Tract. XXIX, c. 3, q. 1, n. 36
(5) De Just., disp. X, n. 124.
(6) De homicidio, resol. 18.
(7) Summa, t. I, c. 220, n. 7.
(8) Lib. III, p. I, dub. 4.
(9) De decal., l. VI, c. I, n. 12.

forceps, ce ne sont pas, comme il appert, des attentats spécifiquement distincts. Or les théologiens autorisent les deux premiers, quand ceux-ci deviennent l'unique moyen de se conserver la vie ; à quel titre ferait-on une exception contre le troisième, sur lequel les maîtres de la théologie n'ont gardé le silence que parce que l'opération était inconnue de leur temps ? Et que l'on n'incidente pas sur le détail du baptême, ni sur l'intervention d'un tiers dans l'embryotomie ; car d'abord rien de plus aisé que de baptiser dans le sein de la mère, surtout un enfant à terme ; en second lieu c'est un axiôme reçu dans le droit, que ce que l'on peut par soi on le peut par autrui : « potest quis per alium quod potest facere per seipsum. » Qu'on n'objecte pas non plus que selon l'enseignement général il n'est jamais permis de tuer *directement* un innocent, car dans les cas précités, l'intention ne portant que sur la défense et la conservation de la vie propre, la mort est causée accidentellement : « quia id non est directe occidere sed tuam servare vitam quamvis inde per accidens et indirecte, scilicet præter intentionem, alterius mors consequatur (1). » D'ailleurs, c'est un principe reçu par tous les théologiens après S. Thomas, que la moralité de nos actes se spécifie d'après l'intention : « Actus morales speciem recipiunt secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est præter intentionem cum sit per accidens. »

2. Un autre principe mis en avant par les théologiens que nous représentons, se tire de la légitimité de la défense, même par la mort de l'adversaire, contre toute injuste agression. M. l'abbé Craisson, il est vrai, en nie l'application au cas présent. « L'enfant dans le sein de sa mère, dit-il, n'est pas pour elle un agresseur ; il ne l'est pas surtout d'une manière injuste. Et si on osait le prétendre, nous pourrions, avec autant et même plus de raison, soutenir que la mère est aussi un agresseur vis-à-vis de l'enfant... » On répond au savant canoniste que jusqu'à ce jour personne n'a aperçu dans la mère ce qu'il croit pouvoir lui être attribué avec tant de raison ; tandis que, au témoignage de S. Liguori, des auteurs *très graves* ont vu une agression injuste de la part du fœtus. « An liceat, se demande le Saint-Docteur, dare ei (matri in morbo extremo constitutæ) pharmacum *directe* ad fœtum expellen-

(1) Locis citatis. V. Gury annoté, T. I, n. 402.

dum? — Prima sententia affirmat eamque tenent gravissimi AA. Sanchez, Layman, Sylvius, Navarra, Petrocor., Viva, Mazotta, Habert et alii. Ratio est.... quia mater eo casu potest illum expellere tanquam suæ vitæ aggressorem ; et licet fœtus non sit aggressor voluntarius, non tenetur tamen mater negligere suam vitam præsentem ad servandam illam futuram prolis (1). » Donc, d'après ces graves auteurs et d'après St Liguori lui-même, on peut considérer le fœtus comme un agresseur de la vie de la mère. Sans doute ils ne parlent que du fruit encore inanimé, mais le fait de l'animation modifiera-t-il le principe? Inutile d'insister ; l'on voit d'ici quelles conclusions l'on peut tirer de cet enseignement déclaré probable par un docteur de l'Eglise.

3. Au surplus, observent les défenseurs de la céphalotripsie, il ne s'agit ici que de priver un enfant de quelques courts moments d'existence, pour sauver une mère de famille dont la perte sera peut-être un malheur irréparable. » — M. l'abbé Craisson refuse encore d'admettre cette nouvelle assertion. « Il n'est pas vrai, dit-il, que l'enfant doive nécessairement périr parce que sa mère n'en pourra être délivrée. L'expérience démontre au contraire qu'un grand nombre d'enfants peuvent après la mort de leur mère être extraits vivants de son sein et participer ensuite à la grâce du baptême. » — Le savant auteur fait ici une confusion d'ailleurs très pardonnable. Son assertion est vraie, mais pour des cas autres que celui dont il est ici uniquement question. Voici comment s'exprimait sur ce point M. le docteur Hubert, dans un discours prononcé à l'académie royale de médecine de Belgique, en la séance du 30 octobre 1852 : « Si nous voulions arguer de l'exception, nous dirions qu'à la rigueur l'enfant peut survivre à sa mère et être sauvé par l'opération césarienne... *Mais c'est là l'exception*; quelle est donc la règle? *La règle est que l'enfant succombe bien avant la femme* » (1). — Enfin, il n'est pas non plus très exact de dire *qu'en aucun cas* il ne soit licite d'accélérer la mort d'un individu que l'on sait devoir bientôt périr. St Liguori lui-même enseigne que l'on peut baptiser un enfant à l'extrémité avec de l'eau glacée, alors même que l'on prévoit que

(1) Lib. IV, n. 394.

(2) M. le docteur Hubert n'admet pas la légitimité de l'embryotomie sur un enfant encore vivant.

cette infusion va lui donner la mort, « quia in eo casu negligi potest parva illa vitæ jactura (2). »

4. En terminant son article, M. Craisson cite la proposition 34 condamnée par Innocent XI : *Licet procurare abortum ante animationem fœtus ne puella deprehensa gravida occidatur aut infametur.* Il en conclut qu'*a fortiori* cela n'est pas licite après l'animation. Cette déduction a sa valeur tant que l'on se restreint au cas de la proposition, savoir celui d'un danger *ab extrinseco.* Or, dans la question présente, il s'agit exclusivement d'un péril dont la cause est *intrinsèque* à l'état de la mère ; ce qui fait une différence essentielle ; si bien qu'entendue ainsi, la proposition condamnée devient très-admissible, car, selon la remarque de St. Alphonse, « aliud est quod fœtus sit aggressor *per se et ab intrinseco :* potest enim quisque occidere aggressorem ne ab illo occidatur, nequit tamen occidere alterum ne occidatur ab hoste (1).

Nous dirons un autre jour notre sentiment sur cette question délicate, dont on ne saurait diminuer l'importance partique en évitant de l'aborder de front.

L'abbé A. E.

(1) L. c., n. 394. — Voir aussi Gury, Casus conscientiæ. T. I, n. 402.

ACTES DU SAINT-SIÉGE.

PIUS PP. IX.

AD FUTURAM REI MEMORIAM.

Maximas sine intermissione in humilitate nostra reddimus grates Deo, et Patri Domini Nostri Jesu Christi, Patri misericordiarum, et Deo totius consolationis, qui in tanta tribulatione nostra, tantaque amaritudine allevat dolorem nostrum suscitans in filiis suis spiritum pietatis et orationis, spiritum charitatis et fortitudinis, ut tot malis ex acerrimo potestatis tenebrarum in catholicam religionem bello opportuna per eos objiciantur remedia. Deo enim acceptum referimus mirabile illud ubique terrarum studium et Christifidelium ardorem, quo hi voluntate unanimes præclarissima fidei ac pietatis edunt specimina, et omni ope, opera, et industria, iniquitatis torrenti quasi murum se opponunt, nihilque reliqui faciunt, ut fidei integritas servetur, et fidelis populus crescat in scientia Dei, et in omni opere bono fructificet, uberibusque cœlestis gratiæ auxiliis munitus a perversis inimicorum Ecclesiæ doctrinis constantius abhorreat. Acceptas quoque Deo referimus utilissimas Societates initas, quæ aliæ aliam in tot Ecclesiæ necessitatibus sibi deposcentes provinciam quasi acies instructæ prœliantur prœlia Domini et malitiosorum hominum conatus egregiis operibus retundere atque evertere student, impiorumque latebras prodere, et ipsum in eis cui miserrimi serviunt, diabolum debellare. Quæ omnia laudis præconio digna et calamitosis hisce temporibus opportunissima pluries per nostras Litteras summopere commendavimus, easdemque

societates spiritualibus privilegiis auximus et indulgentiis, et ad majora in dies e re catholica et sempiterna animarum salute in miserrima hac rerum omnium conversione atque errorum caligine præstanda inflammavimus. Idque præsertim erga eas societates præstitimus, quæ in hac alma Urbe nostra constitutæ sunt, quæque Romani populi pietatem, atque illius in hanc Sedem Apostolicam fidei studiique constantiam præclarissimo testimonio confirmant. Enimvero antequam Alma Urbs, Sedes Beati Petri ac Universi Catholici Orbis Caput in miserrimam et infelicem, in qua nunc est conditionem sacrilegis armis nefariisque machinationibus redigeretur, jam contra impiorum hominum insidias et molitiones cum sodalitas ad pestiferam malorum librorum et ephemeridum lectionem amovendam, tum Romana cohors catholicæ juventutis, quæ S. Petri circulus nominatur, constitutæ fuerant. Capta autem urbe, nobis ipsis sub hostilem dominationem redactis, impietatis malitiæque colluvie exundante, Romanorum civium pietas latius elucere cœpit. Nam non modo memorati cœtus novis veluti aucti viribus, sed aliæ longe ampliores sive catholicis rebus provehendis, sive bonis operibus promovendis institutæ sunt societates, nec minori cum laude initæ et pia Catholicarum mulierum unio, et societas a præliis pro Sancta Sede Apostolica pugnatis, et sodalitas a continuis supplicationibus, et cœtus cultorum bonarum artium atque operariorum de mutua charitate, et Societas promovendæ bonorum librorum diffusioni, et sodalitas a pio ancillarum patrocinio, quæ omnes in bonum rei catholicæ summo studio, sanctaque æmulatione allaborant, uberesque plane fructus jam contulerunt. Verum temperare nobis non possumus, quin piis hujusmodi societatibus amplissimis gratulemur verbis, quod hæ consilio a societate ad quæcumque bona opera promovenda proposito ultro libenterque annuentes fœdus iniverint, quo, unitate spiritus in vinculo pacis charitatisque servata, societates ipsæ suo singulæ instituto integre inhærentes ad fidem defendendam, Ecclesiæ jura asserenda, ejusque libertatem vindicandam collatis consiliis et viribus conspirent. Hoc scilicet vinculo arctius inter se colligatæ, ut primi credentes, quorum erat cor unum et anima una, contra adversariorum impetus terribiles, velut acies ordinata dimicare pergant. Porro ob magnam quam ex virium unione fidelibus et Ecclesiæ universæ nobis in tanta rerum perturbatione pollicemur utilitatem, in Domino confi-

dimus fore ut ceteræ societates omnes ubique, præsertim vero per Italiam institutæ, quarum præcipuum est ærumnosis hisce temporibus qua supplicationibus ad Deum assiduis, qua recta et christiana adolescentium institutione, qua scriptis aliisve bonis cujusque generis operibus perversæ seculi iniquitati pro virili parte occurrere et obsistere, concordibus animis unitisque viribus incedere satagant, Romanis que societatibus ad bonum certandum certamen et ipsæ unico fœdere jungantur. Hisce denique Litteris vehementer pias societates hujusmodi tum quæ fœdus iniere, tum quæ iis erunt accessuræ, tum fideles omnes hortamur et obsecramus, ut in hanc Sanctæ Sedis petram, unicum salutis pharum intueantur, ejusque infallibili obsequantur magisterio, sacrorumque Antistibus gratiam et communionem ejusdem Sedis Apostolicæ habentibus reverentiam et obedientiam exhibeant, ut quæ non sua, sed quæ Jesu Christi sunt, omnino quærentes, id unum summo studio et alacritate contendant ut fides nostra, quæ vicit mundum, integre atque inviolabiliter servetur, utque depulsis errorum tenebris, eversaque flagitiosorum hominum in Christi religionem præliantium audacia, catholica Ecclesia triumphet. Nos pro certo et explorato habemus hujusmodi societates charitatis et pietatis vinculo studiosissime inter se devinctas id cumulate præstituras esse, atque in certam erigimur spem ut Deus respiciens ad filiorum suorum vota, lacrymas, jejunia, eleemosynas et preces, iram in misericordiam propitiatus convertat, et impii confiteri cogantur fideles Deum protectorem habere, et ob id ipsum inviolabiles esse.

Datum Romæ, apud S. Petrum, sub annulo Piscatoris, die XXIII Februarii 1872, Pontificatus nostri anno vicesimo sexto.

CARD. PARACCIANI CLARELLI.

LE MONASTICON CISTERCIENSE.

APPEL A TOUS LES ÉRUDITS.

Un savant religieux de l'ordre de Cîteaux, le R. P. Dom Léopold Ianauschek, est occupé depuis plus de vingt ans à recueillir les matériaux d'un *Monasticon Cisterciense*, qui sera, si Dieu lui permet d'y mettre la dernière main, un vaste et magnifique monument élevé en l'honneur de cet ordre illustre. Déjà, il possède des matériaux plus ou moins complets sur plus de deux mille monastères de l'un et de l'autre sexe. Tous les amis de la religion et de la science doivent désirer avec ardeur l'achèvement d'une œuvre véritablement unique dans son genre. Mais on comprend que le sujet étant aussi vaste, et les matériaux dispersés dans toute l'Europe, un seul homme ne peut suffire à cette tâche gigantesque. L'auteur fait donc appel à tous les érudits, afin qu'ils veuillent bien lui signaler les documents qu'ils connaissent dans les dépôts publics et les collections particulières. Il recherche surtout :

1° Les chronologies ou généalogies des monastères de l'ordre de Cîteaux, c'est-à-dire les listes ou énumérations qui les désignent, soit dans l'ordre chronologique de leur fondation, soit dans leurs relations de descendance ou de filiation ;

2° Les manuscrits et les livres imprimés qui renferment les actes soit des chapitres généraux tenus dans l'abbaye mère, soit des assemblées tenues ailleurs et des chapitres provinciaux ;

3° Les monographies des monastères de l'ordre, surtout anciennes, quelle que soit la langue employée par leurs auteurs.

Les lettres (pour lesquelles on peut employer la langue française) devront être adressées à :

Monsieur le professeur Ianauschek, à Heiligenkreuz (Autriche), Vienne-Bade.

Nous espérons que cet appel sera entendu de ceux à qui il s'adresse, et qu'ils voudront bien favoriser de tout leur pouvoir une œuvre aussi importante.

E. Hautcœur.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

Origine de la juridiction épiscopale, par le R. P. Montrouzier, S. J. 5, 165, 265, 393
Un philosophe socratique, par M. l'abbé J. Didiot 21
De l'ordre surnaturel, par le R. P. Er.-Gab. Desjardins, S. J. 42, 113, 245, 342
Essai sur la prédication, par M. l'abbé Gilly 58
Trois commentaires bibliques, par M. l'abbé J. Didiot 75
Les Jansénistes, par M. l'abbé Fuzet 135, 305, 489
Lettres du R. P. Tarquini à M. Maurice de Bonald 187
Saint Pierre a Rome, par M. G. Contestin 225
Essai d'idéologie, ou de l'Origine et de la Nature de nos idées, par M. l'abbé C. Deleau. 414
Nouveau système sur la probabilité, par M. l'abbé G. 383
Cas de Conscience, par M. l'abbé Craisson 283, 374
Liturgie, par M. l'abbé P. R. 365, 441
Du Chant ecclésiastique, par le même 100
Sur le Reposoir du Jeudi-Saint, par le même 196
Questions liturgiques, par le même 108, 210, 290, 541
Questions théologiques et canoniques, par M. l'abbé Craisson et le R. P. Montrouzier 95, 449, 523
Du droit de présence aux enterrements, par M. l'abbé Craisson . 215
Promesses du Baptême, par le même 556
Cas sur l'Infaillibilité, par M. G. H. 463
L'Embryotomie au point de vue moral, par M. A. E. 563
Correspondance, par M. l'abbé C. Deleau 294
Actes du Saint-Siége 219, 299, 569
Du Synode diocésain. 472
Bibliographie, par M. l'abbé J. Didiot 221
Chronique, par M. l'abbé Hautcœur . . . 111, 223, 302, 390, 485

TABLE ALPHABÉTIQUE.

Absoute. — Place qu'occupe le célébrant 547
Actes du Saint-Siége. — Lettres ap. *Maximas sine intermissione*, 569. — S. S. des Rites, 219. — S. Office (sur la Const. *Apostolicæ Sedis*), 299.
Anniversaires. — Quel en est le vrai jour, 543.
Aube. — Garnitures, 555.
Avortement médical, 451, 563.
Baptême (Promesse du). Ont-elles les conditions du vœu ? 556.
Bible. — Trois commentaires bibliques, 79. — V. *Gainet*.
Binage (Du), 449, 542.
Bonald (Maurice de). — V. *Concordat*.
Bonaventure (S.) — Nouvelle édition de ses œuvres, 221.
Bourbon. — Introduction aux cérémonies romaines, 365, 441.
Boylesve (Le P. Marin de). — *S. Joseph d'après l'Evangile*, 304. — (Opuscules divers, 391.
Bréviaires non approuvés, 551.
Chant ecclésiastique. — Lettres sur la meilleure édition du chant grégorien, 100. — Questions pratiques, 213. — La modulation contenue dans les livres liturgiques peut-elle être remplacée par une autre ? 548.
Charaux. — *Les principes de philosophie morale.* — *Philosophes et savants.* — *La philosophie et le Concile*, 21.
Charmes (Thomas de). — *Universæ theologiæ Compendium*, 487.
Cierges non liturgiques. — L'évêque peut-il les tolérer ? 542.
Communion donnée par un prêtre autre que le célébrant, 109.
Concordat. — Lettre du R. P. Camillo Tarquini, 187.
Confession. — V. *Mariage*, *Messe*.
Crampon (l'abbé). — *Les Actes des Apôtres*, 111.
Cros (Le R. P.). — *L'année de sainte Gertrude.* — *Le cœur de sainte Gertrude*, etc., 112.
Deneubourg. — *Etude sur les vicaires paroissiaux*, 111, 224.
Embryotomie (L') au point de vue moral, 451, 563.
Extrême-Onction. — Cas de refus de ce sacrement, 97.
Fleurs. — Sont-elles interdites aux messes basses de *Requiem*, 547.

Funérailles. — Droits funéraires, 95. — Droit de présence aux enterrements, 215, 460. — Ceux des religieux peuvent-ils se faire sans le concours du curé ? 523. — V. *Messes*.

Gainet. — *La Bible sans la Bible*, 302. — *Unité de l'espèce humaine*, 303.

Gaume (Mgr). — *Où en sommes-nous ?* 223.

Grace. — Lois de la Providence dans la distribution des grâces, 42. — L'axiome *Facienti quod in se est*, 45. — Théorie de Ripalda, 51. — Son interprétation de l'axiome ci-dessus, 113. — Discussion du système, 121. — La foi stricte et la foi plus large, 248. — Application des principes de Ripalda, 342. — Orthodoxie de sa doctrine, 356. — Conclusion, 362.

Grandclaude. — *Principes du droit public*, 485.

Huiles (Saintes). — Mode de distribution, 290.

Ianauschek (L.). — *Monasticon Cisterciense*, 572.

Idées. — Leur origine et leur nature, 414.

Infaillibilité pontificale. — Son extension, 294. — Cas de conscience concernant ce dogme, 463.

Jansénistes (Les) à l'Académie française et dans l'histoire, 135 ss, 305 ss. 489 ss.—Panégyriques des Jansénistes à l'Académie française, 135. — Le *péché originel* des Arnauld, 141. — Vocation de la mère Angélique, 147. — Relations de Saint François de Sales avec Port-Royal, 157. — Saint Vincent de Paul et Du Vergier de Hauranne, 309. — Du Vergier de Hauranne et Jansénius, 311. — Jansénius d'après sa correspondance, 314. — Nouveaux détails sur Du Vergier, 489. — Ses rapports avec Arnauld d'Andilly, ses œuvres, sa direction spirituelle, 503.

Jungmann. — *Institutiones theol. dogm. specialis*, 111.

Juridiction épiscopale.— Son origine, 5 ss., 165 ss., 265 ss., 393 ss. (V. la table du tome précédent.) — Preuves de tradition, 5 — Preuves de raison, 165. — Réponse aux objections, 265. — Conséquences pratiques, 393.

Kernaet (Mgr de). — *Commentaire sur les cinq premiers chapitres de la Genèse*, 79.

Liturgie. — V. *Absoute, Anniversaire, Aube, Bourbon, Bréviaires, Chant ecclésiastique, Cierges, Communion, Fleurs, Funérailles, Huiles, Messes, Offertoire, Offices, Reposoir, Rituel, Vêpres.*

Mariage. — La confession est-elle indispensable comme préparation, 453.

Messes basses *de Requiem* un jour d'enterrement, 543. — V. *Fleurs*. — La confession des péchés mortels avant la messe, 374.

Morisot (L'abbé). — *Le Christ avant Bethléem*, 86.
Nilles (Le R. P.) — *Cor Jesu divini redemptoris, etc.*, 390.
Offertoire. — Peut-il être remplacé au chœur par un autre chant? 551.
Office. — Récitation de l'Office en communauté, 211. — Offices propres non approuvés pour le diocèse, 108. — *Du saint Office considéré au point de vue de la piété*, 391.
Olivier (Le R. P.) — *Nos malheurs ; leurs causes, leurs remèdes*, 303.
Onclair. — *De la Révolution*, 486.
Pécheur public. — Ce qu'il faut entendre par là, 283.
Pelletier. — *Décrets du Concile du Vatican*, 487.
Philosophie. — Un philosophe socratique, 21. — V. *Idées*.
Pierre (Saint) à Rome, 225 ss. — Historique de la question, 229. — Mensonge exploité par les protestants, 233. — Aveux en faveur de la vérité, 237. — Réfutations de l'erreur par les catholiques, 239. — La discussion reprise dans les temps actuels, 243.
Prédication (Essai sur la), 58 ss. V. la table du tome précédent). — Du débit convenable au prédicateur, 58. — Des différentes sortes de sermon, 64. — Conclusion, 73.
Probabilité. — Nouveau système qui la concerne, 383.
Ravelet. — *Code manuel de la Presse*, 392. — *Code des lois civiles ecclésiastiques*, ibid.
Religieux. — V. *Funérailles*.
Religieuses (Confession des), 378.
Reposoir (Sur le) du Jeudi-Saint, 196.
Ripalda (Martinez de). — *De ente supernaturali*, 42.
Rituel romain. — Obligation de le suivre, 109.
Scambin (Le R. P.) — *Histoire du Concile œcuménique du Vatican*, 487.
Schuster (Le docteur). — *Histoire biblique*, 112.
Surnaturel (De l'Ordre), p. 42 ss., 113 ss., 245 ss., 342 ss.
Synode (Du) diocésain. — Indult du Saint-Siége autorisant un mode spécial de célébration, 472.
Tardif de Moidrey. — *Le livre de Ruth*, 89.
Tarquini (Le R. P.) — V. *Concordat*.
Vêpres. — Occurrence de deux fêtes, 292.

Amiens. — Imp. Emile Glorieux et Cᵉ, rue du Logis-du-Roi, 13.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

IMPRIMATUR :

Ambiani, die 30 Julii 1872.

† **Jacobus-Antonius,**

Episcopus Ambianensis.

REVUE
DES SCIENCES
ECCLÉSIASTIQUES

RECUEIL MENSUEL

Fondé sous les auspices de Monseigneur PARISIS
et honoré d'un Bref de S. S. PIE IX

Ubi Petrus, ibi Ecclesia

TROISIÈME SÉRIE. — TOME VIe (XXVIe DE LA COLLECTION)

12 Numéros par an. — **12** Francs

AMIENS
BUREAUX DE LA REVUE
Ve ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR
Place Saint-Denis, 32

PARIS
LIBRAIRIE SAINT-GERMAIN-DES-PRÉS
CHEZ M. PUTOIS-CRETTÉ
rue de l'Abbaye-St-Germain, 13

1872

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

LES FRUITS DU GALLICANISME.

(1er Article.)

I.

Le Gallicanisme est mort. Inscrit désormais au catalogue des hérésies, il a expiré en se débattant dans les convulsions d'une agonie pénible : il ne voulait pas mourir. Ruse, mensonges, promesses, audace, il a tout mis en œuvre pour éviter le coup meurtrier. Vains efforts ! l'heure de la justice avait sonné. Il est tombé sous les anathèmes du Saint Concile (1).

Mais en même temps que la sentence de mort se prononçait au Vatican, le Saint-Siége montrait à l'univers chrétien

(1) Pour se faire une idée juste des incroyables efforts tentés par le Gallicanisme afin de retarder sa chûte, il faut lire la magnifique Instruction pastorale de Monseigneur Plantier, évêque de Nîmes, en date du 28 juillet 1870.

un docteur fidèle solennellement établi pour prémunir les âmes contre les ravages du Gallicanisme. Chacun nomme S. Alphonse de Liguori, dont la mission providentielle a été de réfuter avec autant de fermeté que de douceur les erreurs gallicanes et rigoristes.

Pourquoi cette précaution de l'Eglise? C'est que, tout en disparaissant de chez nous, le Gallicanisme a laissé plus d'une empreinte pernicieuse. Serpent venimeux, il a fait des piqûres qui ne sont pas toutes guéries ; racine empoisonnée, il a poussé des rejetons qui vivent encore; eau corrompue, il a répandu au loin des miasmes pestilentiels qu'une diligence prompte et industrieuse doit chasser sans retard. Ne serait-il pas merveilleux qu'après avoir pendant deux siècles abrité l'erreur sous notre toit, nous n'en eussions éprouvé aucun dommage? Ah! plutôt bénissons le Seigneur de nous avoir préservé d'une destruction totale : *Misericordiæ Domini quia non sumus consumpti.*

Sans doute, c'est une grande, c'est une immense miséricorde de Dieu sur nous que la proclamation solennelle de la monarchie pontificale et de l'Infaillibilité du Pape. Nul cantique d'action de grâces ne saurait célébrer dignement une telle faveur du Ciel. Mais aussi gardons-nous de croire que tout soit fini par là. Non : ni la définition de l'Infaillibilité, ni la reconnaissance doctrinale de la juridiction immédiate et ordinaire du Pontife romain sur toutes les parties de la chrétienté, ne suffiront à écarter complétement en pratique la délétère influence du Gallicanisme, si la réflexion ne nous apporte un compte exact des ravages qu'il a partout causés. Il est nécessaire que l'expérience du passé devienne notre leçon pour l'avenir.

Je veux donc analyser le Gallicanisme, et raconter quelques-uns des maux qu'il a produits. Il faut que l'attention du lecteur soit attirée sur les mensonges, les ignorances et les incohérences de l'hérésie nouvelle. En contemplant un pa-

reil tissu d'erreurs et de perfidies, notre reconnaissance envers Dieu en deviendra plus vive.

II.

Bien entendu, qu'en parlant du Gallicanisme, je réserve totalement la cause des Gallicans. Je m'attaque au principe ; je laisse de côté les personnes.

Bien plus, je confesse hautement qu'il s'est rencontré beaucoup d'hommes qui, dans une parfaite bonne foi, adhéraient aux principes du Gallicanisme. Comment n'en eût-il pas été de la sorte ? Depuis le crime de 1682, une barrière infranchissable avait été posée par les Parlements entre Rome et la France ; par un enseignement menteur on persuadait à nos jeunes clercs que la nouvelle erreur prenait sa source dans nos plus antiques traditions ; on identifiait le Gallicanisme avec la gloire du *grand siècle* et du *grand Roi;* on invoquait le puissant génie de Bossuet ; enfin on faisait de la profession du Gallicanisme une condition essentielle de piété patriotique. Comment avec tout cela échapper à la récente erreur ? Il eût fallu un miracle pour en être préservé. Aussi nous comprenons à merveille que d'excellents esprits aient été victimes d'une séduction presque irrésistible (1), et ce n'est ni à nos aïeux du siècle dernier, ni aux gallicans de notre époque, pris en masse, que nous imprimerons une flétrissure quelconque. Nous les remercierons plutôt d'avoir su ne pas tirer toutes les mauvaises conséquences de leurs principes, et d'être restés fidèles par le cœur, tandis que par l'esprit ils eussent dû se jeter dans la révolte. Plus dignes de compassion que de blâme, ils ont eu

(1) Voyez ce que dit là-dessus Mgr Plantier dans l'*Instruction pastorale* citée plus haut, p. 31.

le malheur d'être les héritiers des pères prévaricateurs dont ils expient les fautes. (Ezech. XVIII, 2.)

Les grands coupables sont donc les prélats courtisans de 1682, qui, tremblants en face des caprices d'un homme mortel, ne se souvinrent point de l'intrépidité qui fait le prêtre. Le grand coupable, qu'on me le pardonne, mais l'histoire commence à parler ainsi, le grand coupable est Bossuet, dont le génie aurait dû dominer une poignée d'évêques indignes, et d'une voix de tonnerre proclamer les impérissables droits de la vérité. Malheureusement, Bossuet faiblit: par une molle complaisance il abandonna la saine doctrine; il abrita derrière son génie des erreurs qui seraient tombées d'elles-mêmes ; et finalement il livra au Gallicanisme des générations entières, habituées à le vénérer comme un Père de l'Eglise. Si avant de mourir Bossuet a pu entrevoir le mal produit en son nom, quels remords ont dû le déchirer ! Une tache souillera à jamais la mémoire de Bossuet. Il fut un jour où « l'Evèque fut en conflit avec lui-même, *s'efforçant de flatter et de servir le pouvoir civil* (1). »

Ces réserves faites, rien de plus utile que de nous recueillir pour mesurer l'étendue des maux causés par le Gallicanisme. Nous apprendrons par là que l'erreur ne demeure jamais dans le domaine de la spéculation, et que tôt ou tard elle se traduit en résultats pratiques de la plus haute importance. Nous y verrons aussi combien il est nécessaire au chrétien de se tenir le plus étroitement possible attaché au Vicaire de J.-C., sous peine de s'égarer dans les abimes dès que l'on se sépare tant soit peu du centre de l'unité. Les anticoncordataires, par exemple, eurent à parcourir un chemin moins long qu'on ne le croit, pour aboutir au schisme en partant des principes gallicans.

(1) Bref de Pie IX à M. l'abbé Bélet, 17 nov. 1869. — Pie IX n'est pas le seul à parler de la sorte. Son langage est celui des plus illustres prélats d'Italie, d'Angleterre, de Belgique, et même de France.

Toutefois, si quelqu'un trouvait mauvais qu'on reprochât au Gallicanisme des griefs qui sont toujours plus ou moins les griefs de tel ou tel gallican, je le prierais de se rappeler ces paroles de S. François de Sales : « Il ne faut pas, pensant « fuir le vice de la médisance, favoriser, flatter et nourrir « les autres : ains faut dire rondement et franchement mal « du mal, et blâmer les choses blâmables. » (*Introd. à la vie dévote*, p. III, ch. 29.)

Entrons en matière et montrons les fruits amers qui découlent logiquement des principes gallicans.

1° Le Gallicanisme ruine la notion de l'*autorité*, et, partant, de l'unité catholique.

2° Il tue la science sacrée ;

3° Il fausse la notion de la piété chrétienne.

PREMIÈRE PARTIE.

Ruine de l'Autorité.

I.

Portalis disait : *l'autorité n'est rien si elle n'est tout.* Dans la bouche de Portalis ce mot exprimait une énormité, puisqu'il était la formule du Césarisme rêvé et décrété par Napoléon. L'Empereur voulait régner seul dans le monde, sur les âmes aussi bien que sur les corps. Il lui fallait donc une formule pour légitimer son effroyable despotisme. Portalis sut la trouver : *l'autorité n'est rien si elle n'est tout.*

Il n'est pourtant pas impossible d'entendre dans un sens véritable la parole du premier conseiller de l'Empereur. L'autorité en effet est essentiellement partout et toujours *tout* ce que Dieu l'a faite ; elle embrasse essentiellement *tous* les objets que Dieu lui a assignés ; elle réside essentiel-

lement dans *tous* les hommes que Dieu a choisis pour en être les dépositaires. En sorte que si l'autorité existe, ce doit être aux conditions d'existence réglées par Dieu même, et non pas autrement. Vous me parlez d'autorité : vous constatez donc que là se rencontre un homme capable d'exercer toute, absolument toute la puissance que Dieu lui a confiée. Vous niez par là même qu'un mortel ait le droit de rien changer, soit en plus, soit en moins, à ce décret de Dieu investissant un homme de son autorité sacrée. Il est donc très-vrai de dire que *l'autorité n'est rien, si elle n'est tout ce que le maître suprême a voulu qu'elle fût.* La chose est suffisamment claire ; car il est écrit, que l'autorité vient de Dieu, et se règle par sa divine volonté : *Omnis potestas à Deo.*

Quand les Apôtres et les Pères de l'Eglise recommandaient aux chrétiens de témoigner une parfaite obéissance envers les princes et les empereurs idolâtres, ils proclamaient ce principe incontestable. Obéissez, leur disaient-ils, parce que, malgré ses vices et ses infâmies, ce prince payen est le dépositaire d'une autorité venue d'en haut.

Admirable doctrine qui relève singulièrement l'homme, et qui transforme en grandeur sublime la sujétion de l'obéissance! Qui donc me commande ? Ce n'est pas un homme ; ma fierté naturelle se révolte justement à la pensée qu'un de mes semblables puisse m'intimer un ordre quelconque. C'est Dieu seul qui exige mon obéissance, par le ministère de l'homme qu'il s'est choisi. Sur le front de cet élu de Dieu resplendit quelque chose de la lumière divine, qui manifeste clairement sa mission de commander. Dès lors il peut parler, ma volonté se soumettra avec un respect religieux.

Voilà comment les Docteurs et les Saints ont toujours compris l'obéissance : « Obedientia, dit S. Thomas, virtus « est *quâ propter Deum contemnitur propria voluntas* (1). » C'est très-réellement un acte de foi.

(1) 2ª 2ᵉ, q. 104, art. 3.

Et pour appliquer tout de suite à l'autorité de l'Eglise ces admirables vérités, voyez comment l'obéissance surnaturelle et divine jaillit du principe catholique.

Le Catholicisme accepte franchement le *Tu es Petrus* tombé des lèvres du Sauveur. Il prend à la lettre le titre de *Vicaire de J.-C.* porté par le Chef de l'Eglise ; et regardant le Pape comme l'*Alter ego* du divin Maître, il enseigne à s'incliner devant ses décisions et ses oracles. Sur quels objets s'étend la compétence du Pasteur suprême, le catholique ne se permet pas de le rechercher, sinon pour constater ce qu'a décidé le Pontife, à qui seul appartient de définir ses propres limites. Par dessus toutes choses, il maintient libre et indépendante l'autorité sacrée du Pape et de l'Eglise. Que nulle puissance humaine n'ose essayer de l'asservir ; le catholique n'y consentira jamais, car il sait que Dieu n'aime rien tant que la liberté de son Eglise. Finalement, il lui suffit de savoir que Jésus-Christ vit, parle et agit en son Vicaire ; c'est donc à Jésus-Christ qu'il obéit quand le Vicaire parle et agit.

Là ne conduisent point les principes du Gallicanisme. La notion de l'autorité est tout autre dans le système gallican. Trop habile, en effet, pour renouveler les brutales négations de Luther et de Calvin, le Gallicanisme procéda avec plus de ménagements. Profitant des leçons du Jansénisme, son père, il se garda de proclamer *le libre examen* des partisans de la Réforme ; il ne nia point l'autorité de l'Eglise : à l'entendre, on l'aurait pris pour un zélé défenseur des droits de l'Epouse de J.-C. Cependant, avec une constance digne d'une meilleure cause, il sapait l'autorité de Celle que le Sauveur a constituée la maîtresse du genre humain. A l'instant même où il affirmait sa foi, le Gallicanisme anéantissait en l'obscurcissant, en la mutilant, en l'avilissant, l'autorité qu'il semblait heureux de reconnaître et de proclamer. Il la subordonnait volontiers au pouvoir civil, il en

restreignait notablement *l'objet*, il la plaçait sur un *sujet* incertain. Dès lors se produisait nécessairement la négation de l'autorité, puisque c'est la nier que de ne pas l'accepter telle que Jésus-Christ l'a faite. L'on croit à Jésus-Christ, ou l'on n'y croit pas. Si oui, nul autre parti à prendre que d'accepter purement et simplement, sans contestation, sans réserve, la divine autorité dont le Sauveur a investi son Eglise. La foi du charbonnier est la seule reconnue par la foi catholique. Si l'on ne croit pas à J.-C., il faut savoir oser le dire. Le *Semeur*, journal protestant, avait raison quand il disait à M. Dupin : *Votre gallicanisme n'est qu'un protestantisme poltron.*

Mais venons en aux preuves.

Le Gallicanisme n'admettait réellement pas l'autorité de l'Eglise telle qu'elle est.

Premièrement, il l'asservissait au pouvoir civil ; et chose étrange, pendant qu'il s'insurgeait contre la vieille doctrine de la *subordination* de l'Etat à l'Eglise, il subordonnait très-réellement la puissance spirituelle à la puissance temporelle. Faut-il rappeler le droit que le Gallicanisme reconnaissait aux parlements et au conseil du roi sur la révision des thèses théologiques soutenues en Sorbonne ; sa doctrine sur le *placet* et l'*exequatur* touchant les décrets des Papes et des Conciles ; sa résignation en face des appels comme d'abus, etc. ? Le catalogue des fameuses libertés tant vantées par le Gallicanisme, qu'est-il autre chose qu'une longue série d'attentats contre la liberté ecclésiastique ? Non, le Gallicanisme n'eût jamais prononcé les nobles paroles que l'évêque d'Ermeland faisait naguère entendre à un ministre de Prusse : « Si notre Eglise a le droit d'exister et « de régler ses propres affaires, particulièrement en matière « de dogme, ce n'est pas parce que ses dogmes s'accordent « avec les opinions philosophiques ou les vues logiques de « tel ou tel Ministre du culte ; cette liberté lui a été donnée

« par la grâce de Dieu, et il en résulte que l'immixtion « d'un tiers dans les questions qui intéressent sa foi, à « quelque titre qu'on y prétende, est abusive et illégale. » (20 déc. 1871.)

Secondement, le Gallicanisme restreignait considérablement l'*objet* de l'autorité ecclésiastique. Au lieu de laisser à l'Eglise elle-même le soin de fixer ses limites, il lui donnait des bornes étroites. Quelles précautions ne prenait-il pas pour protéger contre elle la personne des Rois ! Comme il était complaisant à prononcer que les diverses causes échappaient à la compétence ecclésiastique, par leur côté temporel ! Et dans les causes purement spirituelles de leur nature, que d'hésitations avant de les attribuer à l'Eglise ! On s'est fait longtemps prier pour reconnaître la compétence de l'Eglise dans la question des *faits dogmatiques*... N'avait-on pas arraché à l'Eglise son exclusive compétence touchant les *causes matrimoniales*, même quand il s'y agit du lien et du contrat?

Troisièmement enfin, le Gallicanisme obscurcissait, disons mieux, anéantissait le *sujet* en qui doit résider l'autorité ecclésiastique.

Au lieu de la *Monarchie pontificale* saluée par le concert unanime des siècles chrétiens, il admettait une primauté d'honneur plutôt que de juridiction ; insuffisante à réaliser la parole de Jésus-Christ ; qui ne laisse plus à Pierre sa prérogative divine d'être le centre de l'unité, la tête de l'Eglise, le pasteur et le docteur suprême de la chrétienté, et qui travestissait l'Eglise en une sorte de monarchie constitutionnelle, dans laquelle le *Roi règne et ne gouverne pas.*

Il faisait disparaître la formule si simple et si lumineuse de S. Ambroise : *Ubi ergo Petrus, ibi Ecclesia.* A la place du Siége apostolique, si apparent et si accessible, il proposait l'autorité insaisissable de l'Eglise dispersée.

L'autorité de l'Eglise dispersée ! Voilà le chef-d'œuvre du

Gallicanisme. Avec cette fameuse théorie il devenait facile de se montrer tout ensemble obséquieux envers l'Eglise et rebelle à ses ordres les plus précis. On vous disait d'obéir, et cependant on ne savait pas vous montrer le supérieur qui ordonnait. Quoi de plus contradictoire! Quelques développements nous paraissent nécessaires.

II.

Qu'est-ce qu'un *lieu théologique ?* Qu'est-ce que la *Règle de Foi ?* Notions de la plus haute importance dans la question qui nous occupe.

Un *lieu théologique*, c'est comme un réservoir, un arsenal où sont déposés les preuves et les monuments de la Révélation. « Locorum Theologicorum nomine, dit le P. Per-« rone, veniunt argumentorum sedes ac veluti domicilia, « ex quibus Theologi omnes suas argumentationes sive ad « confirmandum, sive ad refellendum inveniant. »

La *Règle de Foi*, c'est l'autorité visible proposant aux fidèles la Révélation de Jésus-Christ, avec intimation formelle de croire et d'obéir. Cette Règle n'est autre que le Magistère de l'Eglise catholique.

Or, où rencontrer ce Magistère? Les théologiens ont toujours répondu qu'il existe soit dans le Pape seul, soit dans les Evêques réunis en Concile général, soit enfin dans le Corps épiscopal dont le Pape ratifie authentiquement les doctrines.

Les gallicans ont voulu rencontrer ce Magistère suprême dans l'Eglise dispersée, c'est-à-dire dans les Eglises particulières, isolées et considérées sans nul lien hiérarchique soit entr'elles, soit par rapport au centre de l'unité, qui est le Pape. Non-seulement ils ont attribué à l'Eglise dispersée ainsi entendue, la divine puissance de subjuguer les intelli-

gences et d'imposer la foi ; mais de plus ils ont exigé que l'assentiment de ces Eglises particulières vînt s'ajouter aux décisions du Siége apostolique pour les corroborer d'une manière définitive.

Je dis que cette prétention Gallicane est à la fois fausse, contraire à la foi et impossible.

Que l'on revendique pour l'Eglise dispersée l'honneur d'être un *lieu théologique ;* rien de plus juste. Il est certain qu'un des moyens les plus efficaces de constater le fait de la Révélation, est d'étudier la créance des Eglises particulières. Aussi la coutume est-elle de recourir à cet examen, toutes les fois qu'il s'agit de formuler quelque nouvelle définition dogmatique.

Mais aller au-delà ne se peut sans erreur. Pourquoi ? Parce que la Règle de foi requiert essentiellement un organe visible et intelligible. Par sa nature, elle est une chaire, un tribunal, où montent, à jour donné, à heure précise, des docteurs, des juges prononçant des sentences et des décisions que nul ne saurait récuser sous prétexte qu'il y a incompétence ou qu'il a été mal jugé.

Oui, certes : si l'Eglise a été préposée par le Sauveur au maintien de la foi, ce n'a pu être, que sous la condition expresse de parler avec une clarté qui défie toute équivoque. La sagesse divine exigeait impérieusement qu'en donnant à l'Eglise la mission de conserver, de propager et d'interpréter la doctrine révélée, l'Homme-Dieu lui imposât aussi de prendre une attitude qui rendît impossibles les plus mauvais vouloirs et les plus rebelles intelligences. L'Eglise devait donc être comme le soleil, dont les aveugles seuls n'aperçoivent pas les rayons ; comme une trompette éclatante qui retentit au loin ; comme une fontaine située sur le bord du chemin, qui invite tous les passants à se désaltérer. Il fallait, en un mot, que l'Eglise fût une règle de foi *vivante* et *animée,* pour s'exprimer d'une manière *sensible* et accom-

modée aux intelligences humaines : *viva, animata, quæ consuli possit sensibili et humano modo.* Ainsi parle Suarez quand il explique les conditions de la Règle de foi (1).

Imaginez, par exemple, que le Magistère de l'Eglise réside dans la *multitude des fidèles.* Est-il permis d'espérer que la Société chrétienne reconnaisse jamais un jugement doctrinal dans les cris confus de cette multitude? Empêchera-t-on jamais les fidèles de décliner leur soumission sous le prétexte que nul son articulé n'est venu frapper leurs oreilles ? « Licet Ecclesia universalis, dit Suarez, sit infallibilis in credendo, nihilominus formaliter, ut sic dicam, et tantum secundum se totam sumpta, *non est sufficienter viva regula fidei in docendo.* Ratio est, quia impossibile est totam hanc Ecclesiam convenire ad aliquid de fide definiendum, et ideo neque est apta ad loquendum et docendum per modum vivæ regulæ (2). »

Je vais plus loin. Le Corps hiérarchique lui-même, pris en masse, ne saurait suffire à proposer la foi aux fidèles ; et cela par la même raison. Car enfin, de la *multitude* des Pasteurs considérée comme telle, que peut-il émaner en fait de sentences claires et précises ? C'est encore l'argument de Suarez : « Impossibile est hanc Ecclesiam convenire ad aliquid de fide definiendum et ideo neque est apta ad loquendum et docendum per modum vivæ regulæ (3). »

Au contraire, élevez une chaire, érigez un tribunal d'où tombent à tel moment donné, en lieu connu, des oracles et des sentences ; rien alors ne manque à notre règle de foi ; c'est bien la règle vivante et animée que nous cherchions. Désormais, ni l'ignorance, ni le mauvais vouloir ne sauraient excuser leur incrédulité. Quoi donc ! La chaire et le

(1) *De fide,* Disp. V, *per totum.*

(2) *Ibid.*, sect. 6.

(3) *Ibid.*

tribunal n'étaient-ils point visibles ? Et la parole qui en descendait était-elle donc si difficile à entendre ?

Aussi l'Eglise ne connaît-elle en fait que deux modes de proposer la foi aux fidèles. Elle parle et juge par le Pape ; elle enseigne et prononce par les Conciles généraux. Dans les deux cas l'Eglise a érigé sa chaire et dressé son tribunal. Ce n'est plus une multitude confuse qui acclame la vérité ou qui vocifère contre l'erreur : c'est un docteur connu, ce sont des juges régulièrement constitués, qui parlent avec une autorité désormais indéclinable. Pas de contestation possible sur leurs titres, non plus que sur leur compétence. Rien d'obscur dans la décision ; nulle incertitude sur le sens de l'arrêt ; et si la subtilité parvient à chicaner sur les termes de la sentence rendue, quoi de plus facile pour ces mêmes juges que d'interpréter leur pensée de manière à bannir toute équivoque ? Interrogez l'histoire. Elle vous dira à quel jour et par quels juges furent condamnés Pélage et Nestorius, Arius et Eutychès, Abailard et Bérenger, Luther et Calvin, Baïus et Jansénius, Fébronius et Lamennais ; elle vous apprendra quand et par qui furent solennellement définies la Consubstantialité du Verbe, la Maternité divine, la Transubstantiation eucharistique, l'Immaculée Conception de Marie, l'Infaillibilité du Pape. Il n'est aucun des enfants de l'Eglise qui ne puisse entendre d'une façon fort distincte la voix de ses Pontifes enseignant du haut de leur chaire apostolique, et les anathèmes de ses Pasteurs réunis en Concile général sous la direction active du Chef suprême des Evêques. Voilà donc une manière de proposer la foi vraiment efficace. Les paroles du Pontife et du Concile sont comme ces voix célébrées par le Prophète, qui retentissent jusqu'aux extrémités du monde pour y porter la connaissance du Très-Haut.

Telle est, je le répète, la doctrine unanime des Théologiens sur la Règle de foi ; et je suis heureux de pouvoir

constater, qu'avant 1682, nos auteurs français partageaient le sentiment commun.

Il va sans dire que notre doctrine n'apporte aucun préjudice à l'enseignement des Evêques dans leurs diocêses respectifs. Qui ne sait, en effet, que l'Evêque est envoyé pour prêcher la foi ? Il la propose donc soit directement et par lui-même, soit par l'intermédiaire des prêtres subordonnés qu'il appelle à son aide.

Mais prenons-y garde : ce mode de proposer la foi est quelque chose de très-clair, très-précis et parfaitement déterminé, au point que nul diocésain ne saurait prétexter ignorance de l'enseignement donné par son évêque et transmis par son curé. Observons de plus qu'il se confond essentiellement avec la proposition de la foi faite et publiée par les Conciles généraux et par les Papes. Aussi l'adhésion des fidèles à la prédication épiscopale implique-t-elle toujours un sous-entendu : *l'Evêque prêche la doctrine du Pape.*

J'ajoute encore que, pour la proposition de la foi aux fidèles, le Pape et les Conciles ne sont obligés, ni en fait, ni en droit, à prendre la voie des jugements explicites et des définitions. Ils emploient également des modes de proposition implicite, lesquels sont aussi efficaces que les déclarations les plus claires, et les fidèles ne s'y trompent point. Quel est celui qui ne reconnaît la voix de l'Eglise dans les formules de la sainte liturgie, dans les rites sacrés, dans l'institution des fêtes, dans l'érection des images et des statues ? Nous savons tous que la prière liturgique et le culte public sont imposés et réglés par le Pape et les Conciles. Nous y lisons donc leurs pensées, leurs sentiments et leur doctrine. Et voilà comment par toutes ces choses l'Eglise exerce son Magistère infaillible.

III.

Abordons le système Gallican.

L'autorité de l'Eglise dispersée, j'en conviens de nouveau, sert puissamment à la démonstration du dogme catholique. Mais, à coup sûr, elle ne servira jamais à la proposition de la foi ; elle ne sera jamais *Règle de foi*. Pourquoi ? Parce qu'il lui manque cette condition essentielle dont parle Suarez : *ut sit viva animata, quæ consuli possit sensibili et humano modo.*

Or, avez-vous jamais entendu dire que l'Eglise dispersée ait jugé, prononcé ou défini quelque point de doctrine ? Dans quelle ville, en quelle année a-t-on promulgué sa sentence ? Quel Evêque l'a publiée ? Quel Pape l'a confirmée ?

Questions puériles, dira quelqu'un ! Nullement ; car il s'agit de la proposition de la foi ; et toutes ces choses sont absolument de rigueur pour que la foi se puisse imposer aux fidèles.

Bien plus, voici d'autres questions auxquelles il faudra répondre : — *Quel est le nombre des Eglises particulières qui ont concouru au jugement définitif de l'Eglise dispersée ? — Sont-elles en majorité ? — Les Eglises qui forment la minorité ne sont-elles pas les plus considérables en importance ? — La majorité n'a-t-elle point obéi à des influences de parti ou de préjugés ?*

En fait, toutes ces questions ont été posées, et l'histoire nous dit assez qu'il n'est point aisé de les résoudre.

D'assez bonne grâce les disciples de Port-Royal admettaient l'autorité doctrinale de l'Eglise dispersée, concurremment avec celle du Concile œcuménique. Les Gallicans se consolaient dès lors de la réputation d'imprudence que leur avait value hors de France la fameuse Déclaration de 1682,

en apercevant dans la concession du parti un moyen efficace de le réduire. Ils espéraient que le Jansénisme ne tiendrait plus devant l'Eglise dispersée qui le condamnait.

C'était mal connaître la secte ; et l'illusion ne fut pas de longue durée. Le grand Arnauld décida carrément que l'opposition formelle d'*une seule Eglise* à un jugement quelconque du Saint-Siége suffisait pour l'infirmer au point de lui enlever sa valeur obligatoire.

« N'étant pas de foi que le Pape soit infaillible, *si toutes* « *les églises reçoivent ce qu'il aura défini*, cela sera censé « avoir été défini par une autorité infaillible ; et *si quelque* « *église* ne la veut pas recevoir, *comme on ne pourra pas* « *pour cela la traiter d'hérétique*, il faudra nécessairement « en attendre la résolution du Concile général (1).

Comment se flatter encore d'avoir raison du jansénisme ?

Quesnel parut un peu moins exigeant que le maître ; et même l'on put croire un instant que la bonne foi de ses concessions allait tout sauver. « *Le silence des églises*, écrivait- « il, *quand il n'y aurait rien de plus*, doit tenir lieu d'un « consentement général, lequel joint au jugement du Saint- « Siége, forme une décision qu'il n'est pas permis de ne pas « suivre (2). L'illusion ne tarda pas à s'évanouir.

L'appelant Colbert, évêque de Montpellier, écrivait au roi, que l'acceptation de la bulle *Unigenitus* par les différentes églises ne prouvait que l'empire universel du préjugé en faveur de l'infaillibilité du Pape. Dès lors le témoignage de ces églises devait être regardé comme non avenu ; autrement « on en serait réduit à recevoir aveuglément toutes les « décisions de la Cour de Rome, et à lui accorder dans la

(1) Lettre à M. du Vaucel, 22 janvier 1683. *Œuvr. compl.* (Paris 1775), T. II, p. 193.

(2) Cité par Fénelon, dans le deuxième mandement sur la constitution *Unigenitus*, 29 juin 1714.

« pratique, l'infaillibilité qu'elle s'attribue. » (*Lettre du mois de janvier* 1721.)

Voyez-vous les immenses ressources que l'autorité de l'église dispersée met à notre disposition pour terminer les disputes et étouffer l'erreur !

Au fond, que pouvait-il être répondu à l'argumentation des Jansénistes ? Il est très-vrai que chaque évêque, dans son diocèse, prononce des jugements auxquels les diocésains doivent obéissance. Les évêques réunis en Concile général, prononcent des sentences et portent des décrets qui s'imposent à tous les fidèles. Le pontife suprême monte aussi sur son tribunal pour définir et pour juger, et l'univers entier s'incline et obéit. Mais en vain je cherche le tribunal d'où émanent les sentences judiciaires de l'église dispersée ; nul ne l'a vu, ni ne le verra jamais. Les Jansénistes n'avaient donc pas tout-à-fait tort de contester l'obligation qu'on leur prêchait d'obéir à des sentences dont l'existence était plus que problématique.

On leur reprochait de nier par leur conduite l'infaillibilité de l'église dispersée. Ils répondaient sans s'émouvoir, que si, selon leur conviction, l'église dispersée est infaillible *in credendo*, parce que l'église étant un corps vivant, l'église dispersée ne saurait persévérer dans l'erreur, ni même la subir d'une manière transitoire ; ils ne se croyaient pourtant pas obligés à lui attribuer l'infaillibilité *in docendo*. La réponse était solide. Pour la réfuter, les Gallicans auraient dû commencer par dresser le tribunal de l'église dispersée. Alors, et alors seulement ils auraient pu se prévaloir de ses enseignements et de ses sentences pour les imposer aux rebelles.

C'est pourquoi les Gallicans comprennent mal l'histoire, quand ils racontent que les Jansénistes, adversaires de la constitution *Unigenitus*, furent partout condamnés pour leur refus opiniâtre d'obéir aux jugements de l'Eglise dispersée. L'assertion est fausse. Les appelants au futur Concile ne

furent condamnés que parce qu'ils outrageaient l'autorité suprême des décrets et des jugements apostoliques. Oser traduire devant le futur Concile la constitution du Pape, n'était-ce pas lui dénier sa souveraine valeur dogmatique ? Et telle est la raison vraie du scandale universel produit par la conduite des appelants.

En résumé, les sentiments de l'église dispersée ne monteront jamais à la hauteur d'un jugement dogmatique, tant que le Pape, dans le Concile ou en dehors du Concile, ne prendra pas la peine de les déclarer et de les formuler. En passant par les lèvres du Pontife, ils acquerront la force et la solidité ; mais aussi ils viendront se confondre avec les sentiments du Pape : d'où nous pouvons conclure que les Gallicans avaient pris une fort mauvaise position contre les Jansénistes, lorsqu'ils consentirent à défendre la bulle *Unigenitus* au moyen du quatrième article de la Déclaration. Sacrifier l'infaillibilité du Pape, c'était se priver gratuitement d'une arme facile, et courir les chances d'une guerre sans issue. Les Jansénistes le comprirent. Habiles à profiter de leurs avantages, ils fatiguèrent longtemps leurs adversaires qui ne dûrent un triomphe, bien incomplet d'ailleurs, qu'à la reconnaissance pratique de cette même infaillibilité du Pape qu'ils repoussaient de leurs écoles.

Telle est l'appréciation de saint Alphonse de Liguori touchant les luttes de l'église de France contre le Jansénisme. Le saint docteur conclut que la victoire eût été bien plus prompte et plus entière, si dès le début les rebelles eussent été directement traduits au tribunal du Pontife romain, ainsi que le voulait saint Vincent de Paul : *Ipsum audite*. Tirons à notre tour une conclusion générale : *jamais l'autorité de l'église dispersée n'acquerra la valeur d'une règle de foi* (1).

(1) « Bientôt, dit excellemment Mgr Desprez, archevêque de Toulouse, « bientôt le pouvoir souverain attribué aux évêques réunis en Concile fut

IV.

Fort bien, me dira-t-on. Mais en quoi cette fausse théorie vous paraît-elle si dangereuse ?

Je réponds que la théorie Gallicane recèle le plus grave danger, en cela même qu'elle rend l'autorité insaisissable. Non-seulement pour les docteurs Gallicans l'Eglise dispersée exerce un véritable Magistère, mais elle l'exerce *suprême*, infaillible, de façon à contrôler et à confirmer tout enseignement, même tombé du haut de la chaire apostolique. Or, il se trouve qu'en dernière analyse un tel Magistère ne se rencontre nulle part. Il est absolument insaisissable. Donc, conclusion fort logique, les fidèles n'ont pas à se préoccuper beaucoup de l'autorité. A quoi bon se mettre en peine d'obéir, quand on ne peut jamais savoir si le commandement a été porté ?

Et voilà comment la théorie Gallicane aboutit fatalement à la négation de l'autorité ecclésiastique.

J'accorde volontiers que parmi les tenants du Gallicanisme il s'est trouvé beaucoup d'hommes vraiment obéissants à l'Eglise et au Pape. Mais de bonne foi cette obéissance fut-elle le fruit de leurs principes ; ou ne fut-elle pas plutôt une singulière miséricorde de Dieu, qui ne voulait pas nous laisser entièrement dévorer par l'erreur ? C'est pourquoi le Gallicanisme a tort de répéter, comme il le fait, cette parole qui semble devenue presque un axiome : *en pratique les*

« considéré comme une prérogative de la dignité épiscopale, et les nova-
« teurs imaginèrent un tribunal en tout égal au Concile, celui de l'épisco-
« pat dispersé, auxquels ils attribuèrent le pouvoir de sanctionner ou de
« rejeter les décisions du Saint-Siége. Doctrine subversive de la constitu-
« tion divine de l'église, qui assujettit le chef aux membres, et rend im-
« possible la condamnation des hérésies; car jamais le peuple chrétien ne
« saurait connaître authentiquement le consentement de l'église disper-
« sée. » (*Instruction pastorale* du 19 août 1870.)

Gallicans sont plus dévoués et plus obéissants au Pape que les Ultramontains (1). Qu'il me permette quelques questions.

Est-ce obéir à l'Eglise que d'exécuter les volontés du Roi au mépris des prescriptions formelles des Conciles généraux et du Saint-Siége ? Qu'on se rappelle l'affaire de la Régale.

Est-ce obéir à l'Eglise que de s'abriter derrière des coutumes et des libertés déraisonnables, injustes, tyranniques, pour repousser les décrets et les lois du Saint-Siége ? Souvenons-nous des liturgies du siècle dernier, et du grand nombre de bulles que l'on reléguait parmi les monuments d'archéologie : *non viget in Gallia, apud nos usu non receptum fuit.*

Est-ce obéir à l'Eglise que de se faire comme une occupation de discuter sans cesse les saints décrets, de les juger, de les blâmer, et finalement de les déférer à la puissance civile ? — Or, depuis deux siècles, que voyons-nous donc plus fréquemment ? Que de fois la piété des fidèles n'a-t-elle pas été attristée en voyant le prêtre, l'évêque même saisir les tribunaux séculiers de plaintes sacriléges contre les sentences de leur divine Mère ! Rappelons-nous les tristes affaires de Moulins en 1857 et de Neuilly en 1867.

Est-ce obéir à l'Eglise que d'ameuter l'opinion contre le Chef suprême des pasteurs, en revenant sans cesse sur les prétendues usurpations des Papes, sur les intrigues et les désordres de la *Cour romaine*, sur les titres mensongers par lesquels depuis plusieurs siècles les moines s'efforceraient de flatter le Saint-Siége, et concluant enfin à prendre le parti du pouvoir civil contre les empiétements de la puissance ecclésiastique ? — Et qu'ont fait autre chose depuis

(1) Un Gallican me disait un jour avec le plus grand sérieux : *chose étrange! Lamennais, ultramontain, est mort en réprouvé, tandis que le cardinal d'Astros, gallican, est mort en saint.*— Le digne homme oubliait que la différence des deux personnages provient de ce que ni l'un ni l'autre ne fut conséquent avec lui-même.

deux siècles, Fleury, Noël Alexandre, la Luzerne et tous les autres Gallicans qui se sont occupés d'histoire ! Aussi voyez avec quel empressement ils ont été accueillis par les Protestants et les Sectaires.

Non, non : il n'est pas vrai que le Gallicanisme ait conduit les hommes à l'obéissance ecclésiastique. L'eût-il voulu, il ne l'aurait pas pu : car, le jour où par une audace impie il avait essayé de changer ce que le Sauveur a établi de ses propres mains, il avait effacé le caractère essentiellement divin de l'autorité. Aussi la conduite du Gallicanisme envers l'Eglise n'est-elle autre chose qu'une prudence humaine, *prudentia carnis*. Il la traitera, suivant que les circonstances actuelles lui dicteront la plus ou moins grande nécessité de compter avec elle. Tantôt il la sacrifiera au despotisme de Louis XIV, des Parlements ou de Napoléon Ier ; tantôt il la désertera pour plaire à la reine du monde, l'opinion publique. Le gallicanisme rampait devant le grand Roi et devant l'Empereur ; aujourd'hui il mendie bassement une popularité aussi sotte qu'éphémère. Son obéissance vous la lirez dans la Déclaration de 1682, dans le schisme des anticoncordataires, dans le *Mémoire sur le droit coutumier* (1852), dans le célèbre manifeste du *Correspondant* (10 octobre 1869) à propos du Concile, enfin dans la conduite du parti pendant le Concile relativement à la grande question de l'infaillibilité. Ces monuments parlent avec une incomparable éloquence.

V

Mais du moins le Gallicanisme usera-t-il de mansuétude dans le gouvernement ? Gardez-vous de le croire. Nous savons aujourd'hui, par la plus lamentable des expériences, que nul n'est âpre au commandement, comme celui qui refuse de se soumettre au joug de l'obéissance. Depuis long-

temps le Gallicanisme nous avait largement édifié sur ce point.

La raison en est bien simple. Celui qui croit fermement au caractère divin de l'autorité est en même temps persuadé que ses inférieurs partagent sa conviction et sa foi. Il ne songe donc pas à se créer un prestige d'emprunt. Il se présente avec la simplicité que donne la confiance. Chez lui rien d'apprêté, de tendu, de forcé. Heureux les sujets d'un tel Evêque ! Ils sont gouvernés par un véritable représentant de Dieu : *cum magna reverentia disponis nos.*

Quant à celui qui ne sait pas voir le reflet divin dans l'autorité dont il est le dépositaire, quelle confiance pourrait-il mettre en ses sujets ? Pourquoi espérerait-il la reconnaissance d'un caractère surnaturel que lui-même il n'aperçoit pas ? Aussi recourra-t-il à des manières sévères, dures, parfois hautaines. Il forcera le ton ; ses procédés seront raides et cassants. Son commandement ne ressemblera pas mal à la domination despotique des princes infidèles : *reges gentium dominantur eis.* Il ne fait pas bon vivre sous la crosse de tels évêques.

Oui certes, la plus grande félicité du prêtre c'est d'avoir pour supérieur un Prélat donnant le premier l'exemple d'une parfaite obéissance au Saint-Siége. Un tel Evêque est incapable d'arbitraire et de caprice. Ses ordres sont toujours l'expression fidèle de la sagesse et de la vérité (1).

(1) Nous ne saurions trop méditer ces graves paroles de Mgr Plantier, évêque de Nîmes. « Plus un Prélat, dit-il, est impatient du joug sacré de « Rome, plus il est souple et facile à subir la tyrannie de César ou celle de « l'opinion. Ils (les Evêques) ne remarquent pas enfin que, dans la propor- « tion où ils combattent les prérogatives de Pierre, dans la même propor- « tion, Dieu permettra qu'ils soient oppresseurs de leur propre troupeau. « Coupables d'avoir protesté gratuitement contre l'exagération imaginaire « des droits du Saint-Siége, ils en seront punis par les plaintes trop légi- « times que provoqueront contre eux les abus trop réels, les excès trop « flagrants de leur autorité. » (*Instruction pastorale* du 28 juillet 1870, XX.)

Mais poursuivons le cours de nos interrogations :

Pourquoi délaisser les doctrines universellement reçues dans l'Eglise, pour s'attacher avec ardeur à l'opinion singulière de quelque docteur sans renom ?

Pourquoi choisir entre lois et lois, acceptant les unes et rejetant les autres, comme si en définitive elles ne provenaient pas toutes d'une source unique ?

Pourquoi rejeter aujourd'hui cette même autorité épiscopale qu'hier on exaltait à l'égal, sinon au-dessus, de la monarchie pontificale ?

Le lecteur est prié de croire que nous ne rêvons point. Toutes ces inconséquences se sont produites et se produisent encore. Le seul récit en remplirait de nombreuses pages.

Qui ne se rappelle comment, dans nos classes de théologie, les controverses étaient dirimées plus d'une fois au moyen des arrêts du Parlement ou du Conseil d'Etat ? — Qui n'a rencontré des vicaires généraux dont le dernier mot était : *ainsi réglé par le Décret impérial de* 1809, ou *par le Conseil d'Etat*, etc. ?— La plupart des Prélats qui, au siècle dernier abandonnèrent la liturgie romaine, ne s'appuyaient-ils pas sur quelque vieux Concile de Tolède, qui ne les atteignit jamais, tandis qu'ils se mettaient en contravention directe avec le Concile de Trente qui les obligeait de la façon la plus positive ?

On a vu des prélats qui s'adjugeaient le droit de composer à neuf un bréviaire et un missel, et qui n'osaient pas, faute de pouvoir, autoriser une messe de *Requiem* un jour de fête double, ou permettre de célébrer le Saint Sacrifice avant la récitation des matines. — Il en est d'autres qui, tout en chassant de leurs bréviaires particuliers les légendes romaines, croyaient faire preuve d'une parfaite obéissance envers le Saint-Siége, en leur substituant des récits tirés des savantes œuvres de Benoit XIV. — Un autre, tandis qu'il résistait opiniâtrement au Pape qui le pressait de réta-

blir la liturgie romaine dans son diocèse, allait faire sa retraite dans un séminaire célèbre, et pendant huit jours *obéissait* avec la ponctualité du plus fervent séminariste aux plus petits détails du réglement de la maison.

Faut-il généraliser et dire que ces faits se produisaient partout ? Non assurément. Mais il serait aisé de poursuivre le catalogue de ces inconséquences bizarres ; et le lecteur le continuera sans doute à l'aide de ses souvenirs personnels.

Ce que je tiens à constater, c'est que des phénomènes, de prime abord aussi incroyables, trouvent une facile explication dans la notion de l'autorité altérée, mutilée, profanée par le Gallicanisme. Ils en sont la conséquence logique. Un changement quelconque introduit dans l'autorité établie de Dieu, détruit à l'instant cette divine autorité. L'homme se substitue à Dieu ; et nous voilà plongés dans le système protestant, reconnaissant pour règle unique de conduite le sens individuel, c'est-à-dire le caprice d'un esprit mobile comme ces nuages que les vents poussent dans les directions les plus opposées. A l'un il plaira de reconnaître le Pape infaillible, mais non sa parfaite primauté ; à l'autre, il conviendra de permettre aux curés de partager avec l'Évêque non-seulement la sollicitude pastorale, mais les droits propres de l'épiscopat. Celui-ci rejettera les décisions de son Évêque, pour suivre celles d'un Évêque étranger ; celui-là se croira dispensé d'obéir à telle prescription du droit, parce qu'il l'a vu blâmée par un homme ayant réputation *de talent*. Ici on se dirige par l'intérêt ; là, par la routine ; partout enfin chacun obéit à son propre sens. Rien d'uniforme, rien de fixe, rien de persévérant. Il faut noter pourtant que l'intérêt est le plus fréquent mobile de l'obéissance Gallicane. Le Gallicanisme n'éprouve pas une invincible répulsion à l'égard *des faits accomplis*. En politique aussi bien qu'en religion, il respecte volontiers le *droit du plus fort*.

VII.

Le malheur est que cet esprit subversif de l'autorité a déteint sur les catholiques. Si tous n'en ont pas été imprégnés au même degré, l'infection a été générale. Bien rares sont les hommes qui ont pu se soustraire complétement à cette influence délétère.

Comprend-on l'obéissance ? — Et parmi ceux qui croient la comprendre, n'en est-il point qui la laissent aux personnes du cloître ?

Sont-ils nombreux ceux qui savent mettre de l'ordre dans l'obéissance, en la disposant d'après les degrés hiérarchiques? — Est-il rare de rencontrer des gens qui se croient plus redevables au curé ou au vicaire général qu'à l'Évêque, et à l'Évêque diocésain qu'au Pape lui-même ?

Est-il sans exemple que des prêtres et des fidèles traînent à leur barre la décision d'un Concile ou du Souverain Pontife ? Le lecteur peut se rappeler plus d'un propos inconvenant touchant la loi du *Concours*, les suspenses *ex informata conscientia*, le *Syllabus*, etc., etc.

Tout récemment, n'avons-nous pas vu des prêtres et des fidèles résister au sentiment bien connu de la majorité des Evêques unis au Pape, par égard pour le talent prétendu de quelques impudents pamphlétaires, et aussi *par respect pour la dignité épiscopale* des opposants ? — L'histoire ne voudra pas croire à la réalité d'aussi étranges aberrations.

Enfin, l'influence du Gallicanisme s'exerce, en ce que chez nous l'amour de *l'unité* n'est point à beaucoup près, ce qu'il devrait être. L'esprit catholique en rapprochant les cœurs du Saint-Siége, les pénètre par là même du désir et du besoin de penser, de parler et d'agir, comme pense, parle, et agit le Pontife Romain.

Les Saints montrèrent toujours de l'empressemènt pour les opinions et les usages de l'Eglise romaine. Ils eussent voulu s'identifier avec le Vicaire de Jésus-Christ.

L'esprit Gallican est tout autre. Il ne rapproche pas du Saint-Siége, il en éloigne. Aussi, voyez l'attitude des chrétiens sur qui a soufflé ce vent de division. Ils veulent sans doute être unis au Pape, mais pas plus qu'il ne faut. N'exigez d'eux que ce qui est rigoureusement nécessaire pour éviter le schisme ou l'hérésie.

Que le Pape prononce et définisse sous peine d'anathème ; qu'il enjoigne et ordonne sous peine de péché : ils se soumettront. Mais pas plus tôt. Ne venez donc pas leur proposer les sentiments, les opinions et les usages de Rome.

Au contraire, ils tendent au *particularisme*. Il leur faut des opinions particulières, des liturgies particulières, des coutumes particulières. On dirait qu'ils sentent le besoin de voir un intervalle considérable les séparer du Trône Apostolique. Qui sait si le sentiment de la nationalité n'est pas plus fort chez eux que l'amour de l'Eglise ? Plus d'une fois, hélas ! on serait tenté de croire qu'ils s'appliquent la formule de M. Dupin : *Soyons catholiques, mais soyons gallicans !*

Est-ce à-dire que pour vivre loin du Gallicanisme on soit assuré de ne jamais faillir contre l'obéissance ? Non. Le cœur humain porte partout avec lui un germe de révolte contre l'autorité légitime. Il y aura donc partout et toujours à déplorer des murmures et des désobéissances. Partout aussi l'exercice du commandement se ressentira d'une certaine superbe que notre nature porte dans son fonds.

Mais le souffle du Gallicanisme est essentiellement destructeur de l'obéissance. Il la ruine partout où il passe. Du moins il ne tient pas à lui que cette vertu ne disparaisse de dessus la terre. Dans sa miséricorde, Dieu empêche ce malheur : Il a statué que jamais les principes mauvais ne pour-

ront être conduits à leurs extrêmes conséquences. *Misericordiæ Domini quia non sumus consumpti* (1).

L'histoire à la main, la démonstration serait on ne peut plus aisée. Qu'il me suffise de rapporter un mot peu connu du fameux Fra Paolo. « Si nous avons, disait-il, ou si nous « revendiquons en Italie un brin de liberté, toute la gloire « en est à la France. C'est vous, Français, qui nous avez « appris à résister à une puissance sans frein... à conquérir « ce grand point que le pouvoir souverain d'établir la disci- « pline ecclésiastique réside dans le Prince,..... et à fixer à « l'Eglise des règles pour le bon usage de son autorité » (2).

Voyez-vous : Le Gallicanisme aboutit fatalement au Césarisme d'abord, à l'anarchie ensuite ! *Et nunc intelligite.* Doutez-vous encore ? Voyez Dœllinger et sa secte des *Vieux.*

Que si le témoignage de Fra Paolo et des nouveaux sectaires vous paraît récusable, écoutez un témoin qui mérite votre confiance. C'est M. Emery qui, écrivant à Pie VI pour lui raconter la conversion de M. de Savines, évêque assermenté de Viviers, disait ces paroles on ne peut plus remar-

(1) On ne saurait trop signaler le sophisme des Gallicans qui consiste à dire : *Le mépris de l'autorité n'est point notre fait, puisque les ultramontains se rendent aussi coupables de désobéissance.*

Il faut répondre que le raisonnement ne conclut point : 1° parce que la désobéissance s'est produite parfois au moment précis où l'intérêt conseillait de passer au Gallicanisme. Dans son admirable circulaire du 2 juillet 1870, Mgr Delalle, évêque de Rodez, faisait observer que le Gallicanisme de plusieurs contemporains datait d'une époque fort récente, et qu'il n'est nullement désintéressé. — 2° Les défaillances des ultramontains sont condamnées par leurs principes ; elles n'en découlent donc pas. Au contraire, le meilleur moyen de les réparer, c'est d'invoquer la doctrine romaine.

En dehors des doctrines franchement romaines vous n'aurez jamais qu'une obéissance menteuse, éclectique, molle, fantasque. Disons mieux· vous ne recontrerez que cette obéissance grossière et servile dont parle S. Paul : *ad oculum servientes.*

Dieu ne veut pas de cette obéissance ; et l'Eglise estime comme un grand fléau qu'elle règne chez quelques-uns de ses membres.

(2) Cité par Cantù, les *Hérétiques d'Italie.* T. IV. p. 149.

quables : « Il m'a souvent témoigné qu'il avait été trompé « par les libertés de l'Église Gallicane, et que ce n'est qu'en « les suivant et les poussant jusqu'aux dernières consé- « quences, qu'il avait été mené si loin ; qu'il méditait une « déclaration de ses sentiments à ce sujet, qui étonnerait « beaucoup de monde, et que les théologiens qu'on appelle « en France *ultramontains* lui paraissaient les seuls consé- « quents » (1).

Oui, Mgr Berteaud l'a dit excellemment dans un discours à jamais célèbre : « De l'oligarchie du Gallicanisme à la « démocratie du protestantisme et à la révolution de tout, « il n'y a qu'un pas commandé par la logique (2). »

H. Montrouzier, S. J.

(1) *Vie de M. Emery*, par M. Gosselin. T. I, p. 378.

(2) Discours prêché le 29 novembre 1864, dans l'église Saint-Eustache, à Paris.

ESSAI D'IDÉOLOGIE

OU

DE L'ORIGINE ET DE LA NATURE DE NOS IDÉES.

(DEUXIÈME ET DERNIER ARTICLE.)

V.

Principes de la Théorie.

24. — La théorie scolastique repose sur trois principes fondamentaux, que le P. Kleutgen développe et démontre au premier volume de son ouvrage. Nous les résumons brièvement.

La connaissance résulte de ce qu'une image de l'objet connu est engendrée dans celui qui connaît, par le concours du connaissant et du connu (1).

Toute connaissance suppose une assimilation entre le sujet et l'objet. Le sujet devient semblable à la chose connue en la reproduisant intellectuellement. Car il est impossible que l'intelligence s'approprie l'objet selon son être physique; elle ne peut donc le posséder qu'en l'imitant et en le repro-

(1) Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente S. Thom. C. G., L. 2, c. 77.

In primis supponimus de ratione intellectionis imo et cognitionis esse ut per quamdam assimilationem intra mentem intelligentis fiat. Hoc fundamentum videtur esse veluti dogma et principium in Philosophia et Theologia communi consensu receptum. Suarez, *de anima*, L. III., C. 1.

duisant en elle-même d'une manière qui réponde à sa propre nature, ou en l'engendrant en quelque sorte de nouveau. Il en est ainsi, même quand l'âme se connaît elle-même : « Nulla ratione negari potest, dit S. Anselme (Monol., c. « 23) cum mens rationalis seipsam cogitando intelligit, « imaginem ipsius nasci in sua cogitatione, imo ipsam « cogitationem sui esse suam imaginem ad sui simulitudi- « nem tanquam ex ejus impressione formatam. » La connaissance suppose, outre l'activité de notre esprit, une certaine influence de l'objet, parce que l'intelligence, indéterminée par elle-même, a besoin d'un principe qui la détermine à se représenter tel ou tel objet particulier. L'espèce qui la détermine la rend capable de reproduire et de connaître l'objet.

Ce premier principe implique le second non moins évident.

25. — L'objet connu est dans le sujet connaissant selon le mode de ce dernier.

L'espèce intelligible est la cause qui rend active la faculté de connaître : par conséquent elle doit répondre à la nature de l'âme, qui ne peut s'approprier rien d'hétérogène : d'un autre côté, pour représenter l'objet, elle n'a pas besoin d'être dans le sujet pensant comme elle est dans l'objet lui-même.

Ce principe seul suffit pour montrer la fausseté et le danger des théories modernes. Comment, en effet, concilier les idées innées, complètement indépendantes de tout élément sensible, avec la nature humaine composée d'une âme et d'un corps ? Comment un objet infiniment intelligible et spirituel tel que Dieu peut-il être l'objet *direct* d'une faculté qui est la forme substantielle du corps ? Si l'objet connu est dans le sujet suivant la nature du dernier, nous connaissons le spirituel seulement par réflexion, analogie, contraste et négation : « Intellectus autem humanus non est actus alicu-

« jus organi, sed tamen est virtus quædam animæ quæ est « forma corporis, et *ideo* proprium ejus est cognoscere for- « mam in materia quidem corporali individualiter existen- « tem, non tamen prout est in tali materia » (I, q. 85, a. I). On le voit, dans le système des idées innées et de l'ontologisme, il est impossible de défendre l'unité substantielle de la nature humaine.

Le troisième principe est énoncé par S. Thomas en ces termes : « Ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. (S. p. I, q. 84, a. 2.) Secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur. » (De Verit., q. 2, a. 2.) La connaissance est d'autant plus parfaite, que le principe connaissant s'éloigne davantage par la nature de son être, de la matérialité.

Ainsi S. Thomas nous donne la dernière raison des phénomènes intellectuels, en ramenant la faculté cognitive à la spiritualité de l'âme. A cause de cette propriété l'esprit pénètre les essences des choses, que les sens plongés dans la matière ne sauraient atteindre.

Dieu, esprit pur et infini, connaît tout en lui-même ; l'ange, esprit créé, atteint directement l'intelligible, indirectement l'infini ; l'homme, principe sensitif-intellectuel, saisit l'intelligible dans la matière et passe par analogie et négation aux idées du supra-sensible et du divin ; la sensibilité n'atteint que la matière, les caractères extérieurs des individus.

Le même principe fournit l'explication scientifique de la connaissance certaine et évidente. La certitude suppose la réflexion faite sur nos perceptions pour en connaître la vérité, les motifs et la nécessité. Or, une faculté organique tel que le sens, est incapable de se replier sur elle-même et d'examiner ses actes ; la faculté inorganique et spirituelle seule a conscience de son activité et peut contrôler ainsi la vérité de ses connaissances. Tout dans la théorie de S. Thomas s'harmonise et découle de la considération attentive de

la nature humaine. L'âme immatérielle connaît par une espèce intelligible, et comme sa substance est immuable, elle perçoit, non-seulement les phénomènes passagers, mais encore l'essence immuable de l'objet. D'autre part, quoique spirituelle, elle est la forme substantielle du corps : voilà pourquoi elle puise ses idées dans l'intuition sensible, connaît les essences au moyen de leurs phénomènes et acquiert successivement des concepts. L'esprit pur au contraire ayant une vie simplement intellectuelle saisit les essences d'une manière immédiate, et possède dès son origine toutes les idées. (S. th. I, q. 55, a. 2. Conf. q. 79, a. 2.)

Ceci nous prouve une fois de plus le rapport intime de l'Idéologie avec l'Anthropologie : une fausse théorie des idées repose nécessairement sur un faux concept de l'homme et de sa nature.

VI.

Résumé.

27. — Nous résumons dans les propositions qui suivent la doctrine de S. Thomas sur le développement subjectif et objectif de l'intelligence (1).

1. L'intuition sensible est le point de départ de notre connaissance intellectuelle et par conséquent l'esprit se forme par abstraction ses idées fondamentales.

2. En comparant ces idées primitives, l'intelligence saisit immédiatement leur identité ou leur diversité, et forme les jugements analytiques, *principia per se nota*, qui sont la base de toutes nos affirmations.

3. Ces principes et les faits d'expérience immédiate fournissent la matière au développement ultérieur des idées, obtenu par la voie du raisonnement.

(1) V. le Dr. Stœckl, Manuel de philosophie, p. 384.

4. Le raisonnement est *a priori* ou *a posteriori*, et le dernier précède le premier, qui complète la connaissance vraiment scientifique. En d'autres termes, nous connaissons d'abord les causes par et dans les effets, les lois par les phénomènes : plus tard nous perfectionnons cette notion en expliquant les effets et les phénomènes par la nature de la cause et des lois.

En combinant ainsi l'analyse et la synthèse, l'esprit évite le double écueil de l'empirisme et de l'Idéalisme, pour arriver à la science réelle et objective.

28. — Un moment de réflexion suffit pour comprendre comment cette théorie sauvegarde les droits de la raison, tout en laissant à l'expérience sa légitime influence. Les autres systèmes accordent tout aux plus aux sens l'influence indirecte d'une cause occasionnelle. Ici l'expérience exerce une action directe sur la formation des idées : l'abstraction emprunte les concepts à l'intuition sensible, qui est en même temps le point de départ et la base du raisonnement. Le sens n'est pas la cause efficiente de l'idée, mais il offre la *materia causæ* à la faculté intellective.

D'autre part la théorie met en parfaite lumière les prérogatives de la raison. Celle-ci n'est pas, comme pensent les empiristes, une simple servante des sens, sans activité propre. Quoiqu'elle dépende de l'expérience, elle a son domaine propre et exclusif : elle connaît l'intelligible caché aux sens, au moyen du raisonnement elle atteint des vérités transcendentales et inaccessibles à l'expérience.

En conséquence, l'expérience et la raison concourent comme deux facteurs à produire la connaissance, à laquelle toutes les deux prennent une part directe, immédiate et active.

29. — Quant à l'ordre objectif de nos connaissanees, il découle des thèses précédentes :

1. La première connaissance est celle de l'intelligible dans

le sensible, de l'essence des choses matérielles : elle est directe, immédiate, par abstraction.

2. Suit la notion intellectuelle du principe pensant, connaissance indirecte, acquise par réflexion, sans qu'une espèce abstraite soit nécessaire.

3. Enfin, l'esprit arrive à connaître Dieu d'une manière indirecte, par le raisonnement, *per species improprias sive alienas.*

L'ordre de nos connaissances est en raison inverse de l'ordre des choses. L'intelligence infinie seule descend dans la connaissance de l'être supérieur aux inférieurs. L'homme suit le chemin opposé : il s'efforce de monter des créatures à leur auteur. Les panthéistes, identifiant l'ordre logique et l'ordre réel, prétendent que la méthode synthétique, ayant son point de départ dans la connaissance immédiate de l'Absolu, est la seule scientifique. Cette prétention ne serait pas dangereuse si elle n'avait pas trompé lesontologistes qui, en reproduisant les arguments des panthéistes, s'exposent a reproduire leurs erreurs.

VII.

Corollaires.

30. — I. Est-il encore nécessaire maintenant de démontrer que la doctrine de S. Thomas n'a rien de commun avec le sensisme de Locke et de Condillac ? On serait honteux d'insister sur une chose aussi évidente et de répéter si souvent les mêmes principes, si on ne trouvait pas l'accusation reproduite par des auteurs catholiques. Est-ce ignorance, mauvaise foi, prévention systématique ? Nous l'ignorons : toujours est-il que les commençants en psychologie savent que le sensualisme ne consiste pas à accorder aux sens une influence

active et puissante sur la formation des idées, mais à leur donner une action prépondérante et exclusive de façon à éliminer tout principe distinct de l'expérience, comme le dit énergiquement Hobbes : « Sensionem cognoscendi ipsa prin-« cipia principium esse, scientiamque omnem ab ea derivari « dicendum est. » (Opp. Phys., p. 193.) Or, nous le demandons, est-ce là la pensée de S. Thomas écrivant un chapitre spécial « contra ponentes intellectum et sensum esse idem? » (C. Gent., lib. 2, c. 66.)

Si maintenant on veut qualifier la théorie d'*empirisme* ou d'*empirisme spiritualisé*, nous ne disputerons pas sur des mots pourvu qu'on nous accorde que cet empirisme est « une doc-« trine qui n'est aucunement systématique, encore qu'elle « soit fort logique ; qui n'est nullement arbitraire, mais « fondée sur l'expérience des faits et sur la nécessité des « principes, intimement unie à la théologie et au catéchisme « catholiques, auxquels elle a fourni plus d'un concept es-« sentiel,... en sorte que la philosophie du moyen-âge est « devenue pour ainsi dire un *fait dogmatique* par des rela-« tions profondes avec le dogme lui-même (1). »

31. — II. On comprend aisément dans cette théorie, la vérité objective de nos concepts, énigme inexplicable si nos idées sont complètement indépendantes de l'expérience.

Le concept abstrait de la chose elle-même présentée par le sens est nécessairement objectif, et comme il représente l'essence de l'objet, il sera conforme à la vérité première, aux idées archétypes de l'intelligence divine.

Cette vérité objective est nécessaire, immuable, éternelle, comme l'essence dont elle est l'expression : voilà l'origine des caractères propres de l'idée universelle, qu'on cherche en vain à expliquer par l'hypothèse de l'intuition de Dieu.

(1) V. l'excellent article de M. l'abbé J. Didiot : *Un philosophe socratique*. (*Revue* de janvier 1872.)

On conçoit aussi comment la même idée, considérée à un double point de vue, revêt des caractères opposés. Comme modification du sujet, elle est contingente, variable, sujette au temps et à l'espace ; comme expression de l'essence, elle est nécessaire, immuable, éternelle. La même distinction se retrouve dans tout être créé. L'individu est un composé de deux parties métaphysiques : l'essence et l'existence. La première séparée de la seconde par l'opération intellectuelle, présente une imitation finie et imparfaite de l'essence divine ; l'autre, l'existence, est cette même imitation réalisée dans le temps et l'espace, et déterminée par conséquent par les notes individuelles. Est-il étonnant que l'idée participe aux caractères des essences, qui elles-mêmes reproduisent faiblement l'essence infinie?

32. — III. Si nos idées sont objectives, nous avons une base solide et inébranlable de la certitude scientifique et naturelle.

Les systèmes du sens commun, de la foi naturelle ou surnaturelle, du consentement universel, ont fait leur temps ; impuissants à combattre le scepticisme, ils sapent les fondements réels de nos connaissances. Ici comme ailleurs, il faut revenir aux idées de S. Thomas, si au lieu de chercher toujours sans trouver, on veut sincèrement servir la vérité.

L'évidence objective—la nécessité de la vérité constatée par l'usage légitime de nos moyens de connaître—fait la force de toutes nos affirmations certaines. Elle est le résultat de trois vérités primitives indémontrables à cause de leur évidence immédiate et inéluctable. L'existence du moi, le principe de contradiction, l'aptitude de la raison à connaître le vrai, tels sont les pivots de l'édifice scientifique. Indémontrables elles-mêmes, ces vérités démontrent toutes les autres. Leur évidence exclut la possibilité du doute et s'impose nécessairement à l'esprit : en reliant toutes ses conclusions à ces vé-

rités-principes, la philosophie a un point d'appui solide, immuable et objectivement certain (1).

33.—IV. Nos premières idées sont les plus indéterminées et les plus universelles. Ceci découle de la nature même de notre intellect; toute faculté passant de la puissance à l'acte, débute par des actes imparfaits. Or, en fait de connaissances, l'idée universelle est indéterminée, confuse et par conséquent très-imparfaite, tandis que la science suppose des concepts déterminés, clairs, distincts et précis.

Nous concluons logiquement de cette observation que la première idée de l'homme est celle de l'être en général, renfermant une seule note et applicable d'une manière analogique à tout ce qui existe ou peut exister. Au fur et à mesure que l'esprit se développe, il ajoute des déterminations à l'idée primitive pour représenter les objets individuels.

De cette manière il sera facile de concilier deux assertions en apparence contradictoires: suivant les anciens, l'objet propre de notre intelligence est l'essence des choses, et d'après les mêmes philosophes, nous n'avons qu'une connaissance fort imparfaite des essences.

La première assertion se rapportant à l'idée première, générale, rudimentaire, n'exclut pas la seconde qui suppose des notions parfaites, spécifiques et adéquates.

Ces idées et principes fondamentaux sont-ils naturels et innés ? D'abord la faculté de les abstraire est naturelle et innée ; de plus les premiers actes de cette faculté sont spontanés, nécessaires, faciles et naturels.

Tel est le sens des passages de S. Thomas (De magistro, a. 3 ; S. Theol. I, q. 79, a. 12), où l'on a cru trouver la doctrine des idées innées, doctrine diamétralement opposée à tous les principes du S. Docteur : « Intellectus, quo anima intel-

(1) V. la *Revue* (juillet 1868) : *Descartes et son influence sur la philosophie moderne*, p. 47.

ligit, non habet aliquas species sibi naturaliter inditas sed est in principio in potentia ad hujusmodi species omnes. » (S. Theol. I, q. 84, a. 3.)

34. — V. « In intellectu humano lumen quoddam est, quasi qualitas vel forma permanens. » (2, de Prophetia, a. 1.) Il découle des explications précédentes que cette lumière pour S. Thomas est l'intellect actif, et que son action consiste dans l'abstraction : « Lux in qua contemplamur veritatem, est intellectus agens ; lux ista, qua mens nostra intelligit, est intellectus agens. » (Quæstio. de spirit. creatura, art. 10.)

Il est un principe capital en Idéologie : la lumière intellectuelle, est intrinsèque au sujet pensant. La connaissance, acte vital et immanent, suppose comme inhérent à l'âme tout ce qui est nécessaire à sa production. Comment par conséquent la lumière de la raison peut-elle être en dehors du principe pensant ?

Les ontologistes confondent cette lumière avec Dieu. De cette façon ils rendent la connaissance impossible, ou ils identifient Dieu avec l'esprit créé. Il importe peu qu'on appelle cette lumière les idées de Dieu ou son essence, les conséquences sont les mêmes.

On comprend ainsi pourquoi les scolastiques enseignent d'après S. Augustin (C. Faustum, lib. XX, c. 7) que la lumière de notre raison est créée et diverse de la lumière divine.

35. — VI. S. Thomas appelle la lumière de notre raison une participation à la lumière divine.

En lisant cette assertion, les ontologistes concluent que notre connaissance repose sur l'intuition immédiate de Dieu. Inutile de montrer longuement combien cette interprétation est opposée au doctrines de S. Thomas.

Nous participons à la lumière divine parce que Dieu nous a donné la faculté de connaitre, image imparfaite et limitée de son intelligence infinie. Toutes les créatures portent

l'empreinte des perfections du Créateur; l'homme intelligent et libre Lui est semblable parce qu'il lui est donné de Le connaître dans ses œuvres et de Le voir un jour face-à-face.

La faculté de connaître, comme tout être fini, a besoin de la conservation et du concours de Dieu ou d'une illustration de la divine Sagesse. « In hoc ergo continue Deus operatur in mente, quod in ipsa lumen naturale causat, et ipsum dirigit, vel sic mens non sine operatione causæ primæ in suam operationem procedit. » (Opusc. Sup. Boeth. de Trinit., q. 1.)

D'autre part, les objets de notre connaissance, créés par Dieu, sont intelligibles parce qu'ils constituent des imitations plus ou moins parfaites de l'essence divine, Vérité première et absolue.

On peut dire par conséquent, que nous connaissons tout en Dieu parce que c'est Lui qui crée et conserve notre lumière intellectuelle, qui crée et conserve les essences, l'objet de notre connaissance. Mais la lumière de notre raison n'est pas Dieu, de même que Dieu créant les causes secondes leur accorde la force intrinsèque nécessaire à la production des effets.

Telle est l'explication que donne S. Thomas des paroles de S. Augustin dont abusent les Ontologistes. (Conf. I, q. 88, a. 3, ad 2; 1, q. 12, a. 2; 22 disp., q. unic. De Anima, a. 4, ad 7.)

VIII.

Démonstration.

36. — L'exposé qui précède, tout en rendant compte des termes, des éléments et des corollaires de la théorie scolastique, renferme en même temps la démonstration de sa vérité. Comme le dit avec raison le R. P. Liberatore, « il y

« a des doctrines dont la seule exposition dispense de toute « démonstration. Cela arrive toutes les fois que leur vérité « est si claire, si conforme aux données de l'expérience et « aux premiers enseignements de la raison, que le simple « exposé force l'assentiment de l'intelligence. Or, telle me « paraît la doctrine de S. Thomas.... »

Nous pourrions donc terminer ici notre travail, vu surtout qu'en réfutant les systèmes modernes nous avons démontré indirectement celui de S. Thomas. Nous aïmons toutefois à ajouter quelques considérations, qui finiront par porter la conviction dans l'esprit du lecteur. L'importance de la matière et le désir d'être clair excuseront les répétitions inévitables.

37. — La théorie de S. Thomas seule est conforme et proportionnée à la nature humaine. Le mode de connaître suit la nature du sujet pensant : l'homme par conséquent, composé d'une substance spirituelle et matérielle,aura pour objet immédiat de ses connaissances, le spirituel dans la matière, l'universel dans les individus, le nécessaire dans le contingent, l'absolu dans le relatif.

Ses idées immédiates se rapporteront toutes à l'ordre sensible; il connaîtra le suprasensible d'une manière médiate, par analogie et par négation.

C'est ainsi qu'on comprend la place de l'homme dans l'ordre hiérarchique des êtres.

Dieu, intelligence infinie, connaît directement son essence et en elle toutes choses.

L'Ange, esprit pur créé, connaît directement l'intelligible créé et indirectement Dieu.

L'homme, esprit plongé dans la matière, connaît directement l'intelligible réalisé dans les choses matérielles.

L'animal, principe organique et sensitif, ne connaît que le sensible.

En confondant les modes de connaître, on détruit cet

ordre pour identifier l'homme avec Dieu ou avec les substances séparées.

38. — En se basant toujours sur le même principe de la proportion nécessaire entre la faculté et son objet propre, S. Thomas propose le même argument sous une autre forme.

L'intelligence infinie, toujours en acte, a pour objet l'intelligible infini, l'acte pur. Un esprit créé, toujours en acte, a pour objet immédiat l'intelligible pur en acte. L'esprit uni à la matière et passant de la puissance à l'acte, connaît directement l'intelligible en puissance, c'est-à-dire les choses sensibles que la faculté abstractive rend intelligibles en acte.

39. — Notre intelligence passe de la puissance à l'acte et se développe successivement. De ce fait irrécusable, S. Thomas tire la conclusion suivante :

Une faculté perfectible débute par un acte imparfait; ses premières connaissances sont indéterminées, vagues, confuses, universelles. Notre première idée n'est donc pas celle de Dieu, mais celle de l'être en général, abstraite du premier objet présent à l'expérience.

De fait, les premières notions sont les plus simples, les plus distinctes, les plus certaines. Ne sont-ce pas précisément les caractères des notions que nous avons du monde sensible et matériel, tandis que nos idées du monde métaphysique sont confuses, difficiles, compliquées, obtenues à force d'étude, de travail et de réflexion? Et on nous ferait croire que l'intellect atteint directement l'intelligible pur!

40. — L'analyse de nos idées nous conduit à la même conclusion : Toutes les idées de l'ordre supra-sensible portent l'empreinte de leur origine médiate et indirecte. C'est par analogie et négation que nous concevons et expliquons le simple, l'immatériel, le rapport, le spirituel, le nécessaire, l'immuable, le droit, la justice, l'âme, Dieu et ses attributs, etc.

Consultez le langage : vous trouverez que les expressions appartenant à l'ordre métaphysique et moral sont figurées, métaphoriques, empruntées au monde sensible.

Comment expliquer ce fait si nos premières idées se rapportent à l'ordre métaphysique? Il n'a pas de raison d'être, tandis qu'il est un corollaire évident de la théorie scolastique.

41. — S. Thomas appuie ses thèses sur les données de l'expérience. Le défaut ou la lésion d'un sens entraîne l'absence des idées correspondantes ; la lésion des facultés organiques est accompagnée généralement du désordre des idées et de l'intelligence.

Les facultés organiques ne peuvent évidemment être la cause efficiente des idées; néanmoins leur disposition normale est une condition essentielle de leur formation et de leur développement.

Ces faits ne trouvent pas d'explication soit dans la théorie des idées innées, soit dans l'Ontologisme : on les explique aisément si la sensibilité intervient dans la formation des concepts comme cause matérielle ou instrumentale.

42. — Quel est le grand problème à résoudre en Idéologie?

Nous avons des idées universelles dont l'objet, supérieur à toute fluctuation du temps et de l'espace, est un, nécessaire, immuable, éternel. D'autre part, tout ce qui nous entoure et tombe sous les sens a des caractères diamétralement opposés.

Comment l'esprit passe-t-il du sensible à l'intelligible, de l'individu à l'universel ? Telle est la vraie question.

Les Ontologistes ont soin d'esquiver la difficulté et de déplacer la question. D'après leurs principes, ce n'est pas l'objet sensible qui fournit la matière de l'idée, mais Dieu intimement présent à notre intelligence nous fait connaître les objets contingents et créés.

Evidemment ils ne répondent pas à la question idéologique : il en est de même des partisans de l'idée innée.

S. Thomas pénètre au cœur de la question : remarquant que les idées divines se réfléchissent dans les essences des êtres, il admet la faculté d'abstraction, qui découvre spontanément, sous les dehors individuels, la nature de l'objet présenté par les facultés expérimentales. Sa réponse, conforme à la nature humaine, est éminemment rationnelle. En effet, que représente l'idée universelle d'homme par exemple? La nature humaine conçue à l'état abstrait. Or les essences existent réalisées dans les individus, objet de l'intuition sensible. Il suffit d'une faculté qui, en dépouillant l'essence de ses déterminations concrètes, la saisit en elle-même, pour lui donner la forme universelle.

43. — Le R. P. Liberatore, commentateur habile des œuvres de S. Thomas, nous donne une règle judicieuse pour apprécier les théories idéologiques ; il faut, dit-il, préférer celle qui invoque le moins de principes *a priori*.

Or S. Thomas n'admet qu'un seul élément *a priori* : la puissance d'abstraction, pour dépouiller la forme perceptible de ses caractères individuels.

Les théories modernes renferment plusieurs assertions gratuites et hasardées : l'intellect est incapable de se former les concepts en présence des choses; ces concepts sont innés à l'état latent; l'éducation ou la parole les éveille; ils s'appliquent instinctivement à leur objet propre; la sensibilité ne concourt pas à la formation des idées supra-sensibles, etc., ou bien suivant les Ontologistes :

L'homme voit naturellement Dieu; cette vision, d'abord directe et confuse, devient réfléchie et distincte par la parole; c'est la source de toutes les idées ; les choses finies ne sont pas intelligibles par elles-mêmes : tout autant de fictions et d'hypothèses qu'on nous propose sans aucune espèce de preuve.

44. — L'argument par exclusion confirme nos conclusions:

a) Il est absurde de réduire l'intelligence à un mécanisme sensible.

b) Les idées innées ne peuvent convenir à un esprit informant la matière et passant de la puissance à l'acte.

c) La vision immédiate de Dieu surpasse les forces naturelles de tout être créé.

d) Il ne reste qu'à conclure avec S. Thomas que directement nous connaissons le sensible et par le sensible le supra-sensible.

45. — Le problème des universaux, intimement lié au problème des idées, mérite toute l'attention des philosophes. Il importe en effet de bien saisir la nature de l'universel, si l'on veut se rendre compte de la nature et de la possibilité de la science humaine. L'histoire de la philosophie nous révèle l'existence de trois théories principales en cette matière.

Les *Nominalistes*, niant l'existence d'idées vraiment universelles (applicables univoquement à plusieurs individus en particulier), les réduisent à de simples noms qui expriment d'une manière confuse la collection des individus.

Les *Conceptualistes* admettent les idées universelles, mais leur refusent toute valeur objective. Elles ne sont que des formes subjectives de l'esprit. Le *Formalisme* de Kant est la théorie conceptualiste ramenée aux principes.

Les *Réalistes* défendent la valeur objective des idées. Les uns admettent l'existence de l'universel comme tel ; les autres accordent la réalité de ce qu'on conçoit (la matière de l'idée) en attribuant la forme universelle (la manière de concevoir) à l'opération abstractive de l'intellect.

Inutile d'insister sur la fausseté du nominalisme et du conceptualisme, qui aboutissent au scepticisme le plus complet. Les termes communs, élément vital de tout langage, ont une signification réelle et déterminée. Ils révèlent par

conséquent l'existence et la réalité objective de l'idée universelle.

Si l'idée est objective, quel est son objet propre? Les *Réalistes* répondent : La nature qui existe physiquement une et identique dans tous les individus.

Cette réponse *a*) introduit inutilement dans l'ordre fini le mystère de la SS. Trinité : une nature qui existe sans se multiplier en plusieurs personnes ; *b*) elle confond l'essence à l'état abstrait avec l'existence concrète, la possibilité avec l'acte, l'ordre logique avec l'ordre réel. Cette nature serait en même temps une et multiple, déterminée et indéterminée, communiquée et incommunicable. *c*) Le langage proteste contre le réalisme pur, car si nous disons avec vérité : « Pierre est un homme, » personne ne dira : « Pierre est l'humanité ». *d*) Enfin la théorie conduit logiquement au panthéisme : l'idée de l'être réalisée dans son universalité nous donnera une substance unique dont tous les êtres sont des ramifications et des manifestations.

De même que les défenseurs des idées sont logiquement conduits au conceptualisme, les Ontologistes sont nécessairement Réalistes et par conséquent exposés à tomber dans les erreurs du panthéisme.

L'Histoire confirme cette déduction : à part les Réalistes du moyen-âge que la foi préservait de cette erreur, les réalistes les plus logiques tels qu'Amaury de Chartres, David de Dinant, les Néoplatoniciens, Spinoza, Giordano Bruno, Schelling et Hegel, furent tous panthéistes en ramenant toutes choses à une évolution réelle ou phenoménale de l'être unique conçu par abstraction intellectuelle (1). Le

(1) Le Nominalisme de Jean Roscelin (1089) fut enseigné par l'école d'Ockam, et dans les temps modernes par Hobbes, Robinet, Hume, Condillac, Romagnosi et en général par les sensistes,

Appliqué au mystère de la SS. Trinité, il produit le trithéisme en détruisant l'unité de la nature divine, ou l'Unitarisme en supprimant la distinc-

vrai réalisme est celui de l'Ecole : tout en sauvegardant la valeur réelle des idées, il ne tombe pas dans les erreurs que nous venons de signaler.

On peut considérer la matière et la forme de l'idée universelle. L'essence conçue sans notes individuantes constitue son objet propre, qui existe réalisé dans les individus. La forme universelle sous laquelle on la conçoit est donnée par l'esprit : voilà pourquoi, d'après S. Thomas, toute universalité est constituée par l'intellect ayant une base réelle de son opération dans les individus.

En conséquence, l'unité de la nature finie est purement logique : en réalité il y a autant de natures qu'il y a d'individus de la même espèce ou du même genre.

Ceux qui défendent l'existence d'une nature universelle confondent l'unité logique avec l'unité numérique et réelle.

L'individu présente deux parties métaphysiques séparables par l'opération intellectuelle, l'essence et l'existence. La première à l'état abstrait de possibilité est universelle, peut exister plusieurs fois. L'existence, le complément de la possibilité, actualise l'essence dans un être concret, circonscrit par ses notes individuantes.

En dégageant l'individu de ses notes propres, l'esprit perçoit l'essence applicable à toute l'extension de l'idée.

Cette opération est subjective, ainsi que la loi psychologique en vertu de laquelle l'esprit connaît le supra-sensible par le sensible, la substance par les phénomènes, la cause par l'effet : mais l'objet complexe de l'idée (l'individu) et

tion réelle des Personnes. S. Anselme (De Fide Trinitatis, c. 2-3) démontre à l'évidence que le Nominalisme conduit à cette double erreur, dont la première fut condamnée à Soissons en 1092, l'autre en 1121.

Abailard est le père du conceptualisme. Descartes, Locke, Kant, Galluppi sont arrivés à la même conclusion plutôt en vertu de leurs principes idéologiques qu'à la suite de l'examen du problème des Universaux.

Le Réalisme pur est représenté par Platon, Guillaume de Champeaux, Scott et les Ontologistes.

son objet formel (l'essence possible) sont objectifs. On conçoit ainsi comment cette explication sauvegarde la valeur réelle de nos connaissances.

La théorie repose sur un principe aussi simple qu'évident : « *Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis.* » Les choses existent d'une autre manière dans l'intelligence qu'en elles-mêmes. Dans l'intelligence, faculté inorganique et immatérielle, l'objet existe d'une façon abstraite, immatérielle, sans aucun caractère individuel.

En rejetant ce principe, l'on tombe nécessairement soit dans le Nominalisme, soit dans les exagérations non moins dangereuses du Réalisme outré.

Car si les choses existent de la même manière en elles-mêmes que dans le concept, le Nominaliste conclura qu'il n'y a pas d'idée universelle, parce que dans la réalité il n'y a que des individus : ou bien, comme il existe des idées universelles, le Réaliste conclura à l'existence des natures physiquement universelles.

46. La théorie des idées découle logiquement de l'opinion qu'on se forme sur l'unité de la nature humaine. Cette assertion, évidente par la connexion entre la connaissance et la nature du sujet connaissant, est pleinement confirmée par l'histoire de la philosophie.

Les Sensistes, en prétendant expliquer l'origine des idées par la seule sensibilité, donnent raison aux Matérialistes, qui suppriment tout principe spirituel et dégradent l'homme à la condition de la brute.

Les partisans des idées innées errent gravement en Anthropologie ; en concevant l'union de l'âme avec le corps à la façon de Platon ou de Descartes, ils doivent nier l'unité substantielle de la nature humaine.

Les Ontologistes ne savent comment concilier cette unité avec leur système : Malebranche, comme on le sait, imagina l'Occasionalisme qui, en dépouillant les causes secon-

des de toute activité propre, supprime logiquement leur existence et conduit directement au panthéisme.

S'il existe donc un lien nécessaire entre les deux opinions sur l'origine des idées et l'unité de l'homme, on voit aisément comment ce principe nous force d'adopter la doctrine de l'école.

Suivant l'enseignement de l'Eglise, l'âme est par elle-même et essentiellement la forme substantielle du corps, de sorte qu'un seul et même principe vit, sent, pense et veut en nous. En conséquence, le principe intellectuel ne pose aucun acte indépendant de la sensation et de l'imagination, et l'on s'explique parfaitement que la sensation, acte du même principe pensant, détermine l'activité de l'intellect en lui présentant la matière de ses opérations. S'il est naturel à l'âme, dit S. Thomas, d'être unie au corps, cette union ne peut empêcher la clarté de ses connaissances, comme le prétendait Platon et après lui les Ontologistes. Ces derniers soutiennent que la vision de Dieu, essentielle à l'âme, n'est pas complète et ne produit pas ses effets connaturels à cause de l'union de l'âme avec le corps. Mais alors il faudrait affirmer que l'union met l'âme dans un état violent et anti-naturel. S. Thomas, au contraire, argumente de l'union *naturelle* pour établir sa théorie et exclure les idées innées. Nous acquérons nos idées successivement et par des actes multiples d'abstraction, de réflexion, de comparaison. Donc, dit-il, l'âme naît avec la seule faculté innée, sans avoir des formes préexistantes ou la vision de Dieu.

S'il en est ainsi, nous concluons qu'en repoussant le système idéologique de S. Thomas, on est logiquement forcé de renoncer à sa doctrine sur l'homme, consacrée et sanctionnée par l'autorité de l'Eglise (1).

47. Cette preuve nous conduit à quelques considérations plutôt théologiques, qu'un philosophe chrétien ne peut dédaigner.

L'enseignement unanime de l'Ecole est d'un grand poids en théologie : il reflète la doctrine des pasteurs et constitue ainsi un moyen très-sûr de constater le sentiment de l'Eglise universelle.

Ce critère s'applique également aux propositions révélées et aux conclusions philosophiques connexes avec la foi, que les docteurs proposent non pas comme révélées, mais comme vraies et déduites du dogme.

Appliquons ce principe à notre matière : la question des idées, des forces de la raison humaine a des relations intimes avec la foi, témoins les décrets émanés de Rome touchant le traditionalisme et l'Ontologisme.

N'est-il donc pas conforme aux principes de toute saine théologie de s'en rapporter en cette matière à la théorie de S. Thomas, qui est celle de toute l'Ecole ? N'est-ce pas une grave imprudence d'abandonner les anciens pour courir après les systèmes faux et dangereux des modernes ? Comment qualifier les philosophes qui accusent S. Thomas de sensualisme, voire même de panthéisme ?

Mais nous voulons faire abstraction de l'autorité que la doctrine emprunte à ses rapports avec la théologie : l'autorité purement philosophique de l'Ecole doit suffire. Le nom des grands maîtres de l'Ecole vaut bien celui de Descartes, de Malebranche, de Cousin, de Gioberti. Qu'on n'objecte

(1) Secundum hanc positionem (des idées innées ou de l'Ontologisme), sufficiens ratio assignari non posset, quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici, quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus, quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e converso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animæ intellectivæ ad ejus propriam operationem, quæ est intelligere, quia secundum esse suum a corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum et *non acciperet eas ex sensibus*, non indigeret corpore ad intelligendum : unde frustra corpori uniretur. — S. Theol., I, q. 84, a. 4.

pas que depuis le moyen-âge les sciences ont pris des développements considérables. Cela est incontestable pour les sciences d'observation. Mais en métaphysique, nous attendons encore les hommes dont les travaux et les systèmes éclipseront ceux de S. Thomas, de Suarez et des Scolastiques. Depuis la Réforme, on travaille à rebâtir l'édifice détruit par le Protestantisme ; on a essayé toutes les théories imaginables et avec quel succès ? On en est toujours aux fondements.

Ces efforts stériles pour édifier sur le sable mouvant des opinions modernes ont ouvert les yeux des bons esprits ; ils comprennent qu'à moins de revenir aux principes des anciens, il faut désespérer de la philosophie. Cette conviction, on est heureux de le constater, gagne de jour en jour de nouveaux partisans et produit des œuvres solides et durables : elle finira par triompher aisément de l'indifférence et du dédain des esprits superficiels, qui préfèrent se moquer agréablement des néoscolastiques pour cacher l'ignorance des théories qu'ils combattent.

Au reste, les éloges prodigués, pour ainsi dire, par les Souverains-Pontifes à la philosophie de S. Thomas, nous garantissent sa vérité et son utilité même pour les temps actuels.

L'Eglise enseigne que l'homme peut connaître l'existence de Dieu et ses attributs au moyen des créatures. C'est la doctrine évidente des Saintes-Ecritures et de la Tradition, définie naguère par le Concile du Vatican.

La théorie seule de S. Thomas, d'après laquelle la raison connaît l'intelligible par le sensible, le nécessaire par le contingent, l'infini par le fini, sauvegarde ce point dogmatique : les théories modernes doivent logiquement refuser toute force probante aux arguments démontrant l'existence de Dieu par ses œuvres.

Il est élémentaire en théologie de distinguer la connais-

sance naturelle de la connaissance surnaturelle. La première *in speculo et ænigmate* est indirecte, médiate et s'élève de la créature au Créateur ; l'autre *facie ad faciem*, ébauchée par la foi et complétée dans la vie future, est immédiate, directe et part de Dieu pour aller au monde.

Cette distinction fondamentale, parfaitement justifiée par la théorie thomiste, disparaît dans les autres systèmes : s'ils conservent une différence entre les deux connaissances, elle n'est pas spécifique, mais simplement graduelle.

Aussi reproche-t-on avec raison aux Ontologistes qu'ils suppriment, avec les Rationalistes, la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, qu'ils méconnaissent le caractère surnaturel de la foi.

Si les forces naturelles de la raison suffisent pour entrer en communication directe avec Dieu, on ne comprend plus la nécessité d'un secours complétant la force native de l'esprit et l'élevant au-dessus de sa sphère pour admettre une vérité sur le témoignage de Dieu : on ne comprend plus la nécessité *absolue* de la grâce pour l'acte de foi.

Cette nécessité, enseignée par l'Eglise, est diminuée, affaiblie, supprimée par toute théorie qui prétend doter notre esprit d'une connaissance immédiate de Dieu.

50. Nous ne parlerons plus du Traditionalisme rigoureux ou tempéré, récemment censuré par l'Eglise : s'il s'accorde parfaitement avec les principes de l'école idéaliste ou ontologiste, il n'a pas de raison d'être dans la doctrine de S. Thomas, qui fournit, au contraire, des preuves évidentes de sa fausseté.

Nous répétons, en terminant, les belles paroles que les Théologiens de Salamanque (Cursus Theol., tom. III, Ep. dedic.) adressent à S. Thomas : « Rapimur sane tuo nomine « et numine, sed non sine ratione rapimur, ut quidam in- « sulse obstrepunt, dum per tuas ducimur sententias, quas « ipsa veritate splendentes, tot confirmarunt Pontificum

« decreta, tot Concilia acclamarunt, tot Ordines receperunt,
« tot comprobarunt Doctorum testimonia, oratorum encomia
« felicesque in Theologia progressus tot Universitatum. »

Objections.

51. — Nous terminons notre étude par l'examen de quelques objections.

En réfutant dans nos articles précédents l'Ontologisme et les Idées innées, nous en avons déjà rencontré plusieurs. Il suffira de présenter ici quelques considérations générales.

1. Il y a des écrivains judicieux et savants qui pensent que la théorie des Idées innées est exactement conforme à la doctrine de S. Thomas. A l'appui de cette assertion ils accumulent les textes où le S. Docteur affirme : *prima principia sunt naturaliter cognita ; intellectus principiorum est a natura; in ratione speculativa sunt quædam ut naturaliter nota; principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota*, etc.

Pour que la discussion ne devienne pas une logomachie vaine et inutile, tâchons d'abord d'éclaircir la question. Beaucoup d'auteurs défendent les idées innées, mais lorsqu'on demande ce que c'est qu'une idée innée — une idée qui sans jamais avoir été actuelle existe cependant et existe indépendamment de toute expérience — ils sont loin d'être d'accord (1).

Ainsi si l'on entend par idées innées, la *faculté* de nous former nos idées, une faculté destinée par sa nature à saisir par abstraction dans l'espèce sensible l'objet intelligible, une *puissance* de notre âme agissant spontanément sur les données sensibles; personne n'hésitera à admettre les idées

(1) Il est nécessaire d'avoir devant les yeux ce que nous avons écrit sur les Idées innées dans la *Revue* (n. 115, juillet 1869, p. 49).

innées, la faculté d'abstraction, l'intellect actif, la lumière intellectuelle de S. Thomas, car il serait par trop absurde de soutenir que la faculté, la force, la puissance intellective n'est pas innée, mais acquise. Sur ce point les philosophes spiritualistes ne peuvent avoir qu'une opinion.

Dans notre discussion le problème se pose ainsi : Y a-t-il certaines idées qui ne pouvant venir des sens et de l'action des objets matériels sur nos organes, sont nées avec nous, données en même temps que la vie ? ou bien : avons-nous des idées que nous ne recevons ni par l'expérience sensible, ni par l'enseignement de nos semblables ? ou bien : Dieu a-t-il doué l'âme de la seule faculté en puissance, ou lui a-t-il donné plusieurs idées à l'aide desquelles elle peut en acquérir de nouvelles par réflexion ? ou enfin : S. Thomas, lorsqu'il affirme que nous sommes *in principio intelligentes tantum in potentia*, entend-il exclure la seule connaissance actuelle, ou exclut-il en même temps la connaissance habituelle, c'est-à-dire les formes intelligibles qui sont comme les germes de la connaissance actuelle ?

52. La question ainsi posée semble claire et de nature à écarter toute équivoque ; elle revient à celle-ci : Y a-t-il des idées innées, c'est-à-dire complétement indépendantes de l'expérience sensible ?

Nous avons repoussé ailleurs (*Revue* l. c.) cette hypothèse comme gratuite, inutile et dangereuse : ici nous démontrerons qu'elle est contraire aux enseignements de S. Thomas.

Rien n'est plus évident, ni plus fondamental dans la théorie de S. Thomas que le principe : « Omnis nostra « cognitio originaliter consistit in notitia primorum princi- « piorum indemonstrabilium ; horum autem cognitio in « nobis *a sensu* oritur. Ipsorum principiorum cognitio in « nobis *ex sensibilibus* causatur. » (De Ver., q. X, de Mente, art. 6 ; C. Gent., L. II, c. 83, n. 9. Cf. C. Gent. III, 41. — S. Theol. I, q. 84, a. 7. — Ibid. a. 6. — Ibid. q. 12, a. 13.)

Comment concilier avec ce principe des idées indépendantes de l'expérience sensible ? Aussi S. Thomas affirme lui-même : « Intellectus quo anima intelligit, non habet aliquas species « sibi *naturaliter inditas*, sed est in principio in potentia ad « hujusmodi species *omnes* (I. q. 84, a. 3). » Or quiconque est un peu familier avec le langage du S. Docteur sait qu'il entend par *species* et *similitudines*, *quæ sunt principia intelligendi*, ce que nous appelons « idées ».

Ajoutons que personne parmi les plus savants commentateurs de S. Thomas ne trouve dans ses œuvres aucune trace des Idées innées. Citons Ferraris (in art. 5, c. 60, lib. 2, c. Gent.) : Pour comprendre dit-il, comment, d'après S. Thomas, *posse intelligere* est *posse pati*, il faut concevoir notre intellect sans idée aucune à l'origine ; sans quoi il ne serait pas passif, mais actif *in actu primo*.

53. A côté de ces arguments indirects, nous plaçons des preuves directes.

En expliquant comment nous sommes « in principio intelligentes tantum in potentia, » et que par conséquent « intellectus noster est potentia passiva, » S. Thomas cite l'exemple des Anges dont l'intellect n'est pas passif, mais actif, parce qu'ils connaissent au moyen d'idées innées ou infuses : partant, notre intellect qu'il démontre passif n'a pas d'idée innée. Dans cette hypothèse seulement se vérifie la gradation des êtres sur laquelle S. Thomas insiste si souvent : Dieu est le premier Etre dont l'intellect est l'acte pur sans potentialité aucune; après vient l'ange dont l'intellect est en puissance par rapport à la connaissance actuelle, mais en acte par rapport aux idées, principes de la connaissance; enfin se place l'homme dont l'intellect est en puissance aussi par rapport aux idées.

S. Thomas compare (I, q. 84, a. 3) l'intellect humain à la matière première et conclut : « Unde in sui natura non habet perfectiones intelligibiles, sed est in potentia ad intelligibilia

sicut materia prima ad formas sensibiles ». Comme la matière, objecte-t-il, a besoin d'une forme pour exister, ainsi il faut doter l'intellect d'une forme intelligible innée.

Il répond en niant la comparaison parce que l'âme, forme substantielle, existe par elle-même.

Il exclut donc expressément toute forme innée de l'intellect : et de fait s'il y a des idées innées, ce seront les premières, les plus universelles (l'idée de cause, du bien, du beau etc.). Or qu'affirme S. Thomas ? « Dicendum est de « scientiæ acquisitione quod præexistunt in nobis quædam « scientiarum semina, scilicet primæ conceptiones intellec- « tus, quæ *statim lumine intellectus agentis cognoscuntur* « *per species a sensibilibus abstractas*, sive sint complexa, « ut dignitates, sive incomplexa, sicut *ratio entis et unius* « et hujusmodi, quæ statim intellectus apprehendit ». (De Magistro.)

54. Qu'on veuille étudier dans la Somme théologique (1-2, q. 51, a. 1) la question : *Utrum aliquis habitus sit a natura?* Le S. Docteur distingue l'élément subjectif et l'élément objectif de l'*habitus* cognitif. Le premier, donné par la nature et pour ainsi dire inné, est la tendance de la faculté intellectuelle à saisir son objet propre ; l'élément objectif se compose des vérités intelligibles.

Entre la faculté et son objet se placent les espèces intelligibles qui, en informant l'intellect, déterminent des connaissances. Lorsque ces connaissances se rapportent à des propositions d'une évidence directe (per se notæ) elles produisent immédiatement l'*habitus*, parce que *propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni* (Ibid. a. 3).

Ceci posé, nous pouvons résoudre la question : la connaissance des premiers principes considérée subjectivement c'est-à-dire en tant qu'elle importe une *adhésion inébranlable* à leur vérité, est-elle innée ? La réponse est affirmative :

« Ex ipsa enim natura animæ intellectualis convenit homini, quod statim cognito quid est totum, et quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte : et simile est in cæteris. » Mais cette connaissance est-elle innée aussi dans ses espèces intelligibles (idées) ? La réponse est négative : « Sed quid sit totum, et quid sit pars, cognoscere non potest, « nisi per *species intelligibiles a phantasmatibus acceptas*. « Et propter hoc philosophus ostendit, quod cognitio prin- « cipiorum provenit nobis *ex sensu*. » Nous soumettons cette réponse à la méditation de ceux qui croient trouver les Idées innées en S. Thomas (1).

55. On a essayé de répondre à nos arguments en affirmant que, d'après S. Thomas, les espèces intelligibles, formes accidentelles de l'esprit, ne sont pas innées, mais que les premiers principes, antérieurs aux espèces et germes de nos connaissances, les *semina scientiarum*, sont innés.

Cette réponse trahit une ignorance complète de la doctrine du saint docteur. Certainement il faut distinguer entre les espèces et les premiers principes ; mais que sont ces derniers ? « Insunt nobis naturaliter quædam principia prima « complexa, omnibus nota, ex quibus ratio procedit ad co- « gnoscendum in actu conclusiones, quæ in prædictis prin- « cipiis potentialiter continentur... Et similiter in intellectu « insunt nobis etiam naturaliter quædam conceptiones om- « nibus notæ, ut entis, unius, boni et hujusmodi, a quibus « eodem modo procedit intellectus ad cognoscendum quid- « ditatem uniuscujusque rei.... (Quodlib. 8, a. 4.) »

Il résulte de ce texte que les premiers principes, les

(1) On peut voir ces arguments développés dans un opuscule du P. Th. Zigliara Ord. Præd. : *Sopra alcune interpretazioni della dottrina ideologica di S. Tommaso d'Aquino.* — Viterbo 1870. Ici nous aimons à réparer un oubli involontaire, en ajoutant à la liste des auteurs consultés les noms des PP. Goudin, Marie Roselli, Gonzalez, tous dignes fils de S. Dominique et savants interprètes de S. Thomas.

axiomes et les premiers concepts sont des connaissances actuelles et non pas la source et la base de la connaissance : on les appelle *semina scientiarum* parce qu'ils produisent la science, c'est-à-dire la connaissance acquise par démonstration.

Il en résulte encore que ces axiomes et ces concepts supposent les espèces intelligibles qui leur sont antérieures : scientiarum semina, scilicet primæ Conceptiones, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur *per species a sensibilibus abstractas*... (De Magistro).

Mais, s'il en est ainsi, pourquoi S. Thomas les appelle-t-il *naturaliter indita, divinitus impressa, naturaliter nota, etc.*

Ici se placent les textes qui peuvent faire illusion à un lecteur superficiel (1).

S. Thomas répond lui-même : « Inest unicuique homini « quoddam principium scientiæ, scilicet *lumen intellectus* « *agentis* per quod cognoscuntur statim a principio natura- « liter quædam universalia principia omnium scientia- « rum... (I, q. 117, a. 1.) » L'intellect actif, la faculté d'abstraction est innée, donnée par la nature : de plus, l'acte de cette faculté est naturel, spontané, nécessaire, prompt et facile : « *Statim* eognoscuntur lumine intellectus agentis. » La connaissance des premiers principes n'est pas le fruit d'une longue réflexion, de la démonstration, du raisonnement ; elle germe nécessairement du fond de notre être comme manifestation immédiate de notre lumière intellectuelle dont Dieu est l'auteur : « Principiorum naturaliter no- « torum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus « sit auctor nostræ naturæ. » (C. Gent. l. I, c. 7.) Cette connaissance nous vient de Dieu et parce qu'elle est le fruit

(1) Conf. s. Theol. I, q. 18, a. 3 ; q. 60, a. 2 ; q. 79, a. 5 ; 2-2, q. 10, a. 1 ; q. 51, a 1, Sed contra ; q. 63, a. 1 ; 2-2, q. 47, a. 6, 15 ; q. 49, a. 2, III, q. 9, a. 1, etc., etc.

spontané de notre nature raisonnable, on peut la dire innée et naturelle, quoiqu'elle suppose des idées abstraites, des données sensibles : « In lumine intellectus agentis nobis est quo-« dammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus « universalibus conceptionibus, quæ statim lumine intel-« lectus agentis cognoscuntur : per quas sicut per univer-« salia principia judicamus de aliis et ea præcognoscimus in « ipsis. » (2 q., Disp. 2, de Mente, a. VI.)

N'avons-nous pas le droit de nous étonner que des hommes sérieux et versés dans les sciences philosophiques croient pouvoir concilier l'hypothèse des idées innées avec la doctrine de S. Thomas ?

56. — Y a-t-il une affinité entre la théorie idéaliste et l'Ontologisme, ou peut-on admettre les idées innées sans être ontologiste ?

Nous n'avons jamais confondu les deux théories : elles sont nettement distinctes. Seulement, comme nous disions ailleurs (*Revue* l. c.), on ne saurait défendre l'objectivité des idées innées sans se réfugier dans l'Ontologisme.

Le criticisme vous pose les questions suivantes : Qui vous garantit la valeur objective des idées innées de cause, du bien, du beau ? Ce sont peut-être des illusions, des formes purement subjectives sans aucune base dans le monde réel.

Pour répondre à cette question importune, il faut, ou bien adopter la théorie de S. Thomas, ou dire avec les Ontologistes que les idées métaphysiques représentent Dieu, connu par une vision directe et intuitive.

57. — Il en est de même pour le célèbre argument de S. Anselme.

On ne peut l'admettre sans déclarer avec les Ontologistes l'idée de Dieu immédiate, directe et intuitive. Nous l'avons fait voir ailleurs. (*Revue*, n. 104, Août 1868.)

Examinons-le tel que le propose le R. P. Marin de Boylesve dans son *Cours de Philosophie* (p. 152) :

« J'ai l'idée de l'infini..... Où ai-je pris cette idée ? En « moi ? — Non, je suis fini... Dans les êtres qui, comme « moi, sont finis ? — Pas davantage..... Donc l'infini est « intelligible et possible. »

Cette partie de l'argument est concluante si l'idée de l'infini est *immédiate, intuitive, directe,* représentant Dieu tel qu'il est en lui-même, comme le supposent les Ontologistes. Si, au contraire, c'est une idée *déduite, analogique,* formée par négation des limites ou des imperfections, l'argument est nul. Car nous répondrons que la raison suffisante se trouve et dans le sujet pensant et dans le monde fini, inexplicable sans un Être nécessaire et infini.

L'argument, d'ailleurs, prouve trop, savoir qu'il nous est impossible de connaître et de démontrer Dieu par ses œuvres. Ce que l'auteur est loin de vouloir établir.

58. Continuons : « Mais l'infini ne serait pas possible s'il n'existait pas. Car, s'il n'existait pas, qui pourrait le produire ? Il ne s'agit pas ici de la possibilité extrinsèque, mais de la possibilité intrinsèque, c'est-à-dire si l'infini n'existe pas, son concept est contradictoire. »

Nous distinguons cette proposition : Si notre concept est immédiat, intuitif, représentant Dieu tel qu'Il est, comme le prétend l'Ontologisme C. — Si le concept est médiat, analogique, imparfait, subd. : il est contradictoire s'il nie et exclut de ses éléments l'existence idéale C. ; si, à cause de notre ignorance, il pose l'existence hypothétique *subd.* ; après la démonstration *a posteriori* C. ; avant la démonstration N. Avant la démonstration de l'existence réelle, je conçois l'Infini comme existant nécessairement, *s'il existe*. Ce concept n'implique aucune contradiction parce que nous ignorons, avant la démonstration, l'identité de l'essence avec l'existence en Dieu. (V. *Revue*, n. 104, p. 100.)

La valeur de l'argument dépend, on le voit, de la vérité de l'hypothèse Ontologiste, et, par conséquent, on ne peut sans contradiction défendre l'Idéologie de S. Thomas, et adopter l'argument de S. Anselme.

Pour nous, nous ne cesserons pas de recommander aux amis de la philosophie la doctrine de S. Thomas que le Saint-Père Pie IX appelait naguère encore « *clarissimum* « *Ecclesiæ lumen* » en ajoutant « Quam sane (auctoritatem « S. Thomæ) eo majoris facimus, quod eximia et prorsus « Angelica Sanctissimi hujus viri doctrina ab ipso Christo « Domino commendata feratur ; et facta testantur Eccle- « siam in œcumenicis conciliis.... tantum detulisse scriptis « ejusdem, ut sententiis inde ductis et sæpe etiam verbis « usa fuerit sive ad illucidanda catholica dogmata, sive ad « erumpentes errores conterendos. »

C. Deleau.

LE POLYTHÉISME DES JUIFS

D'APRÈS LA *Revue des Deux-Mondes.*

On n'a pas oublié les belles thèses de M. Renan sur le monothéisme. D'après cet écrivain, le culte d'un seul Dieu serait dans l'antiquité l'apanage exclusif des Sémites. « Le désert est monothéiste, » disait-il ; et il expliquait ainsi le monéthéisme des fils de Sem, lesquels ont habité les contrées les plus fertiles et les moins désertes du monde.

Aujourd'hui, M. Soury, ancien secrétaire de M. Renan, vient prouver que les Juifs étaient polythéistes, tout le contraire de ce que prouvait son digne maître ; et il publie ses précieuses découvertes dans la *Revue des Deux-Mondes*, sous ce titre : *La Bible d'après les nouvelles découvertes archéologiques.*

Nous avons eu d'abord l'idée de réfuter cet article, mais nous y avons renoncé : on ne réfute pas l'absurde. Avec un écrivain qui vous affirme carrément, et sans même essayer de donner une preuve, que David était « franchement polythéiste, » il n'y a pas de discussion possible. Mais on peut se servir d'un tel *savant*, comme les Lacédémoniens se servait d'une Ilote ivre. On peut lui emprunter quelques citations, et le montrer du doigt aux jeunes gens, pour leur faire voir à quel degré d'effronterie et de sottise peut mener la haine de la religion.

M. Soury veut prouver que les Abrahamides (*descendants* d'Abraham) étaient polythéistes. Pour cela, il fait remarquer que Tharé, *père* du grand patriarche, adorait plusieurs dieux, et que Jacob, son petit-fils, enterra et fit disparaître les amulettes (*téraphim*) des gens de sa maison. — Mais, M. Soury, cela prouve précisément que les Abrahamides ne participaient nullement aux superstitions chaldéennes. — Vous

êtes un ignorant. — J'ai convaincu M. Buloz, et cela me suffit. — *Transeat.*

Gédéon, d'après notre savant, adorait Baal. Cela est si vrai qu'on l'appelait Jerubbaal. — Mais, illustre exégète, ce nom de Jerubbaal signifie *ennemi de Baal* (de ריב, *litigare*, et בעל, *Baal*) ; et ce nom lui fut donné précisément parce qu'il avait démoli l'autel de Baal (Jud. VI, 32). — Vous osez donner une leçon d'hébreu à un ancien secrétaire de M. Renan ! — Je m'en garderai bien. Passons encore.

Une preuve évidente du polythéisme des Israélites, c'est l'étymologie de certains noms de villes, qui renferment des noms de divinités fort différentes du Dieu unique. — Mais, savant géographe, ces noms de villes sont antérieurs à la conquête de Josué, et ont été donnés par les Chananéens. — Vous n'entendez rien à la *science* moderne. Mes raisonnements sont au-dessus de votre portée. — Ce n'est que trop vrai.

Citons encore quelques déductions lumineuses de M. Soury :

Dieu est appelé dans la Bible de plusieurs noms. — Donc, les Juifs adoraient plusieurs dieux.

L'idée du Dieu suprême est exprimée par des mots analogues dans toutes les langues sémitiques. — Donc, la religion des Israélites était la même que celle des Chananéens.

Le pluriel d'excellence qui caractérise un des noms de Dieu (*Elohim*) paraît à M. Soury « la preuve indéniable, évidente pour tous, du polythéisme primitif des Beni-Israël. » Si on lui fait observer que ce mot pluriel est construit avec le verbe au singulier, il répond que c'est un artifice des scribes qui ont corrigé le texte ; et que d'ailleurs, ils ne l'ont pas si bien corrigé, qu'on ne trouve encore quelquefois le verbe au pluriel. — Sur ce point, Monsieur, je n'ai qu'une réponse à vous faire. Je vous défie positivement de citer un seul passage où le mot *Elohim*, employé pour désigner la *divinité*, soit construit avec le pluriel, sans que l'unité de Dieu soit affirmée de la manière la plus écrasante pour vous dans le contexte même. D'où vous devriez conclure, si la haine ne vous empêchait pas de raisonner, que ces formes plurielles n'ont aucunement la valeur que vous leur attribuez.

« Il est aujourd'hui démontré dit, encore M. Soury, qu'au temps de

la sortie d'Egypte, dans le désert, et même à l'époque des Juges, la lumière et le feu étaient pour les Israélites, non pas des symboles de la divinité, mais la divinité elle-même. »

Puisque cela est *aujourd'hui démontré*, il n'y a plus rien à dire. Un mot encore cependant.

L'intention évidente de l'auteur du ridicule article dont nous nous occupons est de battre en brèche les fondements de la foi chrétienne, et de joindre sa voix à ce concert de blasphèmes que nous sommes depuis longtemps déjà condamnés à entendre. Son but sera atteint : il trouvera des ignorants qui croiront au polythéisme de David, et ses blasphèmes monteront vers le ciel, avec ceux de son maître et de ses confrères en impiété. Mais qu'il ne s'étonne pas si la société chancelle sur ses bases, et si Jéhovah-Elohim, le Dieu unique des Juifs et des chrétiens, appesantit de plus en plus sa main vengeresse sur cette *génération perverse et adultère*, qui ne cesse d'appeler sur sa tête les plus effroyables châtiments.

JUDE DE KERNAERET,

Camérier secret de Sa Sainteté.

UN NOUVEAU COMMENTAIRE BIBLIQUE (1).

On sait que M. l'abbé Drach a entrepris la publication d'un Commentaire complet de la Bible. C'est là un grand travail, qui demande toute une vie d'homme et l'application la plus soutenue. Après une préparation de vingt ans d'études, M. Drach s'est mis à l'œuvre avec courage et avec succès. Il s'est proposé de combler une lacune vivement sentie parmi nous, en nous donnant une explication suivie de la Sainte Ecriture, accessible à tous par sa brièveté, condensant dans des proportions convenables, et sans rien négliger d'essentiel et d'important, les résultats des nombreuses recherches faites avec tant d'ardeur dans ces dernières années dans le champ des Saintes Lettres. Un Commentaire complet de l'Ancien et du Nouveau Testament est indispensable pour le prêtre. Cependant, en dehors de l'œuvre immortelle de Cornélius à Lapide et du Cours complet d'Ecriture Sainte de M. Migne, exclus par leur étendue et par leur prix de la plupart des bibliothèques ecclésiastiques, le clergé français n'a sous la main que la Bible dite d'Allioli et la Bible de Carrière, accompagnée des notes de Ménochius. La Bible d'Allioli ne renferme que des notes maigres, et pour la plupart des livres, insuffisantes. Elle a dû son succès en Allemagne au mérite littéraire de sa traduction du texte sacré. L'édition française reproduit simplement la version de Le Maistre de Sacy. Les notes de Ménochius sont plus complètes que celles d'Allioli. Elles sont substantielles, judicieuses, claires, précises. Mais elles ont été publiées pour la première fois en 1630

(1) La Sainte Bible, avec commentaires théologiques, moraux, philologiques, historiques, etc., rédigés d'après les meilleurs travaux anciens et contemporains, et Introduction critique spéciale pour chaque livre. Par M. l'abbé Drach, du clergé de Paris, docteur en théologie. Texte latin de la Vulgate, traduction française en regard, par M. l'abbé A. Bayle, docteur en théologie et professeur d'éloquence sacrée à la faculté de théologie d'Aix.— Epîtres de saint Paul. — Grand in 8°. Paris. Lethielleux, 1871.

et n'ont pas été retouchées depuis. C'est assez dire qu'elles ne sont pas au niveau des connaissances actuelles, qu'elles ne traitent pas un grand nombre de questions critiques, alors inconnues, aujourd'hui indispensables à connaître, et qu'elles n'utilisent pas toutes les découvertes faites depuis le commencement de ce siècle en archéologie, en histoire et en géographie. De là la nécessité de faire pour notre époque ce que Ménochius a fait au commencement du XVIIe siècle, un commentaire usuel qui résume à l'usage des séminaires et du clergé, tout ce que l'on a écrit de meilleur sur nos saints livres. M. l'abbé Drach s'est dévoué à cette grande œuvre : son entreprise a droit à la sympathie et à la reconnaissance de tous les amis de la religion et de la science sacrée ; la manière dont il a commencé à l'exécuter est digne des plus grands éloges ; dès qu'elle sera terminée, elle remplacera partout avantageusement la Bible d'Allioli et celle de Ménochius. Aujourd'hui déjà, ce qu'il a publié mérite de fixer l'attention et ce qu'il a fait nous est garant de ce qu'il est capable de faire.

La première partie du Commentaire de M. l'abbé Drach, et non pas la moins difficile, le Commentaire des Epîtres de S. Paul, est achevé. Ce magnifique volume d'environ 900 pages in-8° forme un tout complet. On peut donc lui consacrer une étude à part et porter en connaissance de cause un jugement motivé sur sa valeur. Nous avons tâché de l'étudier avec conscience et impartialité : nous ferons ressortir ses qualités, nous ne déguiserons pas non plus les défauts que nous souhaiterions en voir disparaître. L'auteur, pour mieux servir la sainte cause de la vérité, fait appel à la critique ; il parle de l'imperfection de son travail avec une modestie qui l'honore d'autant plus qu'il aurait plus de droit d'être fier d'un si beau travail. Nous lui soumettons nos observations, afin que, s'il les trouve fondées, il en tienne compte dans la continuation de son Commentaire, que nous désirons ardemment voir poursuivre avec activité, sur le même plan et avec la même solidité. Quant au lecteur, nous lui donnerons les éléments nécessaires pour qu'il puisse prononcer lui-même sur le mérite du Commentaire de S. Paul.

Ce Commentaire porte au frontispice une dédicace au Cardinal Préfet et aux Cardinaux membres de la Sacré Congrégation de la Propagande. Il s'ouvre par un Bref du Souverain Pontife où Pie IX félicite

l'auteur de sa piété, de sa science et de ses talents : « Intelligimus opus quod es aggressus, dignum esse non minus pietate quam peritia et industria tua. » Dans son *avant-propos*, M. Drach nous apprend que son but, c'est, non pas d'apporter des vues nouvelles, mais de faire connaître les résultats des grands travaux qui ont été publiés depuis quelques années, surtout en Allemagne, en Belgique et en Angleterre, tout en puisant à pleines mains dans les trésors précieux que nous ont légués les siècles passés. Il se propose avant tout de bien préciser le sens littéral, en s'attachant avec fidélité à l'interprétation commune de la tradition catholique ; mais il n'a garde de négliger le sens moral, qu'il fait connaître dans le propre langage des Pères, en rapportant des textes recueillis et choisis avec soin dans leurs écrits. Il s'attache spécialement à faire ressortir le dogme fondamental de la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Le plan que M. Drach s'est tracé, il l'a fidèlement rempli. Grâce à son zèle, la fleur de tout ce qui a été publié depuis de longues années sur les Epîtres de saint Paul est maintenant à la disposition du clergé français. Le commentateur de l'apôtre a soigneusement étudié en particulier les travaux allemands, et au milieu de ces livres souvent indigestes, lourds, remplis d'observations arides, il a recueilli beaucoup de paillettes d'or. Il a emprunté de préférence aux plus remarquables exégètes : voilà pourquoi les noms de Meyer et de Bisping reviennent si souvent dans les notes et dans les introductions.

M. Drach donne une Introduction générale et des Introductions particulières aux Epîtres de S. Paul. Ces prolégomènes sont indispensables pour guider les pas du lecteur. On comprend mieux un livre lorsqu'on connaît l'auteur qui l'a composé, le temps où il a vécu, le milieu dans lequel s'est passé sa vie, les circonstances dans lesquelles il a écrit. Mais si ces renseignements sont utiles pour toute sorte de livres, on peut assurer qu'ils sont indispensables lorsqu'il s'agit, non plus d'un traité didactique ou d'une histoire, mais de lettres. L'écrivain qui s'adresse au public en général doit parler pour tout le monde et se rendre intelligible à tous, mais celui qui écrit une lettre, à un correspondant déterminé, n'a pas à lui apprendre ce que celui-ci sait déjà, et il peut par conséquent sous-entendre bien des détails : les correspondants s'entendent à demi-mot. Mais si un tiers vient à lire ses lettres,

écrites pour un autre que lui, il se heurte à chaque pas à des obscurités : beaucoup d'allusions sont perdues pour lui, certaines observations lui paraissent sans importance ; il ne peut réussir à se rendre compte de certaines réflexions et à dissiper maint nuage. De là la nécessité d'un supplément où l'annotateur apprenne au lecteur ce que savait le destinataire de l'Epître. Les explications qui concernent les détails trouvent leur place naturelle à l'endroit même qu'elles ont pour objet d'éclaircir ; mais il y a des notions générales qui se rapportent à l'ensemble et qu'il est également indispensable de connaître, qui nous font vivre en quelque sorte dans l'atmosphère dans laquelle ont vécu et se sont mus les correspondants Ce sont ces notions que l'on trouve dans les Introductions.

Dans une *Introduction générale*, largement conçue et largement exécutée, M. Drach raconte avec science et avec amour les travaux de S. Paul. La critique a peu à y reprendre. Nous regrettons cependant, pour notre part, qu'ici comme ailleurs, M. Renan paraisse trop souvent sur la scène. L'œuvre de l'exégète catholique restera, les romans de l'apostat mourront avec lui, et dans peu, l'on n'en parlera pas plus que du système de Dupuis si fameux en son temps. Si l'on croit devoir répondre à quelques-uns de ses arguments, à la bonne heure ; mais il nous semblerait préférable de le réfuter indirectement, sans lui faire l'honneur de ces citations fréquentes qui contribuent à lui donner cette célébrité, objet de ses désirs. M. Renan pouvait et devait avoir une place, à la vérité, dans l'*Examen de quelques assertions du rationalisme contemporain*, mais hors de là sa figure antipathique nous déplaît et nous la voyons apparaître avec peine à côté de celle de saint Paul : elle trouble notre admiration et nous empêche de jouir en paix et à notre gré de la société du grand apôtre. Nous espérons que M. Drach voudra bien nous débarrasser le plus possible de cette compagnie désagréable dans son Commentaire des Evangiles, et ne pas amoindrir la joie pure et sereine que l'on goûte aux pieds de Jésus, en nous rappelant le panégyriste du traître Judas et l'insulteur de nos plus chères croyances.

Nous regrettons également de rencontrer dans M. Drach (p. LIV), un éloge sans restriction, qui, aux yeux des lecteurs passera pour une approbation complète, du livre de M. Ch. Aubertin : *Sénèque et S. Paul*. Ce livre est qualifié de « savant et bon travail. » M. Aubertin ne

nous paraît pas réfuter aussi péremptoirement que l'affirme M. Drach, la thèse de M. Anselme Fleury qui, dans son ouvrage, *S. Paul et Sénèque*, — dont son contradicteur a largement profité, — a soutenu la réalité des rapports entre l'Apôtre et le philosophe. A notre avis, les deux écrivains exagèrent l'un et l'autre la valeur de leurs arguments, et le problème n'est pas définitivement résolu. M. Drach a parfaitement le droit de se ranger à l'opinion de M. Aubertin, mais il eût été bon d'indiquer en passant que le souffle du *Sénèque et saint Paul* est mauvais, et que ce livre, dédié à M. Havet, défend ça et là les idées antichrétiennes développées par ce dernier dans les *Origines du Christianisme* qu'il vient de publier, et où il nie l'origine surnaturelle du Christianisme, d'après lui, simple fruit humain d'une qualité supérieure.

Nous n'avons que ces deux observations à faire sur la première partie de l'Introduction générale : l'*Esquisse de la vie et des travaux de S. Paul,* dont les promesses contenues dans le titre sont grandement dépassées.

Dans la seconde partie : *Examen de quelques assertions du rationalisme contemporain,* M. Drach justifie le titre d'Apôtre porté par S. Paul, il relève la grandeur et l'élévation de son caractère, indignement dénigré par l'impiété, il démontre l'importance de son rôle dans la prédication et dans l'exposition écrite de la doctrine chrétienne, et il fait enfin bonne justice des inventions chimériques de l'école de Tubingue, connues sous le nom de paulinisme et de pétrinisme.

La troisième partie de l'Introduction générale traite des sujets divers: *la Chronologie des principaux événements de la vie de S. Paul et de ses Epîtres, l'importance de ces Epîtres pour le dogme et pour la morale, le style et l'iconagraphie* de S. Paul. Nous n'avons qu'à louer la manière dont ces questions sont traitées. Voici, par exemple, comment M. Drach caractérise le style de S. Paul : « Son âme, pleine de foi, jette des cris sublimes, le feu de la charité le brûle et donne à sa parole un mouvement et une vie qui parfois s'affranchissent des règles de convention. . . S. Paul a créé la langue théologique. Il lance des éclairs qui remuent l'esprit et le cœur. Il a su donner du relief à sa pensée par des expressions de toutes sortes... Dans sa phrase, il court, poussé par l'esprit, et dans cette course véhémente, il atteint le su-

blime, non pas par la forme académique, mais par la nature et la forme de la pensée. » (p. LXXVI).

La quatrième partie de l'Introduction générale nous fait connaître le jugement de quelques Saints Pères sur S. Paul, ainsi que les derniers travaux publiés sur cet apôtre. Nous avons ensuite une *Nomenclature des manuscrits*, précieuse pour la critique du texte des Epîtres.

Chaque Epître est précédée d'une Introduction spéciale. Nous ne pouvons pas en entreprendre une analyse, même sommaire, qui nous mènerait trop loin, mais il nous est facile d'en donner en quelques mots une idée suffisante. M. Drach nous y fait connaître les Origines de l'Eglise à laquelle écrit saint Paul, l'occasion et le but de l'Epître, son authenticité et son importance au point de vue théologique, le lieu et la date probables de sa composition ; il donne enfin une analyse de son contenu. Ce dernier point est extrêmement important pour l'intelligence de S. Paul. Tout le monde sait que la plus grande difficulté qu'on rencontre dans la lettre des Epîtres, c'est de saisir l'enchaînement des idées de l'apôtre, au milieu du laisser aller qu'autorise la nature même d'une lettre, et plus encore au milieu de cette surabondance de pensées qui débordent sous sa plume comme d'un vase trop plein. Il est donc nécessaire de jalonner la route, afin que le lecteur ne soit pas exposé à s'égarer dans des chemins de traverse, à oublier la direction dans laquelle il doit marcher, à prendre pour le principal ce qui n'est que l'accessoire. M. Drach, justement pénétré de l'importance de ce travail analytique, a soigneusement tracé, ordinairement d'après le docteur Bisping, le plan de chaque Epître, et fait ressortir l'enchaînement des idées de S. Paul. Nous n'avons qu'à l'approuver et à profiter de ce qu'il nous apprend. Nous aurions désiré cependant qu'il rappelât en son lieu, dans le cours même de l'Epître, les points de repère principaux de son analyse, sous forme de divisions et de subdivisions, conformément à l'excellent usage de plusieurs commentateurs allemands. Cette simple indication a l'avantage de soulager la mémoire et de dispenser le lecteur de revenir sur ses pas à l'Introduction même pour se rappeler la suite des idées qui y a été indiquée.

Ce travail analytique est à nos yeux le plus utile pour celui qui veut comprendre S. Paul. Tout ce qui concerne l'authenticité des Epîtres prend de plus en plus d'importance, à cause des attaques sans nombre

que la haine de la religion révélée suscite de toutes parts. La question des Origines du Christianisme, qu'on discute déjà beaucoup parmi nous, mérite d'attirer toute l'attention des membres studieux du clergé français. Nous ne tarderons pas à avoir de grandes luttes à soutenir en France sur ce point. L'un des résultats de la funeste guerre avec la Prusse sera de faire étudier l'Allemand parmi nous un peu plus qu'on ne l'avait fait jusqu'ici. Il est facile de prévoir qu'un certain nombre de jeunes germanisants, avides de faire du bruit, voudront se créer une réputation scandaleuse en propageant parmi nous les idées les plus antichrétiennes et les plus insensées qu'auront rêvées les cerveaux allemands. Pour leur répondre, il faudra être en mesure de défendre contre leurs attaques nos livres sacrés. M. Drach semble s'être inspiré de cette pensée en traitant avec un soin particulier et avec beaucoup de science l'authenticité de chaque Epître. Signalons en particulier comme remarquable, sa démonstration de la canonicité et de l'authenticité de l'Epître aux Hébreux, p. 681-699.

Il nous reste à parler maintenant de la traduction et des notes qui accompagnent le texte.

La version de M. l'abbé Bayle serre de très-près le texte latin : elle le reproduit même avec une fidélité et une exactitude dont nous n'aurions point cru la langue française capable. Sous ce rapport, cette traduction n'a rien à envier à celle de M. Glaire, caractérisée surtout par sa littéralité, mais elle a généralement sur cette dernière l'avantage de l'élégance.

Toutefois, avec quelque soin que l'on s'applique à rendre le texte de S. Paul, il y a des cas où notre langue ne peut garder le vague et l'indécision de sens qu'offre le latin, et le simple traducteur est alors contraint, par la force même des choses, à devenir commentateur, c'est-à-dire, à adopter une interprétation qui en exclut une autre dont la Vulgate est également susceptible. C'est ce qui est arrivé plusieurs fois à M. Bayle. Dans ces circonstances, M. Drach, qui pense à bon droit que dans les conflits d'opinions un exégète ne doit pas ordinairement rester neutre, mais se prononcer en faveur du sentiment qui lui paraît plus probable, s'est prononcé plus d'une fois contre le traducteur. Il nous dit (p. XII) qu'il ne voit aucun inconvénient dans ce désaccord. Pour le savant, en effet, il n'y en a pas. Personne ne devrait même

être surpris que sur des points obscurs et difficiles, il y ait divergence d'opinions. Mais il semble qu'on a le droit d'attendre que deux écrivains qui travaillent de concert s'entendent entre eux. Le lecteur considère le Commentaire comme une explication de la traduction aussi bien que du texte : il est donc étonné quand la traduction parle autrement que le commentaire. M. Drach, qui a si bien compris que le lecteur désirait avoir une décision dans les questions controversées, parce qu'il a « appris par sa propre expérience combien il est pénible au lecteur de voir dans l'auteur qu'il étudie l'énumération de différentes opinions, sans qu'on lui indique celle qui lui paraît préférable aux autres » (p. XI), se rendra facilement compte qu'il a mis son lecteur précisément dans cet embarras, lorsqu'il lui présente une opinion dans la version et une autre dans les notes. Alors, en réalité, il n'indique pas quelle est l'opinion qui doit être adoptée de préférence, et il ne satisfait pas la majorité des lecteurs qui réclame une décision. Généralement ce conflit entre le traducteur et le commentateur est sans importance, comme 1 Cor. XVI, 3, p. 229, mais quelquefois le désaccord paraît plus grave. Ainsi, Eph. I, 6, les paroles de S. Paul : « In laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua *gratificavit* nos in dilecto Filio suo » sont traduites par M. Bayle : « Pour la louange et la gloire de sa grâce, dont *il nous a gratifiés* en son Fils bien-aimé. » M. Drach explique autrement et dit avec raison : « *Gratificavit nos*, idest, gratis fecit, quod simus digni dilectione suâ. Saint Th., saint Chrys., saint Jér., Théod. l'ont entendu de même. Les interprètes catholiques Estius, Corn. de la Pierre, Bisping ont donc raison de citer ce passage contre l'erreur des Protestants, qui enseigne que nous ne sommes justifiés que d'une manière imputative, extérieure... Aussi Meyer, auteur protestant, ne fait aucune difficulté d'entendre ce passage de l'Apôtre dans le sens catholique. » p. 385. On voit par ces observations si justes du commentateur que la traduction du verbe *gratificavit* n'est pas sans importance, et qu'il eût mieux valu rendre ce mot dans la version comme dans les notes, en disant comme l'ont fait presque tous les traducteurs, comme l'a fait, par exemple, dom Calmet : « Afin que la louange et la gloire en soient données à sa grâce, par laquelle *il nous a rendus agréables* (à ses yeux) en son Fils bien-aimé. » *Gratifier* en effet ne signifie pas rendre agréable, *gratum facere*, mais seulement ac-

corder en don. *Gratificare* a en latin le double sens de rendre agréable et d'accorder une faveur ; χαρίζω, qui répond dans le texte grec à *gratificare* signifie presque toujours rendre agréable. — Il n'est pas d'ailleurs dans notre intention de condamner en soi la manière dont à traduit M. l'abbé Bayle. M. l'abbé Glaire a traduit de la même façon, et l'on a laissé passer à Rome ce mot de *gratifier* dans sa version. Nous avons cru seulement devoir insister sur l'inconvénient de ces désaccords, dans l'espoir que M. Drach voudra bien les faire cesser dans la suite de son Commentaire.

Quant aux notes elles-mêmes, nous ne saurions en faire assez l'éloge. C'est un véritable trésor exégétique, critique, théologique, parénétique. On est ravi d'étonnement de trouver tant de richesses réunies dans un Commentaire qui n'a pas les proportions des in-folios de Cornélius à Lapide et d'Estius.

Le sens des passages les plus difficiles de S. Paul est expliqué avec un rare bonheur. Nous n'adopterions pas toujours, il est vrai, l'opinion de M. Drach, mais nous n'avons rencontré aucun passage où les raisons qu'il allègue ne nous aient paru digne d'attentions et de considération. Voir par exemple Eph. I, 10, p. 386. Sur ce point, nous n'aurions qu'un seul reproche à lui faire. 1 Cor. XVI, 22, après avoir très-bien expliqué que les mots Maran Atha sont des termes syriaques qui signifient : « Notre Seigneur est venu, » il ajoute : « Quel est le rapport de cette expression avec ce qui précède, et pourquoi cette expression en langue syriaque et non en langue grecque ? On n'a pas jusqu'ici donné une réponse satisfaisante à ces deux questions. Nous aimons mieux avouer ici humblement notre ignorance, que de reproduire une des nombreuses explications proposées par différents auteurs,... toutes également arbitraires... Nous aimons mieux dire ici avec le savant et modeste Meyer, que nous ne sommes pas en état de résoudre cette difficulté. » (P. 231-2) Eh bien ! il nous semble que le lecteur aimerait encore mieux avoir une explication hypothétique que de ne pas en avoir du tout. Il n'est pas d'ailleurs tout-à-fait exact que H. A. W. Meyer se déclare incompétent à résoudre la difficulté. Il expose diverses opinions; il rejette le sentiment de S. Jean Chrysostôme, d'après lequel S. Paul se serait servi de mots araméens pour se moquer de la sagesse grecque et celui de Billroth, qui prétend que l'apôtre a voulu donner ainsi à sa

lettre un cachet d'authenticité. Pour lui, il déclare qu'il ignore pourquoi S. Paul a employé cette locution, mais qu'elle rappelait peut-être à ceux à qui il écrivait quelque circonstance importante de son séjour à Corinthe. Quant à la liaison de Maran Atha avec le contexte, il affirme positivement que ces mots qui signifient : Notre Seigneur *vient*, non *est venu*, indiquent que le seigneur vient pour condamner à son tribunal celui qui encourt l'anathème prononcé contre quiconque n'aimerait pas Jésus-Christ (2e édit. p. 363-4). — Cette explication donnée par H. A. W. Meyer est loin de manquer de vraisemblance. Aloïs Messmer, ancien professeur de théologie à Brixen, dans son Commentaire de la première Epître aux Corinthiens, dit sur ce même passage : « On a beaucoup écrit et déraisonné au sujet de Maran Atha. Cette phrase araméenne (Dominus noster venit) est une allusion à la venue redoutable du Seigneur. Nous ignorons pourquoi l'Apôtre s'est exprimé en araméen. C'était sans doute une locution courante et usuelle pour désigner le jugement et rappeler cette vérité terrible aux Chrétiens, comme un doigt menaçant, levé, qui dit plus que toute une prédication » (P. 312).

Nous n'avons relevé cette lacune, peu importante d'ailleurs, du Commentaire de M. Drach, que parce qne nous n'avons qu'à louer la manière lumineuse dont il a éclairci partout ailleurs les obscurités de S. Paul, comme, par exemple, le *consequente eos petra* 1 Cor. x, 4, p. 179-80, qu'à notre grand regret nous ne pouvons citer ici, à cause de la longueur de l'explication, ou le passage Rom. VIII, 39, p. 73, qui rappelle 1 Cor. XVI, 22.

La partie critique est soigneusement traitée dans le nouveau Commentaire de S. Paul. Toutes les variantes importantes de la Vulgate, du *textus receptus* grec et des principaux manuscrits sont exactement signalées et mises à profit. C'est ainsi que, Eph. III, 2, il réfute les écrivains qui prétendent que l'Epître de ce nom était une lettre *circulaire*, en s'appuyant sur le *Si tamen audistis*. Il remarque que leur opinion est insoutenable, parce que le grec porte *si quidem*, qui est affirmatif, non dubitatif (P. 399). Voir aussi Rom. IX, 7 et 10 ; 1 Cor. XV, 51 ; Tit. II, 11 et la justification du sens donnée Heb. I, 7 par S. Paul après les LXX à Ps. X, 3, 4.

Les objections que peuvent faire naître divers passages des Epî-

tres de S. Paul sont exactement discutées et pleinement résolues. Telle est, par exemple, la manière dont M. Drach résout la difficulté soulevée par la discussion de S. Paul avec S. Pierre, Gal. II, 11, dans laquelle il montre parfaitement que les paroles de saint Paul, loin d'être une objection contre la primauté du premier Pape, la confirment au contraire, puisqu'elles établissent incontestablement que l'Apôtre des Gentils, en attachant une si grande importance à l'amener à son sentiment, reconnaissait par là même que c'était celui qu'il voulait gagner, qui devait tout régler définitivement (P. 336-7). Voir aussi la sage solution donnée à la célèbre difficulté touchant le baptême reçu pour les morts, 1 Cor. XV, 29, p. 222-3.

M. l'abbé Drach n'a pas négligé le Commentaire moral. Puisque la Sainte Ecriture nous a été donnée pour notre édification comme pour notre instruction, il n'est pas permis à un commentateur catholique de mettre complètement de côté un point de vue si important, que l'Église a toujours traité avec prédilection, guidée en cela par le Saint Esprit, l'inspirateur de nos Saints Livres. Pour donner plus de poids aux réflexions normales, M. Drach les emprunte presque toujours aux Saints Pères, dont il a choisi avec bonheur les plus belles sentences, et les traits qui par leur brièveté et leur force sont les plus propres à faire impression et à se graver dans la mémoire. C'est ainsi qu'au sujet des paroles : « Mihi mundus crucifixus est et ego mundo, » il nous cite les paroles suivantes de S. Thomas et de S. Augustin : « In cruce perfectio totius legis et tota ars bene vivendi. — « Non est magnum in Christi sapientia gloriari, magnum est in cruce gloriari. » S. Aug. Serm. CLX, n. 5 — « Si bona mundi non te corruperint, si mala mundi non te corruperint, crucifixus est tibi mundus, crucifixus es mundo. » Id. Serm. CCLXXXIX, n. 6. — Voir aussi les beaux textes qu'il rapporte, p. 497, sur Col. III, 2. — Ces perles tirées de l'écrin de la tradition, sont d'un prix inestimable pour le directeur des âmes et pour le prédicateur, qui trouve là tout à la fois de quoi nourrir sa propre piété et de quoi nourrir les fidèles du suc et de la moelle des écrits inspirés, commentés par ce qu'il y a de plus grand, de plus saint, de plus autorisé dans l'Eglise de Dieu.

Mais la partie incontestablement la meilleure du Commentaire de M. Drach, ce qui lui donne une valeur tout-à-fait supérieure, c'est la

partie dogmatique. On peut dire que nous avons ici tout un traité des dogmes chrétiens. Rien n'échappe sur ce point au savant théologien, et c'est surtout par ce côté que son travail sera utile au clergé en général et aux séminaristes en particulier. On ne trouve nulle autre part rien de pareil dans un livre manuel. L'auteur déduit des paroles de l'Apôtre toutes les vérités chrétiennes qui en découlent avec beaucoup de logique, de précision et de clarté. Il cite et éclaircit, quand il y a lieu, les définitions de l'Eglise, des Papes et des Conciles. Et pour que le lecteur puisse approfondir davantage encore, s'il le désire, les questions les plus intéressantes du dogme chrétien, il renvoie aux théologiens les plus célèbres et les plus autorisés, surtout romains, qui ont le mieux traité le sujet dont il parle. Il faudrait citer le livre tout entier, si nous voulions indiquer tout ce qu'il renferme de remarquable en ce genre. Bornons-nous, pour donner une idée de la manière de M. Drach, à citer quelques exemples des plus courts. 1 Cor. xv, 41 : « Stella enim a stella differt in claritate. Ce verset est dogmatique. Il a toujours été donné par la tradition catholique comme preuve de la différence des récompenses dans le ciel. Ceci est une vérité de foi. Voyez Perrone, de Deo Creat., § 621-624. » (P. 224-5). — Rom. v, 12 : « In quo omnes peccaverunt... La tradition catholique de tous les âges a vu dans ce verset la doctrine de la propagation du péché originel. Il a été cité à cet effet par le Conc. d'Afrique, ann. 418, Opp. S. Aug. t. x, col. 2361, éd. Gᵉ ; le onzième Concile d'Orange, ann. 529, ibid. col. 2448 ; le Concile de Trente, sess. v, de peccato originali, can. 2 et 4. » M. Drach renvoie ensuite aux principaux passages des Pères et à l'ouvrage du P. Patrizzi, sur ce sujet. (P. 43.) — Voir sur la divinité de Jésus-Christ, que l'auteur s'est particulièrement appliqué à faire ressortir, Tit. III, 13, p. 664-5, etc. Cette partie du travail de M. Drach a d'autant plus d'importance et de valeur, que dans les compendium de théologie suivis dans beaucoup de séminaires de France, les preuves empruntées à la Sainte Ecriture et à la tradition ne sont pas toujours bien choisies, ni bien exposées.

Finissons par une mauvaise querelle. Il y a quelquefois dans la rédaction des notes, des négligences et des distractions qui sont sans grande conséquence, mais qui déparent cette œuvre, et sur lesquelles nous nous permettrons d'appeler l'attention de l'écrivain. Ainsi Hébr.

x, 7, p. 767, nous lisons : « Le mot grec κεφαλίς signifie chacun des deux bouts du bâton autour duquel se roule de nos jours encore, dans la synagogue, le Pentateuque que, dans *leurs* rituels, *ils* appellent pour ce motif le rouleau de la loi. » *Leurs*, *ils*, ne se rapportent à rien dans la phrase. Dans la pensée de l'auteur, ces pronoms désignent les Juifs, que dans l'entraînement de la composition il a oublié de nommer. — 1 Cor. xv, 54, nous avons dans le texte en référence Os. xiii, 14, ce qui est exact. Mais nous lisons en note : « Citation libre d'après Ps. xxv, 8, selon la version des LXX » (P. 227). Il n'y a rien dans les LXX à l'endroit auquel on nous renvoie qui se rapporte de près ou de loin aux paroles de S. Paul, qui cite réellement le prophète Osée, mais sans s'en tenir à la lettre soit de l'Hébreu, soit des LXX, en arrangeant le texte du prophète de la manière qui lui convient le mieux. — Les références déjà indiquées dans le texte sont quelquefois répétées avec raison dans les notes, parce qu'il est utile de donner à leur sujet quelques éclaircissements, mais d'autres fois cette répétition est complètement inutile, par exemple, Rom. ix, 15, 29, 33, les citations de l'Exode et d'Isaïe. — La correction du texte et des notes laisse peu à désirer, même dans les passages en langue étrangère. Il était impossible d'éviter complètement les fautes. Il y en a, par exemple, pour l'Allemand, note de I Thess. iv, 15, p. 531 ; pour le Grec, note de I Tim. ii, 14, p. 591, mais on trouverait peu d'ouvrages aussi considérables, qui en offrent si peu. — Quant aux citations si nombreuses qui sont faites dans le Commentaire, nous devons défendre M. Drach contre lui-même. Il dit p. xiii : « Je sollicite une grande indulgence pour les erreurs dans les citations. » Nous en avons vérifié un grand nombre. Il y en a quelques-unes d'inexactes, ainsi sur II cor. xv, 47, p. 225, au lieu du § 16 du sermon CCCLXI de S. Augustin, il faut § 15 (Edition Gaume, t. v, pars 2a, col. 2112), mais l'immense majorité sont d'une parfaite exactitude, et l'auteur n'a pas besoin de l'indulgence qu'il sollicite. Félicitons-le du reste vivement d'avoir souvent renvoyé ses lecteurs aux passages les plus remarquables des Saints Pères, en particulier à S. Augustin et à S. Bernard. Nous espérons que ces fréquents renvois engageront plus d'un prêtre à se procurer et à lire ces deux grands docteurs, ce qui est si aisé aujourd'hui, et ils seront pleins de reconnaissance pour M. Drach de leur avoir signalé des pas-

sages comme ceux du pieux abbé de Clairvaux, auxquels il renvoie 1 Thess. II, 5, p. 520, ou du profond évêque d'Hippone, qu'il indique Col. x, 15, p. 481. Quiconque éveille ainsi dans l'âme d'un prêtre le désir de s'abreuver aux sources pures et intarissables de la tradition catholique, et lui donne le goût de cette nourriture solide et substantielle qui le dégoûte à jamais des aliments fades et sans suc que nous présentent la plupart des livres modernes, celui-là fait une œuvre éminemment catholique et sacerdotale.

Le Commentaire que nous venons d'étudier avec quelques détails sera l'une des plus grandes œuvres du clergé français au XIXe siècle. Elle est digne de figurer à côté de l'*Histoire universelle de l'Eglise catholique* de l'abbé Rohrbacher. Si elle n'est pas en tous points irréprochable ,elle a cependant un ensemble de qualités rares et inappréciables qui imposent l'estime et l'admiration. De tels ouvrages n'ont besoin que de la vérité. Si nous avions un reproche à nous faire, ce serait d'avoir trop insisté sur de légères imperfections, car ce qu'il y a de louable surpasse infiniment ce que l'on peut y blâmer. M. l'abbé Drach s'est acquis les droits les plus fondés à la sympathie et à la reconnaissance du clergé français et de tous ceux qui ont le goût et l'amour des Saintes Lettres. Puissent tous les prêtres de France trouver le temps de lire, d'étudier, de méditer ce volume qu'un de leurs confrères, excité et soutenu par son dévouement à l'Eglise, par son respect pour la parole sainte, par sa charité envers ses frères, a trouvé le loisir de composer au milieu d'un des ministères les plus occupés et les plus absorbants de Paris. Ce Commentaire de S. Paul doit prendre place dans toute bibliothèque ecclésiastique.. Comme le dit si bien le Souverain Pontife, un ouvrage d'une telle importance, fait à l'aide de toutes les ressources scientifiques dont se glorifie notre époque, « præsidiis quibus nostra ætas gloriatur, » est très-opportun, mais il est très-laborieux, « arduus labor. » Il faut donc que les encouragements de ceux au bien desquels l'auteur consacre ses veilles ne lui fassent point défaut. Soutenir le trop petit nombre de prêtres qui se vouent à des études aujourd'hui,par malheur, fréquemment négligées, est un devoir véritablement sacré. Nous avons la ferme espérance qu'un juste succès couronnera les efforts de M. l'abbé Drach et que les souhaits de l'immortel Pie IX seront accomplis : « Vehementer optamus ut, aspirante et favente Deo, inceptum opus feliciter ad exitum perducas. » Al. GILLY.

QUESTIONS LITURGIQUES.

I. *Peut-on dire la messe de mariage quand on ne donne pas la bénédiction après le* Pater ? — II. *Dans un enterrement, si l'on ne porte pas le corps à l'église, peut-on, après l'inhumation, célébrer une messe de* Requiem *un jour de fête double de seconde classe ?* — III. *Le jour de la fête du patron du diocèse est-il de précepte dans tout le diocèse, et les curés doivent-ils appliquer la messe pour leurs paroissiens ?* — IV. *Celui qui préside une procession doit-il toujours porter l'étole ?* — V. *L'*Ombrellino *est-il toujours obligatoire ?* — VI. *Peut-on réciter son bréviaire en portant le saint Viatique ou en présidant un convoi funèbre?* — VII. *Dans quelles chapelles de communautés doit-on nommer le patron de la paroisse dans l'oraison* A cunctis *?* — VIII. *Aux fêtes doubles de seconde classe, l'oraison commandée peut-elle être dite à une messe basse de communauté ?*

Première question.

Peut-on dire la messe de mariage quand on ne donne pas la bénédiction après le Pater ?

Rien ne paraît s'opposer à ce qu'on dise cette messe ; seulement comme le fait remarquer M. de Herdt, 4e éd. t. III, n° 283, elle ne peut alors être dite les jours qui ne permettent pas de célébrer les messes votives ordinaires. La messe de mariage, en effet, ne peut se dire dans les fêtes du rit double qu'à raison de la bénédiction du mariage, le décret qui l'autorise, cité 1re série, t. III, p. 354, suppose cette bénédiction.

Deuxième question.

Dans un enterrement, si l'on ne porte pas le corps à l'église, peut-on, après l'inhumation, chanter une messe de Requiem *un jour de fête double de seconde classe ?*

Pour résoudre cette difficulté, il suffit de se reporter à ce que nous

avons dit 1re série, t. v, p 548. Il en résulte qu'il faut répondre négativement. On pourrait le faire avant l'inhumation, même un dimanche ou fête de précepte, et du rit double de seconde classe. Si l'on veut jouir de ce privilége, il ne faut pas faire l'enterrement avant la messe, mais seulement après.

Troisième question.

Le jour de la fête du patron du diocèse est-il de précepte dans tout le diocèse, et les curés doivent-ils appliquer la messe pour leurs paroissiens ?

On doit répondre affirmativement pour tous ceux qui n'ont pas un patron spécial, et négativement pour ceux qui ont un patron spécial.

Pour s'en convaincre, il suffit de savoir : 1° que la fête du patron est de précepte ; 2° quels sont ceux qui sont tenus à la célébrer. Le premier point n'est pas douteux, et tout le monde connaît aujourd'hui les dispositions de la bulle *Universa per orbem*. De plus, le patron du diocèse est de précepte seulement dans la ville épiscopale pour tous ceux qui ont un patron spécial ; pour ceux qui n'en ont pas, il est de précepte dans tout le diocèse. C'est ce qui résulte de plusieurs réponses de la S. C. des rites, et en particulier d'un bref de Pie VII inséré au n° 4552 de cette collection. Nous y lisons ces paroles : « Quando res sit de pa-
« tronis diœcesium, præceptum non protrahatur ultra civitatem prin-
« cipalem, vel ultra ea loca quæ, cum peculiari patrono careant, fes-
« tum patroni diœcesis ex rubricæ præscripto pari solemnitate celebrare
« tenentur. »

Ce que nous venons d'exposer suffit pour prouver notre assertion. Mais il ne sera pas inutile de citer les décrets en vertu desquels ceux qui ont un patron spécial ne sont pas tenus à célébrer la fête du patron du diocèse ou de la ville épiscopale ; mais peuvent cependant, si c'est l'usage, en faire l'office sans octave, du rit double majeur.

Ces décrets sont les suivants :

1er décret. « Licere officia recitare.... de patrono principali civitatis
« in civitate tantum cum octava, in diœcesi vero, ubi non adsit pro-
« prius loci patronus similiter cum octava; et ubi colitur festum pecu-
« liaris patroni, nihil de patrono civitatis, vel attenta consuetudine
« sine octava sub dup. maj. tantum. » (Décret du 6 avril 1658, n° 1883).

2e DÉCRET. « Festum patronorum principalium civitatis a clero sæcu-
« lari civitatismet celebrandum esse cum octava... In diœcesi autem
« ubi non adsit proprius loci patronus similiter cum octava; at ubi co-
« litur festum peculiaris patroni, nihil de patrono civitatis, vel, attenta
« consuetudine, sub duplici majori tantum sine octava.

3e DÉCRET. « Porrecto SS. D. N. Benedicto XIV, nomine RR. episcopi
« Calaguritani supplici libello, illoque ad S. C. R. a Sanctitate Sua re-
« misso pro resolutione sequentium dubiorum, quæ sunt : 1. An civitas
« Calaguritana rigorose, prout ante indultum, servare teneatur festum
« SS. Hemeterii, et Celedonii fratrum martyrum; et civitas Calceaten.
« servare eodem modo teneatur festum S. Dominici ; vel utraque ci-
« vitas utrumque festum servare teneatur ? — 2. An oppida quæ non
« habent peculiarem patronum servare teneantur festum patronorum
« principalium ecclesiæ Calaguritanæ, cui subsunt ; sed potius festa
« patronorum utriusque ecclesiæ nempe Calaguritanæ et Calceaten. —
« An oppida quæ habent peculiarem patronum servare teneantur fes-
« tum patronorum ecclesiæ Calaguritanæ, cui subsunt, vel ecclesiæ Cal-
« ceaten, huic principaliter unitæ, vel potius festa patronorum utrius-
« que, servato etiam festo proprii patroni ? — 4 An civitates Calaguri-
« tana et Calceatensis servare teneantur, ultra festum patroni proprii,
« festum patroni principalis provinciæ in qua sitæ sunt, et an oppida
« particularia diœcesis Calaguritanæ, sive habeant, sive non habeant pa-
« tronum proprium, servare teneantur festum patroni proprii provinciæ
« in qua ea respective existunt... ? — S. C... respondit : Ad 1. Affir-
« mative ad primam partem, negative ad secundam. — Ad 2. Negative
« ad utramque partem. — Ad 3. Teneri servare festum patroni par-
« ticularis loci duntaxat. — Ad 4. Negative ad utramque partem. »
(Décret du 26 mars 1757, n° 4207.)

4e DÉCRET. *Question*. An possit et debeat episcopus vigilare et exigere
« ut festum S. Catharinæ virg. et mart., patronæ principalis diœcesis,
« tanquam patrona etiam principalis in quocumque diœcesis loco
« observetur de præcepto ? « *Réponse* : « Affirmative, dummodo in locis
« diœcesis nullus reperiatur legitimus patronus principalis. » (Décret
du 5 mars 1825, n° 4611, q. 1.)

3e DÉCRET. *Questions* 1. An Fisiclenses, qui proprium patronum habent,
« teneantur die festo S. Genesii martyris, totius diœcesis patroni, audire

« sacrum, quemadmodum ad hanc usque diem audierunt ? — 2. An « teneantur recitare officium divi Genesii martyris ? — 3. An officium « ipsius martyris recitantes debeant illud colere eodem ritu octavamque « servare quam diœcesis universa servat, et ipsi huc usque servarunt?— « *Réponses* : Ad 1. Negative. — Ad 2. Negative : posse tamen et debere « recitare officium S. Genesii, attenta consuetudine sub duplici majori « tantum. — Ad 3. Negative, et provisum in secundo. » (Décret du 27 sept. 1828, n° 4662.)

4e DÉCRET. *Question* : « Civitates et oppida quæ jam habent patronum « principalem debentne aut saltem possunt continuare celebrationem « protectoris principalis diœcesis sub ritu duplici primæ classis cum « octava, et cum obligatione utriusque præcepti ex consuetudine ? » *Réponse* : « Affirmative ad primam partem, seu continuationem officii, « negative quoad secundam, seu quoad obligationem utriusque præcepti « juxta decreta alias edita. » (Décret du 12 nov. 1831, n. 4669, q. 41.)

QUATRIÈME QUESTION.

Le prêtre qui préside une procession doit-il toujours porter l'étole ?

Le rituel ne contient à cet égard aucune prescription générale. Nous lisons dans les rubriques générales relatives aux processions : « Omnes decenti habitu, superpelliceis vel aliis sacris vestibus.... in- « duti. » Ces mots, *vel aliis sacris vestibus*, signifient les ornements prescrits suivant la qualité et la nature de la procession qui doit se faire. On traite ensuite des processions en particulier. A la procession du 2 février, comme à celle du dimanche des rameaux, le célébrant préside à la procession avec l'aube, l'étole, et la chape s'il est possible. Pour la procession de Saint Marc et des Rogations, il est dit : « Sa- « cerdos pluviali, cum ministris, vel saltem superpelliceo et stola « violacei coloris sit indutus, cujus coloris habitu in reliquis proces- « sionibus semper utatur, præterquam in processionibus Corporis « Christi, et quæ fiunt solemnibus diebus, vel in gratiarum actionem ; « quibus diebus utitur colore propriæ solemnitati congruenti. » Pour les autres processions de pénitence, on renvoie à celle des rogations, et pour la translation des reliques des saints, on indique les ornements

de la couleur convenable, c'est-à-dire blanche pour les confesseurs, et rouge pour les martyrs. « Sacerdotes et ministri vestibus induti albi « vel rubei coloris, prout sancti, quorum reliquiæ transferuntur, exposcunt. »

De ces diverses rubriques on doit conclure que, dans toutes les processions liturgiques comme celles dont il est parlé dans le rituel, et dont les unes sont de droit commun, et les autres peuvent être prescrites par l'ordinaire dans les calamités ou les nécessités publiques, le prêtre qui préside à ces processions doit être revêtu d'un ornement, au moins d'une étole. Une procession, d'ailleurs, ne serait pas possible autrement : Si le prêtre n'était pas revêtu d'un ornement, les plus dignes devraient marcher en avant, suivant ce qui est dit t. xxv, p. 447.

Cinquième question.

*L'*ombrellino *est-il toujours obligatoire?*

En règle générale, on ne porte jamais le saint Sacrement sans le mettre sous le dais ou sous l'*Ombrellino*. Mais il est des cas où cette rubrique est difficile à observer, soit à cause de la difficulté des chemins, soit faute des ministres nécessaires.

Il est clair que lorsque l'observation d'une loi de l'église est impossible ou trop difficile, on n'est plus tenu à s'y conformer. Mais aussi il faut prendre garde de s'exagérer les difficultés. Il est rare qu'on porte le saint viatique par des chemins où, en temps de pluie, on ne pourrait se servir d'un parapluie ; on peut donc généralement porter l'*ombrellino*, tout au plus faudrait-il de temps à autre le plier pendant quelques instants. On peut, d'ailleurs, avoir un *ombrellino* assez étroit, si les circonstances le demandent.

Quant à la difficulté provenant du manque des ministres nécessaires, elle n'est pas plus grande que la première. C'est le cas où le prêtre qui porte le saint viatique est accompagné d'un seul clerc, et où il n'y a pas d'assistants : il faut alors ou bien qu'il porte le saint Sacrement sans *ombrellino*, ou bien qu'il suspende la custode à son cou et la fixe sur sa poitrine, comme il est indiqué dans le Rituel pour les circonstances ou le parcours est long ou difficile. « Quod si longius aut difficilius

« iter obeundum erit, et fortasse etiam equitandum, necesse erit vas in « quo sacramentum defertur, bursa decenter ornata et ad collum « appensa apte includere, et ita ad pectus alligare atque obstringere, « ut neque decidere, neque pyxide excuti sacramentum queat. » Il pourra alors porter lui-même l'*ombrellino*, et c'est ce que suppose Catalani (Ib. n° 2) : « Optimumque erit si idem sacerdos, sive equo « insidens, sive pedibus eat, umbellam sibi deferat. » Nous ne mettons pas en doute qu'il ne faille faire ainsi. L'*ombrellino* est obligatoire, et comme l'observent les auteurs, les mots *si haberi potest* de la rubrique se rapportent à *baldachinum* et non à *umbellam ;* on ne peut donc en être dispensé que dans des cas d'impossibilité ou de trop grande difficulté ; quant à la manière de porter le saint Sacrement, il y en a deux, dont une, exceptionnelle à la vérité, se concilie avec le port de l'*ombrellino* par le prêtre lui-même quand il n'a pas les moyens de le faire porter par un autre ; il peut donc se mettre en mesure d'observer la rubrique.

Sixième question.

Peut-on réciter son bréviaire en portant le Saint Viatique ou en présidant un convoi funèbre?

Voici le cas proposé. Il est prescrit au prêtre qui porte la sainte communion aux malades de réciter des prières en l'honneur du saint Sacrement. Lorsqu'il est obligé de faire un long parcours, ayant d'ailleurs trop peu de temps pour remplir ses autres devoirs, pourrait-il dire son bréviaire, soit en récitant les parties qu'il sait par cœur, soit en tenant son bréviaire, après avoir assujetti la bourse sur sa poitrine comme il est dit ci-dessus ? Pourrait-il aussi dire son bréviaire en accompagnant le corps des défunts de la maison mortuaire à l'église dans les localités où il est d'usage d'aller les chercher, même à une grande distance ; ou bien serait-il dispensé du bréviaire s'il était mis par cette fonction, jointe à d'autres obligations, dans l'impossibilité morale de le réciter ?

Rien ne paraît s'opposer à ce que le prêtre qui porte la sainte communion aux malades, récite en même temps son bréviaire, toutefois après avoir récité le psaume *Miserere mei Deus*. Il observe ainsi la ru-

brique du rituel. « Dicens psalmum *Miserere mei Deus*, et alios psalmos et cantica. »

Nous ne pourrions pas donner la même décision pour le prêtre qui accompagne le corps d'une personne défunte de la maison mortuaire à l'église, car alors il est prescrit de chanter des psaumes graduels ou des psaumes de l'office des morts : « Cantores inchoant psalmum « *Miserere*, clero alternatim prosequente : ac si longitudo itineris « postulaverit, dicuntur psalmi graduales : *Ad Dominum;* vel alii psalmi « ex officio mortuorum. » En faisant autrement, le prêtre ne nous semblerait pas avoir droit à l'honoraire qui lui est dû pour cette fonction. La même prescription n'existe pas pour le transport du corps de l'église au cimetière : la rubrique, supposant le cimetière contigu à l'église, prescrit seulement l'antienne *In paradisum.* Suivant plusieurs auteurs, lorsqu'on doit conduire le corps à une certaine distance, on chante encore des psaumes graduels ou des psaumes de l'office des morts ; mais ici il n'y a aucune prescription, et nous pensons que le prêtre pourrait alors réciter une partie de son bréviaire.

Quant à la question de savoir s'il pourrait être alors dispensé de la récitation d'une partie de l'office, c'est un autre principe, dont la théologie morale nous donne la solution. L'impossibilité morale est une raison de dispense, et ce cas existerait assurément pour le prêtre qui n'aurait d'autre moyen de réciter son office intégralement que de le dire dans un moment où l'Eglise ne le permet pas.

Nota 1°. La matière qui nous occupe nous donne une occasion de revenir sur une question déjà traitée plusieurs fois, à savoir, si un ecclésiastique rétribué pour assister à un enterrement ou à un service funèbre, est tenu, pour avoir droit à l'honoraire, de prendre part à l'office, et si le décret cité t. xix, p. 366, interdit à un Prêtre de recevoir une rétribution pour l'assistance matérielle. Au même volume, p. 442, nous avons présenté quelques réflexions sur le sens de cette décision, observant que le contrat dont il s'agit n'est pas contraire au droit naturel, et qu'il ne paraît pas, au moins d'une manière certaine, contraire au droit positif. D'après les notes mises au bas des pages par M. l'abbé Frizon, auquel nous avions communiqué nos observations avant de les publier, le contrat fait de cette manière serait contraire au droit positif. Tel est aussi le sentiment de M. Craisson,

comme on peut le voir t. XXIV, p. 387. Il n'y a donc plus lieu de douter de l'obligation où sont tous les ecclésiastiques rétribués pour assister à un office funèbre, de prendre part à la prière publique. Ils ne peuvent pas, en effet, accepter un engagement dans lequel serait comprise une manière irrégulière d'assister à l'office.

NOTA 2°. La rubrique du rituel, qui indique seulement l'antienne *In paradisum* pour le transport du corps de l'église au cimetière, montre que, dans l'esprit de l'Eglise, le cimetière devrait être contigu à l'église, comme on le voyait autrefois presque partout.

SEPTIÈME QUESTION.

Nom du saint à exprimer dans l'oraison A cunctis.

Dans la manière dont cette deuxième question est posée, on ne voit pas assez la distinction entre le patron et le titulaire. Ce n'est pas le patron de la paroisse, mais le titulaire ou patron de l'église que l'on doit nommer dans cette oraison, et cette obligation atteint tous les prêtres qui célèbrent dans cette église. Si l'on célèbre dans un oratoire qui n'a pas de titulaire, on ne nomme pas le titulaire de l'église dont dépend cet oratoire ; alors seulement on nomme le patron du lieu.

Ces règles sont appuyées sur les décrets suivants :

1er DÉCRET. *Question.* « In missali Romano præcipitur ut post nomina « Apostolorum Petri et Pauli, in oratione *A cunctis*, dicatur nomen « patroni præcipui illius ecclesiæ, seu diœcesis. In Hispania præci- « puus illius regni patronus est B. Jacobus Apostolus, et ex concessione « Apostolica in ecclesia et diœcesi Guadicensi est patronus specialis « S. Torquatus, B. Jacobi Apostoli discipulus, et ejusdem ecclesiæ et « civitatis primus episcopus. Quæritur, an in prædicta oratione « *A cunctis* debeat dici nomen B. Jacobi Apostoli, an B. Torquati ? » *Réponse.* « In oratione *A cunctis*, post nomen SS. Apostolorum Petri et « Pauli, nomen Torquati tanquam ecclesiæ cathedralis Guadicen. pa- « troni duntaxat ponendum esse. » (Décret du 22 janv. 1678, N° 2856, Q. 8.)

2e DÉCRET. *Question.* « S. Jacobus est patronus universalis regnorum

« Hispaniæ; sancti vero martyres Hemeterius et Caledonius fratres « sunt patroni particulares ecclesiæ Cathedralis et totius diœcesis « Santanderiensis rite electi et novissime approbati a S. R. C. Quæri- « tur igitur, quis ex his patronis debeat nominari, tam in confessione « post nomina SS. Apostolorum Petri et Pauli, quam in oratione *A* « *cunctis*, quando in missis hæc oratio dicitur in ecclesia matrice et « in cæteris diœcesis ? » *Réponse.* « In qualibet ecclesia nominan- « dum esse patronum, seu titularem proprium ejusdem ecclesiæ. » (Décret du 26 janvier 1793, N° 4448, Q. 15.)

3e DÉCRET. *Question.* « An patronus nominandus in dicta oratione « *A cunctis* intelligi debeat patronus principalis loci, et quid si plures « sint principales patroni ? Quis nominandus sit ad litteram N. si patro- « nus vel titularis jam nominatus sit in illa oratione aut de eo cele- « brata sit missa ? » *Réponse.* « Nominandus titularis ecclesiæ. Si « jam fuerit nominatus, omittenda nova nominatio. » (Décret du 12 « nov. 1831, N° 4669, Q. 31.)

4e DÉCRET. *Question.* « Sacerdos celebrans in oratorio publico vel pri- « vato quod non habet sanctum patronum vel titularem, an debeat in « oratione *A cunctis* ad litteram N. nominare sanctum patronum vel « titularem ecclesiæ parochialis intra cujus limites sita sunt oratoria, « vel sanctum patronum ecclesiæ cui adscriptus est, vel potius omnem « ulteriorem nominationem omittere ? » *Réponse.* « Patronum civita- « tis seu loci nominandum esse. » (Décret du 12 sept. 1840, N° 4897, Q. 2.)

HUITIÈME QUESTION.

Oraisons à dire à une messe de communauté.

Pour répondre à cette question, on peut se reporter à ce que nous avons dit t. XIV, p. 92. La messe dont il s'agit est une messe privée, et l'on y suit toutes les règles qui s'appliquent à ces sortes de messes.

P. R.

CAS DE CONSCIENCE

Premier Cas.

« Un père de famille a deux enfants, et il se voit dans l'impossibilité de les élever d'une manière convenable à sa condition. L'oncle de ces deux enfants, qui a des intérêts dans un établissement public d'instruction, a offert de faire entrer ses neveux dans cette maison avec les avantages d'une bourse, ce qui a été accepté. Après un an d'expérience, le père s'aperçoit que ces enfants sont gravement exposés dans cette maison au péril de perdre leurs habitudes religieuses, leurs mœurs et leur foi : il demande s'il est tenu en conscience de les retirer, quoiqu'il ne sache pas d'ailleurs où les placer pour achever leur instruction ; ou s'il peut se contenter de les prémunir, autant qu'il dépend de lui, par ses bons conseils, contre le danger qui les menace. »

Réponse : Il est hors de doute qu'un père est tenu en conscience, non-seulement de pourvoir à l'éducation physique de ses enfants, mais encore et surtout de leur donner une bonne éducation religieuse et morale. Les enfants, comme leurs pères et tous les hommes, sont avant tout créés et mis au monde pour servir Dieu et parvenir au bonheur suprême, le Ciel. C'est Dieu lui-même qui nous a fait cette condition et nous ne pouvons la changer. De sorte qu'appartenant à Dieu avant tout, les enfants ne sont et ne peuvent être qu'un dépôt entre les mains de leurs parents ; dépôt dont ceux-ci auront à rendre compte un jour au commun Père que nous avons tous dans le Ciel. Ce point établi comme incontestable, il est facile de résoudre le doute proposé. En effet, si le père en question a l'espoir bien fondé que, par ses bons conseils, il préservera efficacement ses enfants des graves dangers auxquels leur foi, leurs mœurs et leurs habitudes religieuses sont exposées

dans l'établissement où il les a placés, il peut, dans ce cas, les y laisser continuer leurs études, puisque les connaissances qu'ils y doivent acquérir sont utiles et même nécessaires à leur condition. Seulement que ce père prenne bien garde au danger où il est de se faire illusion. Il est bien difficile en effet qu'un père, quel que soit son bon vouloir et sa vigilante sollicitude, puisse, à distance et n'ayant que des entrevues rares avec ses enfants, les soustraire efficacement à l'action démoralisatrice que devra exercer sur eux journellement, soit un enseignement destructeur de toute croyance religieuse qu'ils seront condamnés à entendre continuellement, soit l'exemple du vice qui s'étalera sous leurs yeux ; vice même auxquel ils seront peut-être vivement excités par des condisciples, se disant leurs amis, et qui ne seront que leurs corrupteurs.

Si, tout sérieusement considéré devant Dieu, le père en question ne peut avoir l'assurance bien fondée qu'au moyen de ses bons et salutaires avis, ses enfants échapperont au péril qui les menace de perdre la foi ou les mœurs dans l'établissement où leur oncle leur a obtenu une bourse, nous ne voyons pas d'après quels principes il pourrait être autorisé à les laisser courir un pareil danger ; l'instruction, sans doute, est un bien de haute importance, et un père ne doit rien négliger pour le procurer, s'il le peut, à ses enfants ; mais que sont les avantages résultant des connaissances humaines, mis en parallèle avec le salut d'une seule âme, avec les biens de l'éternité ? Et à quoi servirait à ces enfants, dit Celui qui est la vérité même, d'être des savants de premier ordre, et d'être mis à même par leur science d'occuper les emplois les plus brillants et les plus lucratifs, si avec cela ils venaient à se perdre, et ne se rendaient dignes après cette vie que de la damnation éternelle ? *Quid prodest homini si universum mundum lucretur, animæ vero suæ detrimentum patiatur ?* Donc il n'y a pas à hésiter pour ce père, placé dans la malheureuse alternative dont nous parlons : il doit retirer ses enfants de l'établissement où ils sont gravement exposés à se perdre.

Et comment douter un instant de cette obligation ? — Certes, on n'en peut disconvenir, la vie de l'âme est de beaucoup plus précieuse que celle du corps. Or, si la vie corporelle des enfants en question, avait à courir des risques sérieux dans l'établissement où ils font leur

éducation, excuserait-on leur père, s'il négligeait de les en retirer promptement, sous prétexte qu'il n'a pas d'autre moyen de leur procurer les connaissances que réclame leur condition ? Mais pourrait-on s'aveugler au point de regarder comme permis et légitime un acte qui expose au danger de perdre la vie de l'âme, tandis qu'on le tient pour coupable et très-criminel lorsqu'il en peut résulter la perte de la vie du corps ? Et n'est-ce pas le lieu de s'écrier avec le Père Gury (1) à la vue d'un père assez aveugle pour se conduire d'une manière aussi déraisonnable : *O... crudelis et impie pater ! Siccine filios genuisti, ut eos in æternum orco devoveres ! Sanguis eorum clamat in cœlum ! Animam pro anima requiret à te Deus, justus judex.*

L'Eglise elle-même, du reste, trace aux parents la ligne de conduite qu'ils doivent tenir en pareille circonstance. Son enseignement et sa pratique, quand il s'agit d'autoriser les mariages entre catholiques et protestants, sont, on le sait, que ces alliances ne peuvent être permises qu'à la condition très-expresse que la partie fidèle ne sera pas exposée à perdre la foi par suite de l'union qu'elle contracte, et que les enfants qui en pourront naître ne seront élevés que dans la religion catholique. Or, s'il n'est pas permis aux parents d'exposer la foi de leurs enfants en les mariant, comment pourrait-il leur être licite de compromettre cette même foi de leurs enfants et de mettre en danger leur salut en les faisant élever dans des maisons qui seront pour eux des lieux de perdition (2) ?

Deuxième Cas.

« Un fiancé quitte son domicile A ; il va à B, où il a l'intention de s'établir. Mais, après trois mois de résidence, il s'en va à C, où il veut fixer définitivement son domicile ; et, après un mois, il y contracte

(1) *Casus conscientiæ.* T. I, n° 370.

(2) On lit dans l'*Univers*, 18 juin 1872 (*édit. semi-quotidienne*), au sujet des écoles publiques dans les Etats-Unis d'Amérique : « Le mal est si « grand, que dans les villes où nous pouvons avoir des écoles publiques, « nous sommes obligés de refuser les Sacrements à ceux des parents qui « veulent ainsi perdre leurs enfants. » Mettre son enfant dans une école de perdition est donc un cas qui mérite le refus de l'absolution.

mariage. Suffit-il de faire les publications en A et C, ou bien faut-il les faire en B ? »

Avant de répondre directement à la question, nous croyons nécessaire d'exposer la législation de l'Eglise sur cette matière.

Le saint Concile de Trente, marchant sur les traces du quatrième Concile de Latran, et complétant les dispositions de ce dernier Concile, a porté, on le sait, le décret suivant : « S. Lateranensis Concilii sub « Innoc. III celebrati vestigiis inhærendo, præcipit (S. Synodus) ut « in posterum, antequam matrimonium contrahatur, ter a proprio « contrahentium parocho, tribus continuis diebus festivis, in Ecclesia, « inter missarum solemnia, publice denuntietur inter quos matrimo- « nium sit contrahendum. » (Sess. 24, c. 1, *de reform. matrim.*)

De plus, ce même saint Concile, considérant qu'il arrivait fréquemment aux personnes sans domicile fixe et menant une vie vagabonde, d'abandonner leur épouse légitime et d'en prendre une nouvelle du vivant de l'épouse délaissée, pour empêcher un pareil désordre, en la même session, c. 7 *de reform. matrim.*, « Parochis... præcipit ne illo- « rum matrimoniis intersint, nisi prius diligentem inquisitionem fece- « rint ; et, re ad Ordinarium delata, ab eo licentiam id faciendi obti- « nuerint. »

La sacrée Inquisition, dans son Instruction approuvée par Clément X, le 21 août 1670, indique la manière dont les prescriptions du septième chapitre précité doivent être exécutées : « Si contrahentes sint « vagi, dit-elle, non procedatur ad licentiam contrahendi, nisi doceant « eos esse liberos per fides ordinariorum suorum, servata forma Conc. « Trid. in c. 7, de ref. matr., sess. 24. Fides aliaque documenta non « admittantur nisi munita sigillo et legalitate Episcopi Ordinarii, et « recognita saltem per testes, qui habeant notam manum et sigillum ; « et attente consideretur quod fides et testimonia bene identificent « personas de quibus agitur. »

Ces formalités, d'après la même Instruction, doivent être observées toutes les fois que les contractants ou l'un d'entre eux sont originaires d'un diocèse différent de celui où ils contractent mariage : « Si (con- « trahere volentes sunt exteri), supersedeatur in licentia contrahendi, « donec per litteras Ordinarii ipsorum contrahere volentium, docea- « tur de eorum libero statu. »

Et l'Instruction veut que : « Ordinarii præcipiant omnibus et singu-
« lis parochis in eorum diœcesibus ut, pro matrimoniis *cum exteris*
« contrahendis, non faciant publicationes in eorum ecclesiis nisi cer-
« tiorato Ordinario, a quo, vel ejus Vicario Generali, prius teneantur
« authenticum reportare quod pro tali matrimonio fuerunt examinati
« testes in eorum tribunali qui probant statum liberum contrahere
« volentium. » (*Analecta*, avr. 1854, c. 848, 849.)

S. Liguori, d'après Sanchez, les DD. de Salamanque et plusieurs autres, excepte de la règle précitée les étrangers qui auraient quitté leur pays à un âge où il n'étaient pas nubiles : *Si contrahentes discesserint ab eo loco in ætate in qua erant incapaces ibi contrahendi* (1) ; et la sacrée Inquisition les excepte également dans l'instruction citée ci-dessus.

Si on excepte le cas des vagabonds, cette legislation, quant à la preuve à fournir de la liberté des contractants, lorsque les époux sont originaires d'un diocèse différent de celui où se fait le mariage, est généralement mise de côté en France, et l'on pourrait même dire, à peu près complétement, ignorée. Peut-on affirmer qu'elle n'y est pas obligatoire ? — En soi la loi ayant été portée pour l'univers catholique, elle oblige nécessairement la France comme les autres contrées. — Elle a été édictée, il est vrai, par une Congrégation romaine, à une époque où l'autorité de ces Congrégations n'était pas d'un grand poids aux yeux de la plupart de nos Docteurs, et même d'un assez grand nombre de nos Prélats : et c'est peut-être ce qui fait qu'on en a tenu si peu de compte parmi nous ; mais enfin ces Congrégations étant les organes du Saint-Siége et ne faisant qu'un même tribunal avec lui, leur autorité est celle du Souverain Pontife, surtout quand c'est le Pape qui les préside lui-même, comme il le fait pour l'Inquisition, dont il est Préfet, et toutes les fois qu'il approuve et fait publier leurs prescriptions, ainsi que cela a eu lieu dans le cas présent. Il n'y a donc pas de doute qu'en France comme ailleurs on ait été astreint à se conformer à l'Instruction précitée.

Mais oblige-t-elle encore ? — Ne peut-on pas en France alléguer contre sa force obligatoire l'argument de la prescription ?

(1) Lib. 6, n° 1089.

Bien qu'il nous semble qu'on a bien des raisons plausibles à produire contre cette fin de non recevoir la mesure en question, nous aimons mieux laisser la décision du doute à nos vénérables Pontifes, que ce point de discipline regarde tout spécialement. Eh! qui sommes-nous pour la résoudre à leur encontre ? La matière est délicate, et il peut y avoir bien des cas très-embarrassants où l'on aurait lieu de craindre qu'à cause de nos lois civiles, qui ont sanctionné la validité de l'union conjugale indépendamment de l'existence du sacrement, un grand nombre de mauvais croyants, rebutés par la longueur des formalités à remplir et des dépenses qu'elles occasionnent pour arriver à la célébration du mariage chrétien, ne passassent outre, et, se contentant du contrat civil, ne vécussent dans l'adultère. C'est à nos prélats à apprécier ces inconvénients, et ils le peuvent mieux que leurs inférieurs. Qu'il nous soit permis toutefois de réfuter une allégation que nous avons vu quelquefois mettre en avant, pour ne pas introduire en France le point de discipline en question, savoir que, parmi nous, la mesure n'est pas nécessaire, vu qu'au civil on s'assure de la liberté des époux avant de permettre à l'officier municipal de recevoir leur consentement. Cette raison ne peut évidemment dispenser de prendre les précautions prescrites par l'Eglise, puisqu'un très grand nombre de ceux que l'Etat regarde comme libres de s'unir conjugalement sont néanmoins liés par des empêchements qui, aux yeux de l'Eglise et de la conscience, s'opposent à la validité du mariage chrétien. — Mais, quoi qu'il en soit de la force obligatoire que peuvent avoir en France les prescriptions sus-indiquées de la sacrée Inquisition, il est certain que les curés ne peuvent en exiger l'observation qu'avec le concours des ordinaires ; et si, à tort ou à raison, ceux qui sont à la tête des diocèses ne croient pas devoir se soumettre à ces règles, les curés évidemment ne peuvent être responsables de leur inobservation.

— Ce que nous venons de dire de la preuve à fournir de la liberté des contractants quand ils sont originaires d'un diocèse différent de celui où ils se marient, n'a pas trait à la partie de la législation ecclésiastique prescrivant la publication du mariage dans la paroisse des époux, et, selon les cas, dans diverses autres localités. Cette partie des lois canoniques est tenue pour obligatoire en France comme ailleurs, et tous nos curés se font un devoir de l'observer ponctuellement. Or,

qu'elle est précisément cette législation ? — Tout le monde est d'accord que le mariage doit être publié dans la paroisse de chacun des contractants. Mais cela suffit-il ? Et si les époux n'habitent ces paroisses que depuis peu de temps, atteindrait-on le but que l'Eglise s'est proposé, en ne faisant annoncer l'union conjugale que dans un endroit où les contractants peuvent n'être que fort peu connus, pour ne pas dire souvent totalement inconnus ? Et alors comment espérer de découvrir les empêchements qui s'opposeraient à la légitimité, ou même à la validité de leur contrat ? Il est manifeste que l'Eglise, en pareil cas, n'a pas dû se contenter d'une publication aussi restreinte. « Ubi-« nam faciendæ sunt denuntiationes, si alter sponsorum de brevi « moretur in aliquo loco ? — Pont. lib. 5, c. 30, n° 5 putat sufficere « si fiant in loco ubi ille actu degit. Sed, dit St.-Liguori (1), longe « probabilius Sanchez.., Barbosa, Ronc., etc., ex declar. S. C. dicunt « omnino fieri debere in parochia unde discessit, quia denuntiationes « ideo fiunt, ut impedimenta manifestentur ; ac propterea oportet eas « fieri, ubi sponsi diutius sunt commorati. »

Mais de quelle durée doit avoir été le séjour des époux dans une localité pour qu'ils soient dispensés de faire publier leur mariage dans les endroits où ils demeuraient auparavant ?

Nous n'avons trouvé dans le droit commun aucune règle fixe à cet égard. Le père Gury (2) fait dire à S. Liguori que six mois de séjour dans un endroit sont suffisants pour dispenser de faire ailleurs cette publication. Mais, ni au n° 991 du livre 6, auquel ce Père renvoie, ni en aucune autre partie des ouvrages du saint Docteur, nous n'avons pu trouver cette assertion.

La sacrée congrégation du Concile, sans déterminer aucune durée de séjour, s'est contentée de déclarer l'obligation de publier le mariage dans le lieu de l'origine des contractants, lorsqu'ils veulent se marier dans un autre endroit. « Bartholomæus Joannes Titta, origine Seno-« galliensis, in matrimonium conjungi desiderans extra locum originis, « supplicat declarari an, præter fidem status liberi, necessario faciendæ « sint denuntiationes matrimoniales, etiam in loco originis, prout præ-

(1) Lib. 6, n° 991.

(2) *Compendium* t. 2, n° 737.

« tendit parochus coram quo contrahi debet ? — Et S. C. respondit « denuntiationes etiam in loco originis esse necessarias. (Senogallien. « 29 januar. 1684.) » (1)

Zamboni relate en outre deux décisions de la même S. Congrégation, d'après l'une desquelles on est dispensé de publier les bans dans le lieu de naissance, lorsqu'on a fait ailleurs un séjour de dix, ou même de huit ans ; et enfin il rapporte la décision suivante :

« Felix Dolci, ortus in Oppido S. Elpidii, Firmanæ diœcesis, a prima « ætate Maceratam venit, ubi domicilium habuit usque ad mensem « junii 1729 ; Senogalliam inde se contulit, ac sponsalia iniit cum Vic- « toria de Luca. Protulit testimonium curiæ Maceratensis de ejus libero « statu ; ac Vicarius capitularis voluit ut etiam de denuntiationibus in « sua parochia Maceratensi, in qua per 20 annos moram duxerat, ex- » pletis doceret. Et S. C., quam ille adiit, censuit denuntiationes non « esse faciendas in dicta parochia. (*Senogallien.*, seu *Maceraten. Matrim.*, « 3 apr. 1734.) » (2)

On n'indique pas dans cette décision, depuis quel temps Félix Dolci habitait Sinigaglia, mais il semble que ce temps n'a pas dû être bien long.

Or, à défaut de règle tracée avec plus de précision par le S. Siége, on peut et on doit même s'en tenir à ce qui est marqué dans les statuts diocésains, ou à ce qui est déterminé par les usages suffisamment autorisés. On peut voir dans notre *Manuale*, nos 4057 et 4058, que, d'après M. Carrière, dans certains diocèses les époux sont dispensés de faire publier leurs bans dans les localités qu'ils ont quittées, lorsqu'ils acquis une habitation de six mois dans l'endroit où ils se marient ; dans d'autres diocèses on exige pour cela un an de séjour dans cette localité; dans d'autres, on distingue entre le cas ou la paroisse habitée auparavant se trouve dons le même diocèse que celle où l'on demeure actuellement, et le cas où cette paroisse appartient à un diocèse différent, et l'on se sontente de six mois de séjour dans le premier cas, tandis qu'on exige un an dans le second.

Si, ni dans l'endroit où l'on contracte, ni dans celui où l'on habitait

(1) Zamboni, vo *Matrimonium*, p. 6, no 5.

(2) Zamboni, ib., no 8.

auparavant, on n'a pas demeuré le temps voulu pour être dispensé de publier ailleurs le mariage, nous disons dans notre *Manuale*, n° 4058, qu'il y aurait lieu alors d'appliquer la décision relatée ci-dessus concernant Barthélemy Jean Titta de Sinigaglia, et de faire faire les annonces dans la paroisse du lieu de naissance ; et nous ajoutons ici que, si on avait quitté ce lieu à un âge où l'on n'était pas encore nubile, il serait au moins convenable de faire faire ces annonces dans l'endroit où l'on a fait un long séjour.

Pour en venir maintenant à la solution directe du cas proposé, nous disons qne le fiancé en question, n'ayant dans la localité C., où il désire se marier, qu'un séjour d'un mois, il doit faire publier ses bans dans la localité où il demeurait auparavant ; mais n'ayant eu dans cette localité désignée par la lettre B, qu'un séjour de trois mois, temps insuffisant pour obtenir sur la liberté des époux les renseignements nécessaires, on doit, dans ce cas, faire faire les publications dans la paroisse A, où ce fiancé paraît avoir fait son principal séjour ; et mieux peut-être dans le lieu de sa naissance, surtout s'il ne l'avait quitté qu'après être parvenu à l'âge où l'on peut se marier.

M. Carrière dit qu'en France, autrefois (1), on exigeait la publication des bans dans toutes les paroisses où les époux avaient fait quelque séjour, quand ce séjour, dans aucune, n'était suffisant pour autoriser à s'y marier avec les seules annonces faites dans ces endroits. Cet usage n'existe plus, que nous sachions, et rien dans le droit commun n'oblige à s'y astreindre.

Il nous semble que, généralement, pour avoir des renseignements satisfaisants sur la liberté des époux, le meilleur moyen est de s'adresser au curé du lieu de leur naissance. C'est là qu'ils ont ordinairement leurs parents, que leur condition est mieux connue d'un grand nombre de personnes. Dans les cas douteux, un curé agira donc prudemment en recourant à cette source, avec la précaution d'exiger la légalisation des signatures par l'autorité compétente. Il s'agit ici, en effet d'une affaire très-grave, de la validité de l'union conjugale, d'où dépend souvent le salut des contractants, la légitimité des enfants issus de cette union, et l'édification publique, sans compter tous les embar-

1 V. *Manuale*, n° 4058.

ras que devra donner au curé et au confesseur l'existence d'un état de concubinage qu'il faudra faire cesser sous peine de refus des sacrements.

Troisième Cas.

« Deux jeunes gens, parents entr'eux, veulent se marier. La dispense « de consanguinité a été envoyée à leur curé, et on a ajouté, *ad cau-* « *telam*, dispense *pro incestu*. Or ces fiancés vont se confesser, à un « prêtre étranger auquel ils déclarent l'inceste, mais sans rien dire de « leur intention de se marier, de sorte que le confesseur les considé- « rant comme des pénitents ordinaires, se contente de leur donner « l'absolution. Cela suffit-il, pour la validité du mariage? Ou bien « faut-il que les fiancés se confessent de nouveau à un prêtre qui ait « connaissance de la dispense, ou auquel ils la feront connaître?

Rép. Pour que le mariage soit valide, s'il y a entre les contractants des empêchements qui le rendent nul, il faut de toute nécessité que ces empêchements soient levés ; or, on sait que Rome en concédant les rescrits qui donnent cette faculté, entend qu'ils n'aient leur effet qu'au moment de leur fulmination par l'official, ou tout autre chargé par elle de leur mise à exécution. Cela supposé ; pour la solution du cas, nous croyons devoir faire la distinction suivante :

Ou la dispense a été concédée par le tribunal de la Daterie, ou par celui de la Pénitencerie :

Dans le premier cas l'exécution de la dispense, ou ce qu'on appelle sa fulmination étant confiée à l'Official ou à quelqu'autre commissaire apostolique, qui devra agir en dehors du tribunal de la pénitence, la dispense a son effet indépendamment de l'aveu qu'en peut faire le pénitent à son confesseur, lequel n'a rien à faire pour l'exécution de cette dispense, quand même la circonstance de l'inceste y serait mentionnée *ad cautelam*, ce qui probablement arrive bien rarement quand c'est la Daterie qui dispense, si toutefois même cela arrive quelquefois.

Dans le second cas, le confesseur étant d'ordinaire chargé par la Pénitencerie de l'exécution de la dispense, les fiancés doivent non seulement faire connaître leur faute en se confessant, mais demander et obtenir, de celui auquel ils s'adressent, la fulmination de cette dis-

pense avec mention de l'inceste ; or, les fiancés en question n'ayant rien fait de cela, leur empêchement n'est pas levé, et s'ils se se marient sans se confesser de nouveau à un confesseur qui fulmine réellement la dispense de la manière dont nous venons de le dire, le mariage est certainement nul, et il y a à procéder à sa révalidation

CRAISSON, anc. v. gén.

LES CONCORDATS.

Réponse de M. DE BONALD *à M.* DE ANGÉLIS

Une des plus graves questions du Droit canonique moderne est sans contredit celle des *Concordats*. Comment faut-il les définir, un *contrat bilatéral* ou un *privilége*, c'est-à-dire une concession gracieuse du Pape? Quelques théologiens penchent vers le contrat bilatéral, d'autres en plus grand nombre tiennent pour le privilége. D'après ces derniers, le Concordat se définit : *Une législation particulière, émanée du Pape pour une partie déterminée de l'Eglise, à la demande du prince de cette partie, et sanctionnée de la part de celui-ci par une obligation spéciale de s'y tenir fidèlement.*

Disons tout de suite, qu'au jugement des uns et des autres, le Pape a sa parole engagée dans les Concordats, en sorte que, lié par une promesse solennelle, il ne saurait sans forfaire à l'honneur et à la conscience, retirer des concessions que de fortes et pressantes raisons ne lui conseilleraient pas d'anéantir. En fait, il est inouï que les Papes aient pris l'initiative du retrait d'une seule des concessions stipulées dans les Concordats.

Mais où se divisent les théologiens, c'est dans la question de savoir si l'obligation du Pape repose sur la *justice* ou sur la *fidélité*. Les partisans du *contrat bilatéral* sont évidemment pour la *justice*, les théologiens qui soutiennent le *privilége* sont pour la *fidélité*.

Cette dernière opinion, qui est celle de Suarez et de la *Civiltà Cattolica*, a été récemment mise en lumière par M. Maurice de Bonald, juge au Tribunal civil de Rodez, lequel en a été félicité par le Souverain Pontife lui-même. — La *Revue* a publié en outre la lettre magistrale du R. P. Tarquini, qui développe et confirme la doctrine de M. de Bonald (n° de février 1872).

On pouvait croire qu'après des démonstrations si lumineuses, et une aussi haute approbation, les défenseurs de la première théorie garderaient désormais le silence. Non. M. le chanoine Labis a jugé devoir réveiller la discussion, et il a publié dans la *Revue catholique de Louvain* une réfutation de M. de Bonald. Chose plus étonnante encore : M. le professeur de Angélis, est venu féliciter le docte chanoine Belge. Voici la lettre de M. de Angélis :

« J'ai lu avec la plus grande satisfaction l'article *des Concordats* in-
« sére dans la *Revue Catholique*, savant recueil périodique de Louvain.
« J'adresse mes sincères félicitations à l'auteur, M. l'abbé Labis, pour
« la profonde science et la vaste érudition avec laquelle il a démontré
« sa thèse, comme aussi pour la modération vraiment chrétienne dont
« il a usé en traitant cette question.

« Bien que les Concordats stipulés par le Saint-Siége, dans les temps
« modernes, avec les divers gouvernements, soient, eu égard à la
« matière, des concessions ou priviléges, il n'en est pas moins vrai
« qu'à raison de la forme dans laquelle ils sont conçus et des obliga-
« tions qu'ils imposent aux deux parties contractantes, on doit les con-
« sidérer comme de véritables contrats bilatéraux.

« Cette proposition est vraie, et M. Labis l'a démontrée par des
« arguments qui ne souffrent pas de réplique. Comment en effet pour-
« rait-on nier cela, alors que les Souverains Pontifs l'ont admis expli-
« citement par des articles formels de ces conventions ? Ajoutez
« qu'en professant que les Concordats sont de la part du Pape, des con-
« cessions révocables *ad nutum*, les docteurs catholiques, malgré leurs
« excellentes intentions, ne favorisent cependant ni les intérêts du
« Saint-Siége ni ceux du catholicisme. Le Pape ne veut pas l'abolition
« des Concordats, et il ne les a jamais révoqués ; que dis-je ? Il les a
« toujours scrupuleusement observés. Ce sont les gouvernements qui
« bien souvent en ont déchiré certains articles ou les ont complètement
« supprimés. C'est leur affaire, et peut-être cette infidélité de leur
« part procurera-t-elle à l'Eglise l'avantage de recouvrer sa pleine
« liberté d'action. Mais l'Eglise n'a jamais cru pouvoir leur fournir
« une arme pour les abolir impunément, en déclarant qu'elle ne se
« croit pas obligée à maintenir les conditions stipulées.

« Telle est la doctrine la plus accréditée à Rome; et bien qu'il s'y
« rencontre des docteurs qui embrassent l'opinion de M. Maurice de
« Bonald, la vérité cependant fait un devoir de reconnaître que les
« personnages les plus importants, sous le rapport de la science et de
« la pratique des affaires, professent le sentiment si bien exposé par
« M. Labis. Plusieurs même m'ont exprimé leur mécontentement de
« voir des écrivains catholiques, s'associer, quoique de bonne foi, aux
« ennemis du Saint-Siége, pour renverser les Concordats déjà exis-
« tants, ou tout au moins leur fournir une raison de s'en passer
« impunément..... »

PHILIPPE DE ANGÉLIS, professeur de Droit-Canon
à la Sapience et au Séminaire romain.

La lettre de M. de Angélis contient plus d'une équivoque, et aussi des allégations inexactes. Le *Bien public* de Gand les a déjà relevées. Nous ne le ferons pas nous-même, parce que nos lecteurs profiteront davantage en relisant le beau travail du R. P. Tarquini. D'ailleurs il est plus convenable de laisser la parole à M. Maurice de Bonald, dont on va lire la réponse tout-à-la-fois solide et modérée.

X.

Réponse de M. MAURICE DE BONALD *à M. l'Abbé* DE ANGÉLIS.

MONSIEUR LE RÉDACTEUR,

Permettez-moi, je vous prie, d'ajouter quelques réflexions à celles que vous avez mises à la suite d'une lettre de M. le professeur de Angélis à M. le chanoine Labis sur *les concordats*, dans votre numéro du 26 mars dernier. Je vous remercie de ce que vous avez bien voulu dire de moi, mais laissons toutes questions personnelles dans cette circonstance, pour ne voir que les intérêts religieux et sociaux dont il s'agit.

La juridiction est l'attribut essentiel de la Papauté, et, dans les temps troublés que nous traversons, c'est l'autorité indestructible de Pierre qui doit attirer toute notre attention, alors que toute autre autorité disparaît, comme si Dieu voulait nous faire toucher du doigt cette vérité que l'autorité de son Vicaire *est en réalité la seule sur laquelle le monde puisse compter.*

Aussi je ne comprends pas qu'il soit possible, comme l'a fait M. de Angélis, d'écrire que *les concordats, eu égard à la matière, sont des concessions, et qu'à raison de la forme dans laquelle ils sont conçus, ce sont de véritables contrats bilatéraux.* Voilà des termes qui s'excluent mutuellement. Si le concordat est une concession du Saint-Siége, « le Pape en est toujours le maître. Seul il a qualité pour juger si cette concession atteint toujours le but qu'il s'est proposé ; si celui qui en jouit est investi régulièrement de ce droit ; si des abus ne se sont pas glissés dans l'usage qui en est fait ; si enfin il y a lieu de la maintenir ou de la retirer. » (*Deux questions sur le Concordat de* 1801, page 14.) Il est encore vrai que si le concordat est une concession du Saint-Siége, « en ce qui touche les matières spirituelles, c'est-à-dire le gouvernement de l'Eglise, le Pape étant le Pouvoir ne peut rien aliéner, et le prince étant le sujet, ne peut rien acquérir, sans quoi le Pouvoir cesserait d'être Pouvoir et le sujet cesserait d'être sujet. » (*Idem*, page 16.) Enfin tout ce que j'ai dit dans mon opuscule est vrai, de l'aveu même de M. le professeur de Angélis, puisqu'il reconnaît que *le concordat est une concession.*

Mais il ajoute que le concordat *est aussi un véritable contrat bilatéral, et cela parce qu'il impose des obligations aux deux parties contractantes.* M. de Angelis me permettra de lui faire observer qu'il pose en fait ce qui est en question et ce qu'il ne songe pas même à établir dans le cours de sa lettre à M. le chanoine Labis. Il en serait bien en peine. D'ailleurs, une fois admis que *le concordat est une concession*, comme il l'a déclaré, je serais en droit de le tenir pour irrecevable et sans qualité à prétendre que *le concordat impose des obligations aux deux parties contractantes, et que c'est un véritable contrat bilatéral*, puisque les deux propositions s'excluent mutuellement. Mais je veux examiner à fond l'allégation de mon honorable adversaire, afin de montrer qu'elle ne peut se concilier avec les principes généraux du droit et constitutifs de l'autorité : et tout d'abord je fais observer qu'une des conditions essentielles pour la formation d'un contrat, c'est qu'il y ait un objet certain, lequel doit être la matière de l'engagement. Or, dans le cas actuel, la matière fait totalement défaut, car M. le professeur de Angélis vient de dire que, *eu égard à la matière, les concordats sont des concessions.* Une matière qui relève du pouvoir spirituel ne peut donc tomber au pouvoir de l'homme. M. le professeur de Angélis, pressé par l'évidence, a fait un aveu qui ruine d'avance tout ce qu'il va dire. J'aurais pu m'étendre là-dessus dans mon opuscule, mais je suis dans cette idée qu'il est bon autant que possible de rester dans la forme synthétique et de n'aborder les développements que lorsque c'est indispensable. C'est la méthode suivie par l'Eglise. En conséquence, j'avais pensé qu'il suffisait d'affirmer d'une manière générale que *le Pouvoir et le sujet ne peuvent jamais changer ou modifier en rien leur situation respective.* (*Deux questions sur le Concordat*, page 16.) Le Souverain-Pontife avait pensé de même dans la lettre qu'il avait daigné m'adresser..... *lucubrationem tuam.... oculis subjiciat nativam et peculiarem hujusmodi pactorum seu indultorum indolem,* et j'étais loin de m'attendre à trouver un contradicteur à la Sapience et au Séminaire romain.

Je vais m'efforcer d'établir deux propositions :

1° Les relations du Pape avec les membres de l'Eglise sont celles du Pouvoir avec le sujet.

2° Le Pouvoir commande au sujet qui est obligé d'obéir au Pouvoir, et ne peut jamais changer la loi faite par le Pouvoir.

Tout Pouvoir vient de Dieu, *omnis potestas a Deo.*

Le Pouvoir quel qu'il soit, religieux ou civil, a pour mission de conserver l'homme et de l'aider à atteindre la fin pour laquelle il a été créé. Car la conservation est une suite de la création, c'est pour ainsi dire une nouvelle création, une création de tous les instants et c'est pourquoi tout Pouvoir, toute autorité vient du Créateur, qui peut seul en réalité conserver ce qu'il a créé. L'homme n'est ici que le moyen. C'est Dieu lui-même qui se rend visible, perceptible à l'homme par l'homme, c'est-à-dire par un être tout à la fois tombant sous les sens et sujet à la souffrance, afin

que l'homme obéisse plus facilement en voyant l'autorité lui donner, la première, l'exemple de l'obéissance à la loi divine, et de la patience et de la résignation au milieu des peines qui nous environnent tous dans cette vallée de larmes.

L'action du Pouvoir sur l'homme consiste à le gouverner.

Le Pouvoir est donc établi pour gouverner l'homme.

Si telle est la mission du Pouvoir, l'idée corrélative de celle-là est, nous l'avons déjà dit, que l'homme doit obéir au Pouvoir ; et, en effet, il y a au Décalogue un article qui lui présente le Pouvoir dans sa source et dans ses effets comme une *Paternité*, en lui ordonnant de le respecter et de lui obéir, *honora Patrem tuum*, afin de vivre longuement, c'est-à-dire afin de faciliter au Pouvoir l'accomplissement de sa mission, laquelle consiste à conserver l'homme ou le sujet.

Le Pouvoir, ainsi constitué, fait les lois nécessaires, et ces lois doivent varier suivant les circonstances. Mais il est essentiel d'observer que si le Pouvoir est divin dans son origine, il agit par des moyens humains, puisqu'il est homme. Or, tantôt il procède *motu proprio*, tantôt il procède à la prière du sujet. Dans les deux cas, une fois qu'il a examiné et décidé, sa volonté devient loi. Le sujet doit obéir, *honora Patrem tuum*, et il ne peut en aucune façon changer l'ordre établi par le Pouvoir.

C'est assez nous tenir dans le général ; voyons le particulier et passons à l'application de ce qui précède.

Le Pape est le Pouvoir, il gouverne. C'est avec intention que je m'exprime d'une façon aussi générale, parce que je crois vraie, quand elle est bien comprise, l'opinion qui reconnaît au chef de l'Eglise la juridiction sur toutes les choses spirituelles et temporelles. Mais dans l'espèce présente, ceux qui n'adopteraient pas cette opinion voudront bien prendre la proposition ci-dessus : *Le Pape est le Pouvoir*, dans le sens restreint et ne voir ici que le Chef de l'Eglise.

A ce titre, et au point de vue spirituel, les Princes temporels sont ses sujets, ils obéissent. Tant qu'il n'y a point de concordat, le droit commun subsiste, c'est sans difficulté. Mais un jour, l'esprit de révolte se manifeste; l'enfant prodigue s'ennuie de toujours obéir ; que fait le Pape ? Sans doute, il pourrait user de ses droits avec rigueur et ramener les sujets à l'obéissance sous peine d'excommunication : il n'y aurait là aucune injustice et le droit resterait plein et entier, *quodcumque solveris.... erit solutum et quodcumque ligaveris..... erit ligatum.*

Mais le Pape est père, il aime ses enfants alors même qu'ils lui résistent et il est disposé à faire tout ce qu'il pourra afin de les empêcher de se perdre. La situation est la même absolument que du temps de Samuel. Les Hébreux voulaient un roi au lieu du gouvernement pacifique des Juges : le Seigneur dit au Prophète de faire ce qu'ils voulaient, il ajouta : *Ce n'est point vous, mais c'est moi* qu'ils rejettent afin que je ne règne point sur eux, *non te abjecerunt, sed me, ne regnem super eos.* Ainsi, quand les Prin-

ces demandent un concordat, c'est le Pouvoir de Pierre dont ils ne veulent plus, et n'osant pas le rejeter, ils se figurent qu'ils pourront le limiter. La troupe des légistes qui les entoure leur persuade que le Pape se lie les mains par un concordat, et cette perspective les ravit ! Le Pape, pour éviter quelquefois un schisme ou une persécution et tout en gardant intact le dépôt du Pouvoir des Clefs qu'il a reçu de N.-S. Jésus-Christ dans la personne de Saint Pierre, fait donc quelques concessions à ses sujets. Cela s'appelle un concordat. Ces concessions varient suivant les temps, les lieux, les personnes et les circonstances ; mais peu importe, ceci est du détail, tenons-nous-en au principe : le Pape afin de rendre l'obéissance plus aisée à ses sujets, chez qui l'amour est diminué, modifie et allége leur obligations, *ad duritiam cordis*. Sa situation demeure donc la même à leur égard, puisqu'il est toujours Pouvoir (1).

(1) Il faut faire ici une observation essentielle. Ces concessions sont des dérogations au droit commun, et par cela seul, elles constituent toujours pour l'Eglise une gène apportée à sa liberté d'action, une diminution dans son état, une humiliation, et par suite le bien ne se fait plus comme auparavant. C'est ainsi qu'en France, depuis soixante-douze ans, le Pape lutte pour avoir de bons évêques et pour écarter certains sujets que le Pouvoir civil, qui a réclamé le concordat en haine de l'Eglise, s'efforce de placer à la tête des diocèses. C'est ainsi que l'Eglise de France, par suite des empiètements de l'Université, est privée de la faculté d'exercer son ministère et d'accomplir la mission que son divin fondateur lui a confié : *Euntes docente omnes gentes*. Alors qu'elle a seule qualité pour toucher les âmes et les former par la culture intellectuelle, l'autorité laïque s'arroge ce droit à l'exclusion même de l'Eglise (décret du 17 mars 1808, art. 1) et ce n'est que par une permission formelle (décret du 17 mars 1808, art. 3) que les évêques peuvent avoir des séminaires ! Encore doivent-ils (même décret) se soumettre à des réglements émanés de l'autorité laïque. La loi du 15 mars 1850 a, sans doute, modifié un peu cette situation, mais le décret de 1808 est toujours en vigueur, et c'est l'Université par ses agents qui va surveiller les établissements tenus par le clergé ; il est donc vrai de dire que l'Eglise en France est asservie quant à l'enseignement. Cette situation contre nature a pour conséquence d'empêcher l'Eglise de donner aux jeunes clercs la première éducation, et d'introduire parmi le clergé des hommes ayant reçu dans leur enfance des idées mauvaises, ou tout au moins suspectes dont il est difficile de se débarrasser. Beaucoup de fêtes ont été supprimées au détriment de la gloire de Dieu et de la piété des fidèles. La puissance et la gloire de l'Eglise ont été diminuées considérablement. L'épouse de J.-C. a été amoindrie et chaque jour elle a des humiliations à subir dans ses rapports avec le Pouvoir civil puisqu'elle a perdu, avec ses tribunaux et la gestion de son temporel, le droit de se gouverner elle-même, c'est-à-dire son indépendance, etc.

Le chef de l'Eglise s'est vu contraint moralement à faire des concessions qui ont amené malgré lui ces résultats ; il les a faites pour éviter un plus grand mal, mais pense-t-on que le consentement qu'il a donné, ait absous et déchargé de toute responsabilité ceux qui les ont demandées ? Ce serait une étrange erreur. Bossuet a dit une parole bien forte : *Ne vous croyez pas en sûreté par cela que l'Eglise vous tolère*. Or le mot *tolère* implique nécessairement que la chose tolérée est mauvaise, et alors *celui qui est cause de la tolérance est coupable de tout le mal qu'il oblige à tolérer*. Voilà une considération morale dont les personnes qui recherchent la tolérance aujourd'hui ne se rendent pas compte. Mais qu'elles le sachent bien, la responsabilité de tout ce que l'Eglise souffre, par suite des concordats, pèse sur la tête de ceux qui ont fait au Pape une situation dans laquelle il a dû céder pour éviter un plus grand mal.

Quant à la situation de ceux-ci vis-à-vis du Pape, elle est aussi la même en principe, car ce que le Pouvoir peut faire, il peut aussi ne pas le faire, et le défaire plus tard s'il juge que cela ne contribue pas au bien comme il l'avait pensé. Néanmoins, et *en fait*, les obligations du sujet ne sont plus les mêmes. Elles ont été modifiées, on lui a ôté celles qu'il avait pour lui en donner de nouvelles. Mais où se trouve le contrat dont parle M. de Angélis ? Où sont les obligations que ce prétendu contrat *aurait imposées aux deux parties contractantes*, pour employer l'expression de mon adversaire ? Je le répète, il n'y a point de *contrat*, puisque, de l'aveu même de M. de Angélis, tout ce qui a été fait *est une concession eu égard à la matière*, et que l'idée de concession exclut forcément l'idée de contrat.

Le Pape a-t-il assumé quelques obligations ? Non, pas plus qu'auparavant, seul, le sujet reste obligé, comme il l'était déjà, en vertu du même principe inscrit au quatrième article du Décalogue. Si ces obligations sont différentes, c'est par la volonté du Pouvoir, mais, en principe la situation n'a donc pas changé, c'est l'essentiel. Le Chef de l'Eglise lui a donné un *modus vivendi* nouveau qui devient sa règle de conduite de telle sorte qu'il est tenu de s'y conformer (ceci est remarquable), sans pouvoir même renoncer à la concession ou au privilége octroyé, pour rentrer dans le droit commun. Le sujet doit rester dans le droit exceptionnel qui lui est créé, à sa demande, tant que le Pouvoir concédant et constituant le juge à propos. Cela résulte de l'article XLIII du *Syllabus*, et nous voyons qu'en 1814 le roi de Sardaigne étant remonté sur le trône, et désirant que rien ne fut changé aux usages de ses pères touchant la religion, commença par supplier le Pape Pie VII de retirer le Concordat de 1801, auquel les Etats de Sardaigne étaient soumis depuis l'occupation française. Sa Sainteté accéda volontiers à ce désir, et le droit commun fut alors remis en vigueur dans cette portion de l'Eglise.

Mais ici se présente une nouvelle difficulté, car la civilisation moderne, à force de prêter l'oreille à ses enchanteurs qui ont voulu innover en toutes choses, en est venue à ignorer les principes élémentaires du droit. Afin de lier les mains au Pape et de le diminuer, elle vient de voir un contrat dans un concordat, alors précisément que la matière et la nature des personnes, c'est-à-dire tout ce qui est nécessaire pour former le lien de droit constitutif du contrat, font défaut. Maintenant elle ne conçoit pas davantage une concession où un privilége qui oblige le concessionnaire ou le privilégié de telle sorte qu'il ne puisse y renoncer par sa seule volonté; c'est toujours la même idée. Elle ne se rend pas compte de la supériorité du Pouvoir par rapport au sujet, la chose est pourtant bien aisée à comprendre.

Il faut considérer qu'il s'agit d'une question d'ordre public avant tout, et d'une loi spéciale que le Pouvoir donne au sujet. Or la loi oblige celui pour qui elle est faite. S'il s'agissait d'un intérêt privé, le concessionnaire ou le privilégié pourrait y renoncer de lui-même, *unicuique licet juri in*

favorem suum introducto, renuntiare. Mais, il s'agit, je le répète, d'un intérêt public, que le Pouvoir a seul qualité pour connaître et administrer. Or, si le sujet pouvait en cette matière détruire ou modifier seulement l'œuvre du Pouvoir, que deviendrait, je le demande, la juridiction ou le Pouvoir de gouverner qui est l'attribut constitutif du souverain ?

Cette doctrine que je soutiens ici, est même reconnue dans l'ordre civil. En effet, si le Chef de l'Etat faisait une loi particulière dérogeant au droit commun pour une province qui la lui aurait demandée, pense-t-on que cette province ne serait pas obligée de l'observer et qu'elle pourrait y renoncer d'elle-même pour rentrer dans le droit commun sans le consentement du souverain ? Si le Chef de l'Etat faisait encore, pour la nation tout entière qui la lui aurait demandée, une loi dérogeant au droit commun, pense-t-on que la nation pourrait y renoncer d'elle-même, et rentrer dans le droit commun sans le consentement du souverain ? Non, évidemment, car ce serait faire acte de gouvernement en dehors de celui qui a seul qualité pour gouverner.

Mais de quoi s'agit-il et qu'est-il besoin d'imaginer des espèces lorsqu'il en existe déjà qui vont droit au sujet qui nous occupe ?

En effet, qu'était la Charte de 1814, avec son fameux article 14, lequel portait que *le Chef de l'Etat faisait les lois et réglements nécessaires pour la sûreté de l'Etat ?* Ce n'était ni plus ni moins qu'un véritable concordat donné par le Pouvoir civil à ses sujets, lorsque leur amour et leur fidélité pour l'autorité avaient diminué pendant la Révolution. On fit, il est vrai, une nouvelle Révolution pour protester contre l'interprétation donnée à cet article (1). Mais qu'est-ce que cela prouve ? La Révolution triompha à cause de la faiblesse des Bourbons, et peut-être était-il nécessaire d'*aller au fond,* pour montrer la valeur des théories libérales, mais le droit ne fut infirmé en rien, et au contraire les malheurs de la France ont donné raison à Charles X.

Qu'était la Charte donnée en 1846 par le Pape Pie IX à ses Etats ? Un véritable concordat dans l'ordre civil. Qu'était aussi la Constitution de 1852 avec tous ses appendices destinés à accroître la somme des libertés de la France et *à couronner l'édifice,* comme on disait alors ? La même chose que la Charte de 1814 avec l'article 14. Napoléon III s'était réservé de faire les concessions qu'il jugerait à propos, appuyé qu'il était sur sept millions de suffrages. La position était donc identique avec celle du Roi dans l'octroi de la Charte de 1814, avec cette différence, si l'on veut, que le Roi s'appuyait sur un Pouvoir venu d'en haut, tandis que Napoléon III s'appuyait sur un Pouvoir venu d'en bas ; mais à part cette distinction qui ne change rien à la thèse présente, l'acte de 1852 était un vrai concordat du Souverain avec les sujets. Dans les deux cas où était le contrat ? Il n'y en avait point. *Tout était concession de la part du Pouvoir qui demeurait seul le*

(1) La Charte de 1830 procédait d'une cause toute différente, elle constituait une destruction et une négation de l'autorité.

maître et le juge des concessions octroyées. Où étaient les obligations imposées *aux parties contractantes,* comme le veut M. de Angélis ? Ah ! sans doute, le Roi avait juré l'observation de la Charte, mais, qu'on veuille bien le remarquer : *en fait l'article* 14 faisait partie de la Charte. Donc le serment du Pouvoir concédant ou constituant ne *novait* nullement la situation. Car cet article était précisément l'affirmation du Pouvoir, toujours inhérent au Souverain, de prendre les mesures *nécessaires à la sûreté de l'Etat*, sans avoir à compter avec ses sujets ; et, *en droit*, cet article n'eût-il pas été écrit, la personne du Souverain demeurait la même sans aucune diminution.

De leur côté, les sujets gardaient la même situation. Ils étaient toujours obligés d'obéir dans les termes tout à la fois des concessions octroyées et du Pouvoir inhérent à la personne du Chef de l'Etat et ils n'auraient pu renoncer d'eux-mêmes au bénéfice de la Charte, si tant était qu'il y eût bénéfice, sans le consentement du Pouvoir constituant.

Aujourd'hui encore, cette doctrine est reconnue et pratiquée dans le nouvel empire allemand par Guillaume, et certes il faut voir l'insolence de son ministre à l'égard de la représentation nationale !

Je vais plus loin. Dans l'ordre religieux et en dehors des concordats, la même doctrine trouve encore son application. Je rappelle le point de départ : il s'agit d'établir que le sujet, en vertu du quatrième article du Décalogue, dépend toujours du Pouvoir et qu'il est obligé d'obéir, soit que la loi procède d'un acte *motu proprio*, soit qu'elle ait été portée à la suite d'un désir exprimé par le sujet.

Or, Monsieur le chanoine Labis et Monsieur le professeur de Angélis n'y font pas attention, j'en suis surpris, et pourtant ils profitent souvent de certaines concessions octroyées par le Pape et auxquelles je fais allusion. Que sont en effet *les propres des Saints* en vigueur dans les différents diocèses ? Car on sait que le droit commun, pour la récitation de l'office divin, consiste dans le Bréviaire romain, et que nul de ceux qui y sont astreints ne peut réciter un autre office ou bien adjoindre un autre office à celui-là sans une permission formelle du Chef de l'Eglise. Or, c'est en vertu de permissions de ce genre que les différents diocèses de la chrétienté peuvent faire usage de certains offices propres pour honorer des Saints qui ne sont pas dans le Bréviaire romain et qui ont eu des rapports particuliers avec ces diocèses. Toutes ces permissions sont accordées *à la demande des diocèses* et constituent autant de concessions ou priviléges, de lois spéciales octroyées par le Pouvoir spirituel, qui dérogent au droit commun et qui cependant doivent régir ceux qui les obtiennent, tant que le Souverain-Pontife n'en décide pas autrement. Mes honorables contradicteurs sont prêtres, ils jouissent comme j'ai dit, d'une concession de ce genre, il n'y a donc qu'à les prier de reporter leur attention sur ce qu'ils pratiquent. Le Pape leur a imposé, sur la demande des communautés dont ils font partie, une concession ou privilége qui est devenu leur loi, leur

modus vivendi, et je ne pense pas que jamais ils aient songé à prétendre que cela constituât un contrat entre le Pape et leur diocèse, ni qu'ils eussent le droit d'y renoncer sans le consentement du Pape pour retourner au droit commun.

Il faut en dire autant des exemptions de juridiction accordées, soit à des diocèses pour ne relever que du Souverain-Pontife comme métropolitain, soit à des communautés pour ne relever que d'un supérieur particulier à la place de l'évêque du lieu, etc., etc. Ces exemples seraient multipliés à l'infini. Ces lois spéciales, dans leur principe, ne diffèrent en rien des concordats et, pas plus dans un cas que dans l'autre, il n'y a de contrat et il ne peut y en avoir, parce que le Pouvoir dans son essence est toujours libre, *Papa non potest sibi ligare manus*, comme disent les canonistes, et que le sujet doit toujours obéir.

Mais, si l'on persiste à voir dans le concordat un contrat, je rappellerai ce que je disais dans mon opuscule et je demanderai quel sera le juge des difficultés qui pourront survenir entre *les parties contractantes*, suivant l'expression de M. de Angélis? Qui donc sera assez grand sur la terre pour juger entre le Pape et les sujets des questions intéressant la juridiction spirituelle? C'est là une question de la plus haute importance, car à toute loi, à tout acte il faut un juge qui puisse les sanctionner. Or, si on prétend faire descendre le Pape, le Vicaire de Jésus-Christ du haut de son trône, il faut nécessairement trouver au-dessus de lui une autorité pour le juger avec ses sujets, malgré ce que disaient les Pères du Concile de Sinuesse : *Prima sedes a nemine judicatur*.

Exposer cette dernière question, n'est-ce pas la résoudre? N'est-ce pas montrer avec la dernière évidence que dans un concordat le Pape est toujours maître absolu et que tout est concession de la part du chef de l'Eglise? N'est-ce pas montrer que le Pouvoir a toujours la haute main sur le sujet? Mais M. le chanoine Labis et M. le professeur de Angélis sont d'accord pour reconnaître que, *dans les cas extrêmes, le Souverain Pontife peut retirer le concordat, s'il juge que cette faveur tourne au détriment de la société*. Alors, je demanderai, ce que signifie cette assimilation qu'on cherche à etablir entre le concordat et un contrat? Les aveux des adversaires confirment pleinement la thèse qu'ils combattent.

Faut-il à présent s'attacher à montrer que le Pape, en retirant un concordat, n'agira jamais par un simple caprice et sans un motif plausible? Ce serait, il me semble, s'abaisser. Ce serait faire injure au Chef de l'Eglise que de le supposer capable d'un acte qui ne serait plus même dans les conditions voulues pour constituer un acte humain, *absit! absit!* Qu'on veuille bien se rappeler que toute la doctrine dont il est question repose sur ce principe qu'il s'agit ici des relations du Pouvoir avec le sujet; que le Pouvoir est chargé de conserver le sujet vis-à-vis de qui il représente Dieu; et que, par suite, le Pouvoir est Père, puisqu'il est ainsi désigné au IVe article du Décalogue. Si donc le Pouvoir est Père, pourquoi y a-t-il des

personnes qui viennent prêter à leurs adversaires la pensée que le Pape pourrait jamais agir par un pur caprice? Est-ce que la qualité de Père serait compatible avec un mouvement de ce genre? D'ailleurs nous discutons ici un point de droit et de pure théorie; or, en théorie, en philosophie, l'on ne s'occupe que de ce qui doit être, et le mal ne se suppose jamais, puisqu'on prend l'Être dans son état de perfection.

En terminant, je dois relever une phrase de M. le professeur de Angélis. On se rappelle l'énoncé de son opinion : « Bien que les concordats stipulés » par le Saint-Siége, dans les temps modernes, avec les divers gouverne- » ments, soient, eu égard à la matière, des concessions ou priviléges, il » n'en est pas moins vrai qu'à raison de la forme dans laquelle ils sont » conçus et des obligations qu'ils imposent aux parties contractantes, on » doit les considérer comme de véritables contrats bilatéraux. »

Il ajoute : « Telle est la doctrine la plus accréditée à Rome ; et bien qu'il » s'y rencontre des docteurs qui embrassent l'opinion de M. Maurice de » Bonald, la vérité, cependant, fait un devoir de reconnaître que les per- » sonnages les plus importants sous le rapport de la science et de la pra- » tique des affaires, professent le sentiment si bien exposé par M. Labis. »

Les personnages lss plus importants sous le rapport de la science et de la pratique des affaires! Une pareille affirmation est singulière en présence de la lettre de Sa Sainteté, qui a daigné dire ce qui suit touchant l'opuscule sur le concordat :

Nobili viro dilecto filio Mauritio de Bonald.

PIUS P. P. IX.

Dilecte fili nobilis vir, Salutem et Apostolicam Benedictionem. Lucubrationem tuam, dilecte fili nobilis vir, cui titulus : *Deux questions sur le Concordat de* 1801, libenter excepimus, cum et religionem peritiamque tuam commendet, et oculis subjiciat nativam et peculiarem hujusmodi pactorum seu indultorum indolem, unde facile solvi queant propositæ questiones. Gratulamur itaque tibi tuoque scripto ominamur ut qui blasphemant quod ignorant, inde tandem discant, Ecclesiam per hæc conventa de rebus ad se spectantibus, non aliena appetere jura, sed propria largiri. Omnia interim tibi fausta adprecantes, divini favoris auspicem et Paternæ Nostræ benevolentiæ pignus Apostolicam Benedictionem tibi peramanter impertimus.

Datum Romæ, apud S. Petrum, 19 junii anno 1871.

Pontificatus Nostri anno vicesimo sexto.

PIUS P. P. IX.

Veuillez, M. le rédacteur, agréer, je vous prie, l'expression de mes sentiments distingués.

MAURICE DE BONALD.

Amiens. — Imp. Emile GLORIEUX et Ce, rue du Logis-du-Roi, 13.

UN PHILOSOPHE SOCRATIQUE.

3e lettre à M. l'Abbé Deleau, *Professeur de Philosophie.*

Mon cher ami,

Ce n'est point la vérité abstraite qui est la fin dernière de nos cœurs. Ce n'est même point à la lumière ni à la beauté qu'ils tendent par cette constante et invincible attraction dont ils ne sauraient éviter l'influence, jusque dans leurs plus grands écarts. Le centre commun et définitif de tous leurs désirs, de tous leurs efforts, c'est le Bien. Par le Bien seul, le monde vaut quelque chose et la vie a de l'importance ; et si la science même n'était un moyen d'arriver au Bien, que serait-elle de plus qu'un éclair brillant, mais fugitif, qu'une séduisante, mais cruelle illusion ? Les disciples d'Aristote, S. Thomas d'Aquin surtout, ont mis cette doctrine du Bien en pleine lumière. Ils n'ont jamais pensé qu'on pût faire de l'art pour l'art ; de la littérature pour le seul amusement de l'imagination ; de la critique pour la volupté de chercher sans trouver ; de la science pour le progrès exclusivement matériel des hommes ; de la philosophie enfin pour le seul plaisir de subtiliser ou de passer agréablement son temps. D'ailleurs, ils savaient que notre raison, si elle est servie par les facultés sensitives, est souvent aussi gênée par elles ; que nos opérations intellectuelles peuvent être troublées et parfois même complètement étouffées par le tumulte

des sens, par la fureur des passions ; que le monde matériel, en contact perpétuel avec notre corps, ne cesse de nous solliciter, par son intermédiaire, aux plaisirs et au repos sensibles. Ils savaient donc que pour rester fidèle à la contemplation de la vérité, à la poursuite des biens invisibles, l'esprit a besoin d'y être appliqué et maintenu par une volonté ferme. Ils savaient enfin que la volonté ne se décidera jamais réellement et efficacement à un acte si difficile, à moins qu'elle ne soit à son tour fortifiée par une impulsion puissante de l'amour, et qu'elle ne soutiendra patiemment les combats et travaux nécessaires à l'acquisition de la science que si elle désire ardemment la vérité. Aussi, la double nécessité de donner un but pratique aux études philosophiques et d'y employer la méthode morale, c'est-à-dire, l'effort d'un cœur pur et d'une âme vertueuse, est-elle clairement reconnue et hautement proclamée par Aristote et par tous les scolastiques ; et cependant Socrate et les siens ont paru en tenir plus de compte et s'en préoccuper davantage, lors même, peut-être, qu'ils n'en étudiaient pas aussi profondément les motifs et les lois. Je considère comme un devoir pour nous de ne point nous exposer plus longtemps au reproche que cette comparaison nous attire, et de nous déclarer en cela franchement socratiques.

I.

Pourquoi Socrate cherche-t-il la vérité finie, sinon pour atteindre à la Vérité subsistante et infinie ? Pourquoi veut-il connaître le juste et l'honnête, sinon pour obéir à leurs prescriptions en toute rencontre ? Pourquoi désire-t-il expliquer notre nature, sinon pour la modérer, la perfectionner, la rendre vertueuse ? « Le premier, dit M. Charaux, il descendit dans les profondeurs de l'âme humaine, pour en faire sortir, non point une psychologie stérile ou chimérique, mais ce qui vaut mieux, les règles de la vie et de la vertu. Durant une

longue carrière consacrée à la pratique du bien autant qu'à la recherche du vrai, on l'entendit répéter sans cesse à ses concitoyens, à ses disciples : Aimez la vérité et vous trouverez la vérité ; pratiquez la vertu et vous arriverez à la science. Ne creusez pas au dessous des fondements ; mais, descendant en vous-mêmes, arrêtez-vous à la partie divine, à la racine de l'âme ; là sont les germes précieux qu'il faut développer. Entendez la voix intérieure et soyez fidèles à ses enseignements. Le premier de tous, c'est qu'on n'arrive à la vérité que par la vertu, et que nul ne connaît le bien, s'il néglige ou s'il refuse de faire ce que le bien commande (1).»

Pour Platon, qui suit fidèlement ici la pensée de son maître, « l'idée du bien est tellement la première de toutes les idées qu'elle semble dominer jusqu'à celle de l'être. Il entend par là qu'elle en est inséparable, que l'une implique l'autre, que l'intelligence divine est comme pénétrée par la bonté et par l'amour. Ce Dieu souverainement bon, souverainement le bien même, c'est l'idéal proposé à l'âme humaine, et c'est par la vertu que l'homme atteint à la ressemblance parfaite avec son auteur (2). » Assurément, la logique ne permet point qu'on mette l'idée du bien avant celles de l'être et du vrai ; car, rien n'est bon s'il n'existe premièrement, ni désiré s'il n'est d'abord connu ; et la philosophie platonicienne paraît avoir troublé cet ordre naturel en donnant le premier rang parmi les sciences à la morale. Mais, au point de vue pratique, nous ne saurions l'en blâmer, puisqu'il en faut toujours revenir à la naïve et profonde remarque du livre de l'*Imitation* : il est mieux d'éprouver la contrition que de savoir seulement la définir. Aussi, « de nos jours encore, c'est par leur côté pratique que certaines écoles grecques sont demeurées populaires. Si, après tant de siècles,

(1) *La Pensée et l'Amour*, p. 31.

(2) *Ibid.*, p. 32.

elles intéressent si vivement les hommes, c'est qu'elles ont été les nourrices et les maîtresses de l'humanité ; c'est qu'elles ont voulu développer l'âme entière, et la préparer aux luttes de la vie autant qu'à la recherche du vrai ; c'est qu'elles ont presque toutes fait concourir le sentiment et la volonté avec l'intelligence. Chacune d'elles représente, au moins à son point de départ, une des tendances primitives de la nature humaine, et toutes recommandent, prescrivent l'effort personnel, la lutte, avec toutes les puissances de l'âme, contre l'erreur et le mal. N'est-ce pas là, sinon toute la vertu, du moins le premier pas pour conquérir la vertu (1) ?

« La pensée sans l'amour, dit encore M. Charaux que je ne me lasse pas de citer pour honorer tout ensemble ses livres et cette *Revue*, la pensée sans l'amour est une lumière sans chaleur qu'on peut entretenir, comme ces feux de paille et de broussailles qui brillent sans échauffer, avec des abstractions et de purs concepts : il faut à l'amour un aliment moins vide et moins creux ; il lui faut la substance et non l'apparence, la vie et non l'image de la vie. Pour tout dire en deux mots, la pensée n'atteint souvent de l'être que le nom et l'idée, l'amour en saisit la réalité. Le doute comprimé par la démonstration se relève sitôt qu'elle est passée ; l'amour tient l'âme ferme dans la foi : il ne doute point, car il sent les vérités que la raison démontre, il s'y attache comme on s'attache à la vie et au bonheur. Encore une fois, que m'importe le Dieu vrai s'il n'est vivant, et puis-je seulement concevoir la foi sans l'amour ? D'où viendrait à la pensée ce droit ou cette injuste prétention de déshériter l'amour et de prendre pour elle seule le bien, qui n'est plus le bien s'il n'est que connu et non possédé, qui s'évanouit s'il n'est embrassé ? Démontrerai-je qu'il en est ainsi ; que l'amour et la pensée ne s'isolent pas impunément ; qu'on n'a rien de

(1) *Ibid.*, p. 35.

clair et de précis sans l'une, rien de ferme et d'assuré sans l'autre ; qu'on peut les séparer, mais non sans les détruire ; qu'à cette désunion la pensée se voile et l'amour se corrompt, la pensée se vide d'autant plus qu'elle croit grandir et l'amour s'affaisse ou s'avilit ? Non, car je ne le démontrerais pas à ceux qui auraient réussi à consommer en eux cette triste séparation, et je n'ai pas besoin de le prouver aux autres. Je me contenterai de répéter avec Pascal : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas. Le cœur a son ordre ; « l'esprit a le sien qui est par principes et démonstrations ; « le cœur en a un autre (1). »

Hélas ! Pascal avait des amis qui ne cessaient de répéter les mots de charité, de pur amour, mais pour ruiner plus facilement ces divines réalités. Est-ce leur influence froide et empoisonnée qui, secondée par l'ironie de Voltaire et par l'orgueil des rationalistes, a glacé notre théologie elle-même, lui défendant, au nom de la liberté et de la critique, d'aimer en même temps que de croire, d'être pieuse et savante, humble et profonde, suave et puissante ? On lui promettait, si elle voulait se relâcher un peu de son obéissance à l'Eglise, le bonheur de tout savoir et la force de tout pénétrer. Beaucoup ont cédé à cette tentation en Allemagne, plusieurs en France. Qu'en est-il résulté, sinon la perte du sens théologique, l'affaiblissement de l'esprit chrétien, et, qu'on le veuille reconnaître ou non, la déchéance morale de ceux qu'a séduits ce mirage d'une science plus sérieuse et plus haute que la théologie d'autrefois ? Socrate disait : « Je ne sais que les choses de l'amour. » Philosophes et théologiens catholiques, nous en savons d'autres : mais sachons aussi et n'oublions jamais celles-là. Non, la théologie spéculative n'est point parfaite si elle ne contemple et n'admire les opérations surnaturelles de l'amour divin dans les âmes ; non, la théologie pratique n'est

(1) *Ibid.*, p. 240.

point complète si elle n'enseigne avec les lois de la morale, les règles de l'ascétisme et l'art sacré de la perfection depuis sa première ébauche jusqu'à l'union totale de l'homme à Dieu. Elargissons hardiment le cercle étroit où nous sommes renfermés, et quel que puisse être le scandale des hommes terrestres ne craignons plus, dans notre enseignement ou dans nos écrits, de donner à la mystique la large part qui lui est due.

Rien n'est plus conforme aux glorieuses traditions de notre école. Dès les premières pages de la métaphysique, elle nous enseigne l'identité de l'être et du vrai, du vrai et du bien. Elle déclare que dans toute existence il se trouve nécessairement un certain degré de bonté, et que toute perfection est essentiellement un objet d'amour et de désir, soit en elle-même et parce qu'elle convient à quelque créature qu'elle constitue ou qu'elle rend meilleure, soit en Dieu qui est la bonté suprême et dont elle est une image plus ou moins ressemblante, mais toujours aimable. L'École démontre aussi qu'il y a une intime et indissoluble union entre l'intelligence et la volonté de l'homme, et que si le cœur ne peut aimer sans un acte préalable de l'esprit, l'esprit nous conduit nécessairement à des actes de volonté, car il n'a d'autre but que de nous inspirer des sentiments sages et réguliers, en attendant la pleine jouissance et la possession de notre fin dernière. Dieu est principe, intelligence et amour ; notre âme faite à sa ressemblance, ne saurait donc se borner à être une substance pensante: elle doit aller jusqu'à l'amour ; elle ne peut être un miroir insensible, indifférent à la vérité qu'il reflète. Et quand elle en vient à considérer les adorables perfections de Dieu, ses œuvres, et comme dit le grand Lessius, ses *mœurs divines* ; quand elle reconnaît en lui son créateur, son perpétuel soutien, son centre et son vrai bonheur, se pourrait-il qu'elle s'arrêtât à cette contemplation stérile et qu'elle s'interdît les transports de l'espérance, les ardeurs de

l'amour ? Je sais, mon cher ami, qu'un *manuel* de philosophie ne peut tout renfermer, et qu'un *traité* classique de théologie ne représente pas entièrement l'esprit et la méthode de l'enseignement oral ; mais pourquoi n'y rien dire des « choses de l'amour, » et laisser croire qu'un professeur, pour soutenir dignement son rôle, doit premièrement s'arracher toutes les fibres du cœur ?

Lorsque cet homme, ce chrétien, cet historien, qui se nommait Rohrbacher, fut amené par la suite de ses leçons d'histoire à traiter de l'avènement de Notre-Seigneur sur la terre, il se leva soudain dans sa chaire de professeur, et le front découvert, les bras étendus vers le ciel, les yeux étincelants de foi et d'amour, il s'écria d'une voix vibrante : « Jésus-Christ! » et ce seul mot, éclatant du fond de son âme, toucha si fort son auditoire qu'aujourd'hui encore, après quarante années, l'écho n'en est pas affaibli dans le cœur de ceux qui l'entendirent (1).

Il vous serait aisé, mon cher ami, à vous qui connaissez si bien les doctrines de l'école, de montrer qu'elles ne sont nulle part dépourvues d'une réelle influence sur la vie pratique, et qu'il est peu de leurs principes, même en dehors de la morale proprement dite, dont l'application ne puisse profiter à la vertu aussi bien qu'à la science. J'ai rappelé, dans une lettre précédente, le nom de ce savant docteur de Sorbonne, Louis Bail, qui sut tirer de la philosophie une longue série de méditations touchantes et nous donner, à côté de sa *Théologie affective*, une *Philosophie affective* suivant les enseignements de saint Thomas. Cette heureuse tentative d'union entre la scolastique et la mystique n'est certainement pas un fait isolé dans l'histoire, et rien n'est plus inexact que de dire, sur le témoignage de plusieurs écrivains modernes tels

(1) Qui d'entre les élèves du Collège romain ne conserve, parmi ses meilleurs souvenirs, celui de ces exhortations si fortes et si pieuses qui se mêlaient à l'enseignement théologique ou philosophique le plus élevé ?

que Launoi, Brucker et même Alzog, qu'il y eut au moyen-âge un combat incessant de l'ascétisme contre la métaphysique. Sans doute ce sont là deux sciences distinctes, mais qui jamais ne furent ennemies, et ce n'est point leur évanouissement presque complet sous le souffle du rationalisme qui a dû suspendre leurs prétendues hostilités. Quand saint Bernard déployait toute son énergie d'esprit et de cœur pour entraver la diffusion des systèmes d'Abailard et de Gilbert de la Porrée, il ne résistait pas à la scolastique naissante, mais bien à l'hérésie déclarée, autrement il lui aurait fallu lutter plus vigoureusement encore contre Pierre Lombard, son allié dans l'affaire d'Abailard, et contre ses amis Hugues et Richard de Saint-Victor. Et ces deux derniers docteurs, n'ont ils pas également honoré la scolastique et la mystique? Albert-le-Grand et saint Bonaventure, Gerson, Pierre d'Ailly, Denys-le-Chartreux, n'ont-ils pas suivi cette tradition de joindre la méthode morale à la méthode rationnelle? Si Ruysbrœk fut attaqué par le théologien Gerson, il fut défendu par un autre commentateur du maître des sentences, par Denys-le-Chartreux; et, d'ailleurs, Gerson lui-même était loin de séparer la mystique de la scolastique. Tauler ne fut discuté par Eckius qu'après avoir été invoqué bien injustement par Luther comme un patron et précurseur de la Réforme ; et à son tour il eut pour champion l'un des plus ardents défenseurs de la scolastique même, l'illustre Possevin. Si le bienheureux Henri Suso a été l'objet de vives contradictions, l'École n'y est pour rien, car déjà son règne était passé ; et quant au fameux maître Eckardt, il fut inquiété pour des erreurs formelles qu'il dut personnellement désavouer. Depuis le Concile de Trente, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, les jésuites Louis Dupont, Le Gaudier, Alvarez de Paz, Michel Godinez et son commentateur Ignace de la Reguera, les carmes Joseph du Saint-Esprit et Philippe de la Sainte-Trinité, ont continué d'étudier la théologie positive avec les pré-

cieuses ressources de la mystique, et celle-ci avec la rigueur et la solidité de la dogmatique. Et c'est ainsi que les grands procédés de contemplation et d'intuition entrevus et souhaités par Platon se sont pleinement réalisés dans l'École, sans que l'on cessât jamais de les contrôler par les procédés moins périlleux et pour ainsi dire mathématiques d'Aristote (1).

La mystique des philosophes et même des chrétiens, à mesure qu'elle s'est éloignée des enseignements de l'École, est devenue maladive, presque toujours impuissante, souvent erronée. Nous servirons donc ses propres intérêts, mon cher ami, en nous efforçant d'imprimer à nos travaux scientifiques une direction morale plus accentuée, et en cultivant les facultés affectives aussi bien que les facultés intellectuelles des jeunes gens. Montrons-leur tous les chemins par où l'on arrive à la vérité, à la certitude, dont nous leur expliquons la nature et les signes ; enseignons-leur l'usage des passions et le gouvernement de la volonté dont ils apprennent la définition et les fonctions ; indiquons-leur, ne fût-ce qu'en passant, les nombreuses relations de la métaphysique avec les sciences naturelles et morales, même avec la littérature et les arts. Enfin, comme le matérialisme et l'impiété ont pénétré dans les peuples par cent ouvertures et de toutes les façons qu'on peut imaginer, par la critique, l'histoire et les sciences naturelles, par les encyclopédies, les livres et les journaux, par le théâtre et les romans, par les lois et l'opinion publique, ainsi devons-nous y faire rentrer le spiritualisme catholique par toutes les voies que l'esprit humain, si obstiné qu'il soit dans les ténèbres, conserve toujours

(1) Consulter, sur ces rapports de la scolastique et de la mystique, l'excellent ouvrage du R. P. Kleutgen : *Die Theologie der Vorzeit*, 2e partie, 1er traité, chapitre 4e. Nous possédons déjà une traduction française de la *Philosophie der Vorzeit*. Il serait bien à désirer qu'on nous donnât celle de la *Théologie d'autrefois*. Nous la demandons instamment, comme a déjà fait M. l'abbé Deleau, *Revue*, t. XXII, p. 149.

libres et accessibles à la vérité, et par toutes celles que la grâce surnaturelle y pratique chaque jour. Il se refait en France une atmosphère plus saine et plus chrétienne, à mesure que l'atmosphère du mal s'épaissit davantage et se charge de plus terribles orages. Cependant les éléments lumineux et vivifiants qui se réunissent pour le bien sont encore un peu vagues, confus, flottants et quelquefois contradictoires; c'est qu'il y manque la philosophie et la théologie réelles, et quand celles-ci auront repris sur les âmes catholiques leur empire d'autrefois, nos légions spirituelles seront plus fortes, nos combats plus habiles, nos succès décisifs. La *Civiltà cattolica* en Italie, le *Catholique* de Mayence en Allemagne, ont déjà reconquis dans le domaine des sciences politiques et sociales un grand espace naguère envahi par les préjugés modernes ; en France aussi on commence à reconnaître que les *Politica* d'Aristote valent son *Organum*, et que le *De regimine principum* du docteur Angélique n'est pas moins utile que sa *Somme de théologie* (1). Profitons soigneusement des circonstances présentes pour développer largement des germes si précieux de vérité ; et afin d'y réussir demandons à Socrate ses bonnes armes qui s'allieront utilement à celles d'Aristote et des scolastiques (2).

II.

Les différents ouvrages de M. Charaux nous donnent tout ensemble des préceptes et des exemples de philosophie socra-

(1) Je citerai particulièrement ici le beau traité élémentaire de *Droit social*, récemment publié par notre savant collaborateur M. l'abbé Grandclaude.

(2) Dans un récent article du *Correspondant*, (25 mai 1872,) M. Antonin Rondelet demande à bon droit que la philosophie prenne un caractère plus vivant, plus pratique, et en vienne à d'utiles *applications* aux sciences sociales. Mais pourquoi cette exagération : « Il fut un temps où l'idée de voir aboutir à un résultat pratique la connaissance des lois du monde ex-

tique. Je veux surtout m'arrêter aux préceptes et me contenter de signaler, en passant, quelques-unes de leurs applications pratiques et sociales.

1.—Un vrai socratique doit employer, avec une complète impartialité, sans passion ni préjugés, la méthode d'observation extérieure en même temps que la méthode de déduction; et par conséquent, loin de s'en tenir uniquement au témoignage de sa conscience et à la connexion logique des idées, il ne négligera point de puiser ses preuves dans l'expérience de chaque jour (1). Employant ce procédé à la recherche des causes qui assurent à la civilisation de l'occident un incontestable privilége de force, de durée et d'expansion, notre écrivain arrive à conclure que la source intime de ces avantages est la vertu des nations chrétiennes, et que leur degré de fidélité aux doctrines catholiques et aux lois morales qui en résultent est aussi leur degré de vraie noblesse, la mesure de leur réelle grandeur.

2.— Dans le même ordre de pensées, les socratiques croient au progrès du monde par l'union de la vertu et de la vérité. C'est là leur premier et leur plus ferme principe ; aussi remercient-ils, du fond de leur âme, l'Eglise romaine d'avoir pris, au concile du Vatican, l'initiative d'une nouvelle et

térieur, était complètement absente des meilleurs esprits. » Oubliez-vous donc Archimède, Héron, Galien, etc., dans l'antiquité ? et au moyen-âge, Albert-le-Grand, Roger Bacon, etc. ? — « Aristote lui-même, qui a tant fait pour l'avancement des sciences, qualifiait la *physique* de science *contemplative* ; et le premier mérite qu'il attribuait à sa dignité désintéressée, c'était l'impuissance de rien faire, si ce n'est pour la conquête de la vérité abstraite. » (*Les études complémentaires de la* 1re *année de droit*, page 692.) Aristote a eu pleinement raison de dire que la physique (même la physique du 19e siècle) est une science *contemplative*. Mais jamais il n'a dit qu'elle fût inutile pour la pratique, et il ne lui en a jamais fait un mérite. Du reste, il suffit d'avoir parcouru ses ouvrages pour savoir que, même en physique, il était loin d'être un pur et immobile contemplatif, peu soucieux du progrès.

(1) *La Philosophie et le Concile*, lettre 4e, p. 70.

solennelle affirmation des dogmes de la foi, et même des principes de la raison. Elle seule, d'ailleurs, pouvait opposer une si puissante affirmation aux objections de la science moderne comme aux anciennes négations cyniquement rajeunies et hautement défendues par de prétendus novateurs. Ni la philosophie, divisée qu'elle est en tant de sectes, ni le protestantisme tombé en dissolution, ni la conscience d'un homme isolé, si grand qu'il fût, ne suffiraient à une pareille tâche (1).

3.— La vertu est inséparable de la vérité, et une doctrine se juge à ses fruits (2). Il suffit donc de voir ce que la science moderne, les *savants*, les positivistes, les chercheurs de vérités, ont fait d'un peuple aussi vigoureux et aussi grand que la France était autrefois, pour les juger sans appel et les condamner comme de détestables homicides. « N'admettez-vous pas, en effet, dit le Socrate de M. Charaux à Mercure, que plus une ville ou un état possède de vérités certaines et universellement admises, sur les devoirs des hommes et des citoyens, sur la nature de l'âme et sa liberté, sur le respect et l'obéissance que l'on doit aux dieux, sur les peines réservées aux méchants, plus cet état voit fleurir dans son sein la piété, la justice, la tempérance, en un mot toutes les vertus ? — Mercure. — Je l'admets d'autant mieux, Socrate, que parcourant la terre et visitant les hommes depuis tant de siècles, j'ai vu beaucoup d'empires décliner et s'écrouler par l'absence de ces principes et des vertus qu'ils engendrent. Avec eux tous les progrès sont possibles ; sans eux toutes les décadences. La ruse et l'artifice produisent bien des succès passagers, jamais une prospérité durable ; et l'homme politique qui n'est pas d'abord honnête homme, eût-il renversé des montagnes, échouera contre un grain de sable. Vous pouvez

(1) *Ibid.*, p. 90.

(2) *Ibid.*, 5e lettre, p. 107.

en croire, Socrate, celui qui connaît les plus secrètes pensées des mortels, et qui a reçu des dieux la mission de protéger les méchants pour les conduire plus sûrement à leur ruine. Eblouis par le succès, gonflés d'orgueil, ils tombent sitôt que je les abandonne, et la justice s'en empare. Ainsi l'a voulu le puissant Jupiter. — SOCRATE. — Que je crains, Mercure, s'il en est ainsi, pour l'état présent et surtout pour le bonheur à venir de ce peuple infortuné ! (1) Je souhaite vivement que ces savants et ces sages puissent découvrir au plus tôt les vérités qui lui manquent et sans lesquelles il ne saurait longtemps subsister, s'il est vrai, comme nous le croyons tous deux, qu'un peuple ne peut vivre sans vertus, et qu'à son tour la vertu se fonde sur la vérité. Et toutefois, comment la retrouver si elle a disparu sans laisser d'elle aucun vestige ; et quelle autre base que la vérité peut porter l'édifice entier de la vérité ? J'espère donc, et sans doute vous ne me démentirez point, qu'il reste à cette nation plus de vérités que ne le croient ses philosophes, et qu'eux-mêmes ils en ont gardé, pour leur usage, un nombre suffisant (2). » Hélas ! les espérances que Socrate exprimait ainsi à la veille de nos incroyables désastres se sont trouvées moins justifiées que ses craintes ; et chaque jour nous apporte des preuves nouvelles de la nécessité d'allier ensemble la vertu et la raison, le bien dire et le bien faire, le bon sens et les bonnes mœurs.

4. — Cependant, pour un socratique, le véritable bon sens doit renfermer nécessairement un élément sacré, un principe

(1) Ceci était imprimé au commencement de 1870. Les tristes prévisions des écrivains catholiques se sont réalisées avec une exactitude qui ne sera jamais assez remarquée et qui est, à elle seule, une preuve irréfragable de la vérité de leurs doctrines sur la conduite de la divine providence et sur les devoirs des sociétés humaines. L'astronomie qui annonce d'avance les mouvements planétaires n'a montré ni plus de précision ni plus de certitude que le bon sens chrétien en face des révolutions sociales.

(2) *Philosophes et savants*, p. 70-71.

de foi surnaturelle. « Le sens commun, ou, si l'on aime mieux, le bon sens, n'est guère que le sens de l'intérêt vulgaire, passager, personnel, si le sens religieux ne vient l'étendre et l'ennoblir. Ainsi pensait Socrate. Il raillait les philosophes qui n'enseignent pas à bien vivre ; il méprisait ceux qui prétendent qu'on peut vivre sans Dieu, sans prières et sans sacrifice. Il ne savait ni toute la vérité ni toute la vertu, ni la vraie prière, ni le parfait sacrifice, mais il désirait les connaître ; et il aimait mieux en embrasser l'image, si altérée fût-elle, qu'en nier la réalité et en effacer l'idée gravée au fond de son âme (1). » Pour comprendre le monde, pour arriver à la science vraie, pour tirer les hommes de leurs ténèbres et les arracher à leurs vertiges, ce n'est donc pas assez d'avoir étudié la logique, écouté les disputes des philosophes et, sous prétexte de les réconcilier, d'avoir encore envenimé leurs querelles ; il faut la crainte de Dieu, « le commencement de la sagesse, » dit l'Ecriture ; elle seule peut nous faire franchir deux obstacles qui s'opposent en nous à la connaissance du vrai et à l'amour du bien : j'entends la sensualité du corps et l'orgueil de l'esprit ; un voluptueux ne saurait être philosophe ; un superbe, un égoïste, un ambitieux, déraisonnent fatalement en quelque point.

5. — Ces principes sont étroitement unis dans un principe supérieur : celui de l'ordre universel (2). L'ordre existe dans le monde physique, dans l'organisme vivant de l'homme, dans l'âme intelligente, et libre, hélas ! de le troubler en elle-même et au-dehors. Mais cet ordre qui nous entoure et qui nous constitue est dans la dépendance d'un d'un ordre tout-puissant; l'ordre physique, aveugle, et pourtant si bien compensé, est visiblement l'œuvre d'un ordonnateur infiniment clairvoyant; l'ordre des corps qui

(1) *La Philosophie et le Concile*, 5e lettre, p. 107.

(2) *Ibid.*, page 107.

ne se connaissent point est l'image d'un ordre qui se connaît, d'un ordre dont nous savons quelque chose par notre vie supérieure, et que Celui-là seul sait bien qui possède la vie parfaite d'où procède l'ordre parfait. C'est ainsi que nous découvrons l'ordre de toutes parts et que la pensée de l'ordre peut être considérée comme une règle, simple et certaine, de nos jugements et raisonnements. Où donc je verrai le désordre, je conclurai nécessairement à l'erreur. Or, quel plus grand désordre que la contradiction flagrante qui se voit entre l'intelligence des *savants* modernes et leur volonté, entre leurs idées et leurs sentiments, entre leurs négations et leur besoin d'un monde supérieur à celui-ci, entre leurs dédains superbes et leurs désirs inassouvis de bonheur, enfin entre leur raison et leur conscience, puisque celle-ci proteste, sourdement peut-être, mais invinciblement, contre les systèmes pervers de celle-là ? Quel plus grand désordre encore, et conséquemment quelle marque plus certaine de l'erreur, que la confusion introduite par le positivisme dans la vie individuelle, dans la famille, dans la cité, dans la patrie, dans l'humanité entière ? L'enfer même n'est-il pas le désordre complet et son éternelle horreur ? (1)

Telles sont, mon cher ami, les bases de la méthode morale suivie par M. Charaux. « Mais si naturelle qu'elle soit, cette méthode n'en est pas moins très négligée ; on oublie sa nécessité, on doute de son efficacité. Il lui faut donc, comme aux méthodes purement intellectuelles, des règles en petit nombre, simples et claires, qu'on puisse relire souvent, non pour mieux savoir, mais pour ne pas oublier. Il en est deux que nous nous sommes dictées à nous-mêmes et que nous n'avons pas appliquées sans quelque profit. Nous les proposons à titre de germe et d'essai. Ceux que leurs talents et

(1) Voyez la 6e lettre à Mgr Mermillod, *sur la vérité, aliment de nos âmes;* et *La pensée et l'amour*, 2e partie, ch. VI à X.

leurs lumières appellent à éclairer les autres hommes et à les diriger sauront bien nous corriger et nous compléter. Ils donneront à ces simples pensées et aux règles qui les résument cette forme parfaite, ce splendide vêtement dont la vérité elle-même ne se dépouille point sans cesser aussitôt d'attirer et de captiver les regards de la foule.

« *Première règle* : Ne point refuser à la Vérité, c'est-à-dire à l'Etre en qui toute vérité réside, l'amour qu'il sollicite et dont il a déposé le germe dans nos âmes.

« *Deuxième règle* : Régler et féconder l'amour du vrai par la pratique du bien. Purifier l'âme par la vertu, afin qu'elle devienne plus capable de recevoir et de réfléchir la lumière.

« *Troisième règle* : Se bien pénétrer de l'infinie distance qui sépare l'intelligence imparfaite de la Vérité parfaite, c'est-à-dire de l'Etre parfait, et confesser des mystères dans l'ordre purement naturel » (1).

Saint Thomas d'Aquin, ce docteur incomparable dont plusieurs paraissent oublier et le cœur et la piété pour n'admirer que sa science angélique et ne louer que son regard d'aigle, saint Thomas n'a pas eu de pensées différentes sur l'étude de la philosophie, et ce qu'il en écrivit à l'un de ses disciples est un vrai monument de socratisme chrétien. Permettez-moi, mon cher ami, de relire cette lettre avec vous.

« Vous m'avez demandé, ô Jean, mon très-aimé fils en Jésus-Christ, comment vous devez étudier pour acquérir le trésor de la science. Là-dessus je vous donnerai premièrement le conseil de ne point vous jeter tout-à-coup dans la haute mer, mais d'y arriver doucement par les petits ruisseaux : car il faut passer des choses les plus faciles aux plus difficiles ; tel est mon avis ; qu'il vous serve d'instruction.

(1) *La pensée et l'amour*, p. 135-136.

« Je vous ordonne aussi d'être grave en vos paroles et de ne point vous empresser de faire étalage de discours.

« Soyez très-jaloux de conserver la pureté de votre conscience ; ne cessez pas de faire oraison ; aimez et gardez votre cellule si vous voulez entrer dans les celliers sacrés où l'on trouve le vin mystique de la sagesse.

« Montrez-vous aimable envers tous; ne vous inquiétez nullement des actions d'autrui ; ne soyez trop familier avec personne au monde, car la familiarité excessive engendre le mépris et fournit une matière infinie de distractions qui empêchent l'étude. Quant aux gens du siècle, ne vous mêlez aucunement de ce qu'ils disent et de ce qu'ils font; évitez surtout les passe-temps futiles.

« Ne manquez jamais d'imiter les exemples des hommes saints et bons; tout ce que vous entendez d'utile, confiez-le à votre mémoire, sans considérer la personne qui vous l'a dit.

« Efforcez-vous de comprendre ce que vous lisez et entendez; éclaircissez vos doutes et renfermez au fond de votre âme, comme en un vase que vous désirez remplir, tout ce qu'il vous sera possible de recueillir.

« Ne cherchez pas à pénétrer les choses qui sont au-dessus de votre esprit.

« En observant ces avis, vous porterez des rameaux et produirez des fruits précieux dans la vigne du Dieu des armées, durant toute votre vie. Par cette méthode vous pourrez atteindre à la science que vous désirez acquérir (1). »

(1) Voici le texte latin de cette lettre qui forme le 68e opuscule du saint Docteur :

« Quia quæsisti a me, in Christo mihi charissime Joannes, qualiter te studere oporteat in thesauro scientiæ acquirendo; tale a me tibi super hoc traditur consilium, ut per rivulos, non statim, in mare eligas introire, quia per faciliora ad difficiliora oportet devenire. Hæc est ergo monitio mea et instructio tua. — Tardiloquum te esse jubeo et tarde ad locutorium ascendentem. Conscientiæ puritatem amplectere ; orationi vacare non desinas; cellam frequenter diligas, si vis in cellam vinariam introduci. —

Non seulement les principes de l'Ange de l'Ecole et de ses plus illustres successeurs sont favorables à la méthode morale que recommande M. Charaux, mais souvent même leur procédé d'exposition se rapproche de la dialectique de Socrate. La théologie catholique ne fut pas autrement enseignée dans les premiers siècles ; le maître commentait l'Ecriture ou quelque auteur ecclésiastique ; il *conversait* avec ses élèves, les interrogeant et leur répondant tour à tour, ne suivant pas un ordre rigoureusement synthétique, mais rattachant à un texte ou à une pensée soudaine les développements que les circonstances appelaient naturellement. Saint Thomas n'a pas toujours argumenté dans la raideur du syllogisme ; ses leçons sur la Bible ou sur l'Aréopagite ont une allure plus libre et plus dégagée ; pour lui comme pour nous, le cadre où se disposent les doctrines philosophiques et théologiques peut être utilement varié, et ce n'est point lui qui se refuserait, surtout à notre époque, à chercher quelquefois pour la vérité une forme délicate et fine, vive et spirituelle, ironique même s'il le faut, assez habile pour dérober à l'adversaire le but où l'on prétend le conduire et pour l'enserrer dans ses propres concessions, imagée et poétique, relevée par ces grandes comparaisons et échauffée par ces nobles sentiments qui savent vaincre des âmes rebelles à l'évidence du vrai (1).

Omnibus te amabilem exhibe ; nihil quære penitus de factis aliorum ; nemini te multum familiarem ostendas, quia nimia familiaritas parit contemptum, et subtractionis a studio materiam subministrat. De verbis et factis secularium nullatenus te intromittas. Discursus super omnia fugias. — Sanctorum et bonorum imitari vestigia non omittas ; non respicias a quo audias, sed quidquid boni dicatur memoriæ recommenda. — Ea quæ legis et audis fac ut intelligas. De dubiis te certifices et quidquid poteris in armariolo mentis reponere satage, sicut cupiens vas implere. — Altiora te ne quæsieris. — Illa sequens vestigia, frondes et fructus in vinea Domini Sabaoth utiles, quamdiu vitam habueris, proferes ac produces ; hæc si sectatus fueris, ad id attingere poteris quod affectas. »

(1) Voyez *la Pensée et l'Amour*, p. 192, 213 ; *la Philosophie et le Concile*, lettre 3e, p. 60.

Platon a su revêtir sa métaphysique d'éclatantes splendeurs et l'animer d'un amour sublime : que n'eût-il point fait de notre métaphysique chrétienne? Combien celle-ci est une source plus abondante de haute poésie et un plus ardent foyer d'amour! Les types immuables, les parfaits exemplaires, les idées éternelles par qui toutes choses sont ici-bas formées, ordonnées, entendues, nous savons qu'ils ne sont pas de pures abstractions ou des êtres indéfinissables, intermédiaires obscurs entre le Créateur et son œuvre; nous les adorons comme l'essence même de notre Dieu vivant et personnel, de ce Verbe « plein d'Idées » qui est le principe de tout ordre, la source de toute harmonie, l'ouvrier des siècles, l'artisan infini de toute beauté. Cette lumière intelligible et souveraine dont l'antiquité n'entrevoyait que l'aurore s'est répandue à flots sur la terre par l'incarnation; et nous croyons, d'une foi certaine, avec une espérance inébranlable, que nous la contemplerons un jour directement en elle-même, sans ombres, sans voiles, sans éblouissement. La parole humaine, si sage et si éloquente déjà dans les entretiens de Socrate, est devenue une parole divine sur les lèvres de Jésus-Christ et elle demeure à jamais infaillible dans la bouche de Pierre et de l'Eglise. La beauté naturelle de l'âme, capable, au jugement de Cicéron, d'exciter d'indicibles transports d'amour en ceux qui la pourraient voir un moment, est infiniment surpassée et complétée par la beauté surnaturelle que nous donnent la grâce, les sacrements, les vertus chrétiennes, et surtout la gloire céleste. La matière même, sur laquelle Platon ne voulait appeler que la malédiction des dieux et le mépris des hommes, reçoit un écoulement de notre consécration et de nos perfections spirituelles; elle commence en nous à se transfigurer en attendant les splendeurs de la bienheureuse résurrection; la vraie chair et le vrai sang d'un Dieu sont la nourriture de notre âme; l'huile et l'eau sont, aux mains de l'Eglise, des agents de

sanctification; le souffle de notre poitrine porte pour ainsi dire la grâce sur ses ailes, et notre parole rend la vie divine aux cœurs que le péché a tués. Le monde et son harmonie sont incessamment réglés par les esprits angéliques et gouvernés par la main de la Providence; et tout ce qui existe, depuis les intelligences les plus sublimes jusqu'aux grains de poussière les plus oubliés, tout se dirige vers Dieu avec des accents de louange et des hymnes d'adoration. Voilà, mon cher ami, ce que Socrate et Platon n'ont fait que soupçonner ; la science a grandi depuis lors, l'amour doit grandir aussi ; et il ne nous est pas davantage permis de renoncer à l'héritage des saints qu'à celui des savants : le cœur enflammé d'Augustin n'est point séparable de son intelligence lumineuse ; le commentaire de l'Ange de l'Ecole sur le Cantique des Cantiques, inachevé comme la *Somme théologique*, est comme elle un trésor que l'on ne méprise pas sans se condamner à une grande misère d'âme. L'homme est fait pour l'amour autant que pour la science; et aujourd'hui même, si orgueilleux qu'il soit de son positivisme, il ne peut se retenir d'y chercher un aliment pour les sentiments de son cœur; il rentre fatalement dans le monde invisible d'où il avait prétendu s'exiler pour toujours; il lui faut des rêveries et un faux mysticisme parce qu'il a renié les véritables choses de l'amour; Spinoza et Hégel ont fondé une sorte de religion en l'honneur du fatalisme et inventé une sorte d'humilité et de résignation pieuse à l'égard du grand Tout qui les écrase; voici des astronomes qui s'éprennent de tendresse pour les habitants de Saturne ou de Jupiter; des physiciens qui s'attendrissent à l'apparition d'un rayon de soleil où ils pensent reconnaître l'âme de leur mère; des botanistes qui devinent les émotions des roseaux et partagent les tristesses des algues marines; que sais-je encore ? des esprits forts qui se tiennent en relations intimes avec les esprits frappeurs, et des philosophes qui professent le matérialisme mais évo-

quent les âmes des morts. Aussi, comment douter qu'un des grands attraits de la vérité ne soit son union palpable avec le bien, et que la science philosophique ne doive surtout triompher par son influence sur la vie pratique, par ses affinités profondes avec le cœur humain ?

III.

Permettez, mon cher ami, qu'avant de finir ces lettres je vous présente les disciples du Socrate chrétien dont j'ai tâché d'esquisser le portrait d'après les indications de M. Charaux. Il faut voir ce maître au sein de son école, ce *directeur* des âmes au milieu de ceux qu'il élève et qu'il forme à la vertu, cet homme de conversation dans le cercle de ses amis. Il faut entendre comme il les juge lui-même, comme il apprécie leurs avantages et blâme leurs imperfections.

« Platon est, sans contredit, le plus fidèle disciple de Socrate, disciple à qui son maître n'eût reproché qu'une chose, l'impatient désir de tout savoir et de tout embrasser, l'ambition d'achever en un jour, avec le fragile appui de l'imagination, l'œuvre que la raison aidée de l'expérience des siècles n'a pas encore terminée. Il reste sans doute, dans les dialogues de Platon, des passages obscurs et des théories contestables ; mais si l'on y trouve, en apparence du moins, des contradictions surprenantes, il est un point sur lequel ce philosophe n'a jamais varié, sur lequel son langage n'a rien d'obscur ni d'équivoque. En proie à l'amour sensuel et vulgaire, l'âme se dégrade et s'amoindrit, elle efface en elle, comme à plaisir, l'empreinte des idées éternelles, elle perd le droit et le désir de les contempler. Dominée au contraire par l'amour chaste et saint, soulevée par lui, elle s'élance d'un vol rapide vers la région de l'idéal ; elle aspire, avec une sorte de passion, à contempler les types immuables du vrai, du beau, du bien, et elle les voit d'autant mieux qu'elle

les aime d'un amour plus pur et plus constant. Le progrès de l'amour mesure celui de la pensée : leurs défaites sont communes ainsi que leurs victoires (1). »

Aussi est-ce à Platon que Socrate dans un songe mystérieux admirablement décrit par M. Charaux, adresse ces paroles qui sont comme le testament de son âme et l'histoire de sa mission philosophique : « Platon, mon œuvre est terminée avec ma vie ; j'ai parlé pour Athènes et pour mes disciples : à toi d'écrire mes discours pour le monde et pour nos descendants. J'ai vu l'aurore de la vérité dont le doux éclat t'environne et t'enivre ; il te sera donné d'en contempler les premiers rayons, d'entrevoir ce soleil que mes regards ne sauraient fixer encore. Mortel aimé des dieux, jouis d'une faveur dont Socrate sans doute n'était point digne, et laisse le feu divin qui va s'allumer dans ton cœur se répandre en liberté dans tes discours, pour embraser ceux qui les liront. Ne demande pas aux dieux le secret de leurs bienfaits. Celui qui mesure la lumière t'en donnera plus qu'à moi, moins qu'il n'en répandra lui-même, le jour où sa voix succédant à la nôtre, toute voix humaine se perdra dans la sienne. Socrate ne t'a rien enseigné qu'il n'ait appris de lui. Ne m'oublie point, mais surtout n'oublie point notre Maître (2). »

A peine Socrate achevait ce discours que mille splendeurs, mille rayons de lumière jaillirent du fond de l'espace immense et remplirent l'âme de Platon d'un sentiment inexprimable de joie et de religieuse admiration. Soudain l'un de ces jets lumineux, plus brillant, plus divin que les autres, s'élança vers lui et vint frapper sa poitrine : « Tout mon être, dit-il, en fut ébranlé. Cette âme supérieure où résident la pensée et l'intelligence en reçut une vive et pénétrante

(1) *La pensée et l'amour*, p. 32-33.

(2) *Ibid.*, Le songe de Platon, p. 221.

lumière ; il me semble que l'âme inférieure, où s'agitent les désirs violents, les passions déréglées, en avait été, elle aussi, apaisée et purifiée. Mais c'est au centre même de la vie, c'est au cœur, siége des nobles passions, du courage et de l'amour, que le rayon divin laissa surtout son empreinte. C'est là qu'il avait frappé d'abord ; c'est là que je sentis une flamme ardente s'allumer soudain, et courir dans toutes mes veines. Je brûlai dès lors du désir de voir le foyer même d'où s'élançaient ces invincibles rayons, de me perdre dans ses feux, de me rassasier de sa lumière. Il s'avançait pourtant ; mais à peine avait-il, du feu de son premier regard, illuminé et embrasé l'horizon, que le mien se trouva sans force et sans vertu pour le soutenir. Ma main se porta comme d'elle-même sur mon front, s'abaissa sur mes paupières ; et quand je voulus, ou plus ferme ou plus agité, ouvrir de nouveau les yeux, ils ne virent plus que la solitude et les ténèbres ; tout avait disparu, mon songe avec mon sommeil.

» Tout avait disparu, le trait seul est resté. La blessure qu'il m'a faite, j'ai cru souvent qu'elle était guérie ou cicatrisée : Platon parlait alors comme un simple mortel. Mais bientôt la flamme se reprenait à brûler, à passer du cœur dans les veines ; ce n'était plus alors Platon qui parlait, mais un blessé de l'amour, dévoré d'un désir qu'il ne pouvait satisfaire, qu'il ne diminuait qu'en le faisant partager aux âmes les plus belles et les plus pures. Et voici que, parvenu au terme de la carrière, prêt à me reposer comme un lutteur fatigué des combats, le mal dont je souffrais reprend une vigueur nouvelle, à l'heure même où quelques rares disciples veulent bien encore écouter ma parole et soulager ma souffrance. Les autres m'ont abandonné : ils n'entendent plus ou ils n'entendent qu'à demi ma voix défaillante. Tout s'affaiblit, tout s'use en moi, le pouvoir de penser, celui de captiver de nombreux auditeurs par les leçons de la sagesse, par les charmes de la poésie. Seul mon mal ne s'use point,

il ne s'affaiblit point ; il me consume encore quand je suis moi-même consumé par le temps (1). »

Ah ! sans doute une âme ainsi blessée de l'amour des choses du ciel, ainsi altérée de l'eau vive et inépuisable qui rejaillit pour l'éternité, devait être la plus aimée de Socrate. Cependant, il témoigne hautement qu'Aristote lui inspire la plus vive estime. Il est justement persuadé que le philosophe de Stagyre partage toutes ses vues sur la nécessité d'aimer le bien pour s'avancer rapidement dans la science du vrai, pour la conserver, pour la répandre. « Sur ce point, dit Platon lui-même, Aristote n'a pas des pensées différentes, et s'il ne surpassait pas tous mes autres disciples en amour de la vérité, il n'obtiendrait jamais cette science qu'il poursuit et que je lui promets ; car mieux que vous, Critias, j'ai lu dans son âme et je sais quelle secrète passion l'anime et la rend féconde. Dira-t-il un jour publiquement à quelle source il a puisé ou doit-il jusqu'à la fin garder sur ce point un silence obstiné ? Je ne sais ; mais il se trompe s'il croit que les autres hommes entendront la vérité qu'il leur enseigne, autrement qu'il ne l'a lui-même découverte et comprise.

« A moins, cher Critias, que mes écrits ne viennent au secours des siens, s'il ne dédaigne point ce faible et fragile appui. A défaut d'autre mérite, peut-être ils pourraient allumer cette flamme à laquelle notre ami réserve de si précieux aliments, et qu'il se charge d'entretenir, grâce à ces vérités nouvelles dont le trésor grossit chaque jour dans ses mains. Autrement, je crains fort que les hommes, et surtout les philosophes, obéissant au penchant qui les porte à exagérer les opinions et les tendances de leurs devanciers, ne se divisent comme il semble que nous allons de plus en plus nous divisant nous-mêmes ; les uns exposant la pensée froide et

(1) *Ibid.*, p. 222-223.

nue, au point de glacer les âmes ; les autres l'ornant par la poésie au point de la défigurer ; ou l'exaltant par l'amour jusqu'au délire et à la démence (1). »

Peut-être, au jugement de M. Charaux, Aristote a-t-il manqué d'élévation dans sa morale où l'*utile* tient trop de place, et de logique dans sa théodicée où la Providence est trop effacée ; peut-être encore a-t-il manqué de reconnaissance et de ménagements délicats pour Platon son maître ; peut-être n'a-t-il pas épargné de sourdes attaques et des insinuations malveillantes à ce poète, à ce philosophe, dont la parole attique importunait la sienne, toujours marquée de la raideur et de la sécheresse macédoniennes. Mais ces légitimes soupçons ne tendent point à « déprécier Aristote et à nier les grandes faveurs qu'il a reçues. Je le connaissais, dit Platon, avant qu'il ne se connût lui-même ; et peut-être ne sait-il pas à quelle œuvre il est réservé. Pour moi, je le devine et ne crois point me tromper en affirmant que sa parole remplira un jour la Grèce et retentira jusque chez les barbares. Il est doué d'une patience infatigable, d'une mémoire prodigieuse : son application au travail et à l'étude dépasse de beaucoup celle de mes autres disciples, et jamais son corps n'en paraît fatigué. A la connaissance exacte des phénomènes il joint celle de leurs rapports, et il possède au même degré deux qualités rarement unies : celle d'observer les faits de l'âme ou de la nature, et celle de les relier par leurs communs caractères. Il sera, je crois, d'un grand secours à nos descendants, et pour savoir ce que pensaient les hommes de notre âge, en tout genre d'études, il faudra recourir au fils de Nicomaque (2). »

« Platon, dit ailleurs M. Charaux, avait trois fois, au péril de sa liberté et même de sa vie, tenté généreusement d'inspi-

(1) *Ibid.*, p. 211-213. — Voyez aussi cette *Revue*, janvier 1872, p. 37.

(2) *Ibid.*, p. 204.

rer aux tyrans de la Sicile, avec l'amour de la philosophie, l'amour et le respect de l'humanité : il avait échoué trois fois. Aristote fut plus heureux, et si le monde n'a pas souffert davantage du naturel violent d'Alexandre, si même il a retiré quelque profit de son aventureuse expédition, c'est surtout aux enseignements d'Aristote qu'il en est redevable. La lettre de Philippe, aussitôt après la naissance de son fils, et les rapports qu'Alexandre entretint plus tard avec son ancien précepteur, prouvent à quel point les philosophes étaient toujours ces maîtres de morale et de vertu dont nous parlions tout-à-l'heure, unissant à la science, même très-imparfaite, du vrai, l'amour et la pratique sévère du bien (1). »

Cette alliance de la lumière intellectuelle et de la beauté morale est définitivement conclue à l'origine du monde chrétien. Désormais elle ne sera plus brisée ; le vrai et le bien se sont embrassés et confondus dans l'infaillible Eglise de Jésus-Christ. « Les Barbares viendront et ils accumuleront ruines sur ruines. Ils brûleront les villes, saccageront les campagnes, supprimeront les arts, substituant partout la force à la loi, la brutalité à la politesse des mœurs ; mais ils s'arrêteront devant la vertu et la vertu sauvera la science. C'est l'honneur impérissable de l'Eglise d'avoir maintenu seule les traditions du genre humain, et couvert la vérité du manteau de sa vertu. Grâce à elle rien n'a péri : l'esprit des hommes s'est même ouvert de nouvelles voies : il a réalisé tout le progrès que comportaient des temps aussi malheureux.

« Pour ne citer qu'un nom et pour le prendre au cœur même du moyen âge, saint Thomas n'a-t-il pas élevé à la philosophie et à la religion un monument immortel ? Vit-on jamais pareil amour de la vérité, pareille vertu unie à la

(1) *Ibid.*, p. 34-35.

doctrine la plus solide et la plus profonde? On lui contestera, je le sais, et le génie créateur qui invente de nouveaux systèmes et l'imagination qui leur donne les couleurs de la vérité. Pour moi, je lui fais un mérite d'avoir, dans un ouvrage purement doctrinal, contenu les élans de son âme ; d'avoir tout sacrifié au rigoureux enchaînement des déductions ; d'avoir eu assez de foi dans la vérité pour l'exposer sans ornements aux regards des hommes. Et ceux-ci l'ont trouvée si belle que, de nos jours encore, la philosophie de l'Ange de l'Ecole inspire et dirige ceux mêmes qui ne l'avouent point, et qui, admirateurs passionnés du dix-septième siècle, oublient trop quelle influence saint Thomas a exercée sur ses représentants les plus illustres.

« On le voit donc par l'exemple de saint Augustin et par celui de saint Thomas, l'amour de la vérité se terminant à la plus haute vertu et à la vraie sagesse ne nuit en rien à la fécondité du génie, à la vigueur et à la justesse de la pensée. Il développe harmonieusement toutes les forces de l'âme ; seul, il peut établir ce parfait équilibre, aussi rare dans la science que dans la vie, sans lequel, une faculté dominant toutes les autres, le philosophe s'amoindrit à plaisir, et n'aimant plus, ne connaissant plus que sa courte pensée, cesse d'aimer et de connaître la vérité infinie » (1).

Rendant compte de l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIXe siècle*, par Louis Ferri (2), M. Charaux nous découvre pleinement sa pensée sur la renaissance actuelle de la philosophie scolastique : « Je m'étonne, dit-il, que l'auteur, si bien renseigné d'habitude, n'ait rien dit d'un livre connu et apprécié en France : *le Composé humain*, du P. M. Liberatore. La lecture attentive de ce savant ouvrage lui aurait fait voir que l'école thomiste, comme il

(1) *La pensée et l'amour*, p. 46-47.

(2) Paris, 1869. 2 vol. Didier et Durand.

l'appelle, la philosophie chrétienne, comme nous préférons la nommer, n'est pas tellement *enveloppée dans son linceul* qu'elle n'ait jeté sur la personne humaine des regards perçants et pénétrants. Si je n'accepte point du P. Liberatore toutes les propositions qu'il énonce, toutes les opinions qu'il défend, du moins ne puis-je m'empêcher d'admirer avec quel savoir et quel bon sens, avec quelle exactitude d'analyse, quelle finesse d'observation, quelle rectitude de jugement, il reconstitue l'unité de la personne humaine, cette harmonie si parfaite, ce tout divisible et dont il semble pourtant qu'on ne puisse rien retrancher sans le détruire, et contre lequel se sont acharnés tour à tour aussi bien les idéalistes que les matérialistes déclarés.

« Si j'ai insisté sur l'œuvre de Liberatore, c'est qu'elle est, selon moi, un des rares monuments de cette philosophie large et impartiale dont les représentants sont clair-semés dans l'histoire, et dont l'esprit est si conforme à l'esprit de l'Eglise ; esprit vraiment catholique et universel, car il s'inspire avant tout des idées d'harmonie, d'ordre et d'unité; et s'il repousse énergiquement l'erreur, il embrasse toutes les vérités, sans en omettre ou en amoindrir une seule (1). »

A ce noble et affectueux langage, il est facile, mon cher ami, de reconnaître dans le nouveau disciple de Socrate, un allié sûr et généreux des nouveaux disciples de saint Thomas. Ceux-ci, je le crois, ne partageront pas entièrement l'estime de M. Charaux pour Descartes auquel, d'ailleurs, il ne pardonne pas d'avoir méconnu l'amour ou du moins de lui avoir fait la plus petite part, en quoi « surtout sa raison fut courte (2) ; » ils feront leurs réserves sur les théories de Pascal et sur les « raisons du cœur ; » ils reconnaîtront à Malebranche le mérite d'avoir beaucoup aimé et splendide-

(1) *La Philosophie et le Concile*, 3e lettre, p. 48-49.

(2) *La pensée et l'amour*, p. 241.

ment écrit, sans toutefois oublier jamais le vice essentiel de sa philosophie ; mais ils approuveront pleinement que Socrate honore Leibniz, et Leibniz seul parmi les Allemands, du glorieux nom de *sage ;* qu'il use avec lui « des mêmes amis et des mêmes promenades (1), » qu'il loue en lui « l'habitude de réfléchir et d'examiner avec soin avant de conclure et de prononcer (2), » par où il s'est tant rapproché d'Aristote et de son école.

Socrate, si bienveillant pour Leibniz, est justement impitoyable pour Kant et ses continuateurs. « Dites-moi, Platon, cette raison des Germains serait-elle une raison spécialement faite à leur usage, capable de grandir et de se développer sans le secours de l'expérience et des sens, sans le moindre élan d'amour ou de vertu, en un mot, une raison tout-à-fait différente de l'ancienne et simple raison, celle qui est commune aux Grecs, aux Romains, aux Gaulois, aux peuples de l'Asie et même aux barbares ? Les dieux leur ont-ils (est-ce faveur ou haine ?) accordé un entendement disposé de telle sorte que l'entendement des autres hommes ne pût qu'à grande peine y correspondre et s'y adapter ? » (3) Et cette vigoureuse flagellation atteint pareillement les sophistes d'en-deçà du Rhin, que l'on voit tout occupés à des travaux d'analyse, je devrais dire d'anatomie et de dissection sur une âme abstraite, fantastique, impossible même ;

(1) *Philosophes et savants*, p. 62.

(2) *Ibid.*, p. 64.

(3) *Ibid.*, p. 124. — Je recueille, dans le même ouvrage, deux notes d'une bonne humeur et d'une ironie charmantes : « La philosophie des successeurs de Kant n'est pas de celles qu'on juge avec le simple bon sens. Aussi Mercure et Socrate n'en ont-ils compris ni la haute portée, ni la subtilité, ni la profondeur. » (P. 131.) — « Il ne paraît pas que Mercure ait la moindre connaissance d'un grand nombre de pages vraiment admirables qu'on peut lire dans les écrits de Fichte, de Schelling et de Hegel Il est vrai qu'elles appartiennent à la littérature plus encore qu'à la philosophie. » (P. 145.)

elle atteint surtout nos chercheurs de vérités, esclaves de la mode, qui, à force d'ajourner la question de Dieu et de l'âme, ou à force de traiter nos facultés intellectuelles et morales suivant les procédés qu'on applique à la matière, ont fini par faire croire aux savants et à la foule que l'invisible n'existe pas, ou bien que, s'il existe, il n'est rien autre chose que la matière elle-même sous sa forme la plus ténue, la plus déliée, en un mot, la plus parfaite.

Loin de blâmer les jeunes philosophes qui, depuis quelques années, étudient avec soin le corps humain pour montrer qu'il est sans doute merveilleusement adapté au service de la pensée et de la volonté, mais qu'il ne peut en aucune manière expliquer l'intelligence, ni la liberté, ni aucune des opérations de la raison et de la conscience, Socrate encourage cette nouvelle école et juge avec elle que nous n'aurons jamais, pour répondre à la science incomplète de nos adversaires, une science assez exacte, assez étendue, de la matière même et de l'organisme physique. Mais il l'avertit que la vertu, plus encore que la pensée, démontre la supériorité de l'âme sur le corps et son entière spiritualité. Nul spectacle n'est plus beau sur la terre que celui de l'âme d'un vieillard, purifiée par la justice et par la pratique du bien, et se dégageant par degrés de sa frêle enveloppe amincie et consumée. « Nul aussi n'est plus propre à ranimer la foi à la réalité de l'âme, à ses immortelles destinées. Qu'ils joignent donc, ces jeunes maîtres dont vous parlez, ô Mercure, les enseignements de la vertu aux démonstrations de la science. Qu'ils fassent, par leurs leçons et surtout par leurs exemples, des disciples prudents, tempérants, courageux, religieux, animés d'un zèle ardent pour la justice et la vérité. Ils croiront à l'âme, s'ils la voient briller dans leurs maîtres par la perfection du savoir et de la sagesse, en eux-mêmes par le progrès croissant de leur vertu. C'est beaucoup de démontrer l'âme, c'est plus encore de la mon-

trer, et, pour y faire croire, de la faire agir, se développer, grandir. Pour ceux qui seraient sourds à de telles leçons, il n'est plus qu'un maître éloquent ; mais il vient trop tard. — MERCURE. — Quel est, Socrate, ce maître à la fois inutile et tout-puissant ? — SOCRATE. — Vous le connaissez, Mercure, mieux que moi. — MERCURE. — La voix des dieux ? — SOCRATE. — Ils ne l'entendraient pas. — MERCURE. — Mais alors quel est-il ? — SOCRATE. — La Mort : on ne doute point de l'âme aux Enfers (1). »

Il est un ami de Socrate dont le nom a dû surprendre Platon, car Platon bannissait de sa république les poètes et les musiciens. Mais si Dante Alighieri lui-même a choisi Virgile pour son guide, non-seulement à travers l'enfer et le purgatoire, mais encore dans une multitude de hautes questions philosophiques, comment s'étonner de la grande estime de Socrate pour Virgile ? On lui objecte que les poètes, et particulièrement celui de Mantoue, n'entendent rien aux règles de la logique, à l'art de la dialectique ; qu'ils n'ont pas même, si l'on excepte Lucrèce, un système original, une manière à eux d'envisager l'univers et d'en expliquer l'harmonieux ensemble ; il ne laisse pas de repousser Lucrèce avec énergie et d'admettre Virgile au commerce des philosophes.

« Je préfère, lui dit-il, au philosophe qui affirme ce qu'il ignore et enseigne ce qu'il ne saurait comprendre, le poète dont les chants enflamment les hommes d'un vif amour pour la vérité. Il nous la peint si belle et si parfaite qu'on brûle du désir de la mieux connaître et de la posséder. Il purifie l'âme : il l'élève au-dessus des passions et des ambitions vulgaires ; il la prépare, par de généreux sentiments et de nobles aspirations, à recevoir, comme en un vase incorruptible, le parfum qui doit la remplir. — Il n'y a qu'une Sa-

(1) *Philosophes et Savants*, p. 100-101.

gesse, comme il n'y a qu'une Poésie chargée d'en répandre et d'en faire goûter les leçons. Hésiode, Homère, Sophocle, Virgile, sont nos amis et nos interprètes, comme nous sommes nous-mêmes les amis et les interprètes de la vérité (1). »

« Les principales vérités sont dans les vraies Lettres qui s'en nourrissent pour nous en nourrir et qui ont mille moyens ingénieux et des ressources incroyables pour les orner, les relever, pour les rendre plus agréables et plus attrayantes. C'est au point que plusieurs sont nourris sans le savoir, sans le vouloir même, et acceptent du poète ou de l'orateur l'aliment qu'ils auraient refusé des mains du philosophe. Où les lettres dispersent, répandent, morcellent à l'infini la vérité qui fait vivre, le philosophe resserre, ordonne, concentre. Il distribue à un petit nombre d'esprits sérieux, solides, dégagés des sens, l'aliment simple et en apparence grossier que les lettres ont paré et assaisonné pour des sens plus délicats, pour des esprits plus cultivés ou plus raffinés. Si le philosophe a dans l'âme autant de poésie que de précision, ou si, par une rare fortune, le poète devient philosophe (philosophe de la vérité comme il est poète des vraies lettres), alors c'est l'aliment complet : c'est Platon à ses heures, Horace souvent, Virgile presque toujours (2). »

Toutefois, mon cher ami, il est clair que dans cette ligue des lettres, des arts et de la philosophie, celle-ci doit conserver le sceptre et la direction suprême. Elle seule connait assez notre cœur, ses besoins, ses ressources, ses passions, pour le conduire au bien ; elle seule connait assez les ressorts de l'intelligence et les sentiers souvent obscurs par où l'homme arrive enfin à la possession du vrai. Aussi, je re-

(1) *Ibid.*, p. 110-111.

(2) *La Philosophie et le Concile*, lettre 6e, p. 29-30.

vendique pour elle le droit exclusif de poser les principes, de marquer le but, de régler la marche. Est-il tolérable qu'un simple grammairien disserte sur la logique, sur la psychologie, et tranche à sa manière la question de la nature et de l'origine des idées ; qu'un maître de littérature explique, en dehors de toute métaphysique, l'essence du beau et les lois de l'imagination ; qu'un régent de rhétorique, étranger aux études de philosophie, parle solennellement des conditions de l'évidence et du critérium de la vérité ? Ces prétentions ne sont point rares chez nous, depuis que la réforme cartésienne a renversé le trône de la philosophie et *démocratisé* son domaine ; vous lirez dans tel cours de poésie ou de style que l'imagination est une faculté spirituelle, *mens divinior*, bien supérieure à l'intelligence; vous apprendrez dans tel autre que l'art est infiniment plus noble que la science, que le sentiment est la source des grandes pensées, que par lui nous arrivons à l'intuition directe de l'idéal, et cent autres inepties vaguement conçues et exposées sous une forme plus vague encore. Aussi, la formation littéraire des jeunes gens est-elle souvent la négation continuelle et pratique du *Nosce te ipsum* de Socrate. J'en sais plusieurs, et non d'entre les médiocres, qui, se trouvant jetés dans un monde imaginaire et de convention, ne pouvant reconnaître en eux-mêmes cette imagination et ce sentiment que l'on disait tout divins, les trouvant au contraire inclinés vers le monde terrestre et alliés aux passions corporelles, ne savaient plus se gouverner eux-mêmes et prenaient leurs vertus réelles pour des défauts, leurs plus singuliers écarts pour de sublimes mouvements. Qu'il serait mieux d'emprunter à la véritable philosophie les bases solides de la littérature et des arts ! Le dessinateur n'invente point à sa guise les lois de la perspective, il les reçoit toutes faites de la géométrie ; pourquoi le professeur d'humanités ne demanderait-il pas au métaphysicien la définition exacte

de nos facultés, de leurs objets, de leurs mutuelles relations? Il ne fausserait plus l'esprit de ses élèves et ne les remplirait pas d'une foule d'erreurs qui entraveront un jour leurs études philosophiques et qu'il faudra péniblement déraciner pour faire place à la vraie sagesse.

IV.

M. Charaux disait récemment à ses auditeurs : « Le nom de Socrate est un des plus grands de l'histoire, et il est devenu, à quelques réserves près, le type accompli de la vraie sagesse, ennemie de tous les excès, profonde sans subtilité (1), exacte en ses observations, sans les pousser jusqu'à l'extrême, calme et puissante dans son imagination, éprise du monde divin, et pourtant toujours fidèle à l'humanité : dépensant à la servir et à l'élever tout ce qu'elle a de science et de génie, en un mot, si parfaite qu'on a pu compter Socrate parmi les précurseurs du christianisme, et dire de sa morale qu'elle fut la meilleure avant celle de l'Évangile (2). »

Aujourd'hui, mon cher ami, la philosophie socratique est plus que cela; elle est intimement chrétienne, grâce aux travaux et au dévouement de son éloquent défenseur ; elle est une de ces voix puissantes et affectueuses qui, du sein de l'Eglise catholique, invitent les hommes égarés à revenir au centre de la lumière et de l'amour. Elle sera entendue, j'en suis certain, et j'en ai la preuve dans la vive émotion qu'elle a produite en moi. Déjà les premières lettres que je vous ai écrites à ce sujet ont inspiré à un écrivain distingué et fort dévoué aux doctrines de saint Thomas, le dessein d'en expo-

(1) « Le Socrate de Platon n'est point pour nous le vrai Socrate. »

(2) *De l'Esprit socratique*, première leçon du cours de philosophie professé à la Faculté des lettres de Grenoble ; p. 11.

ser quelques-unes à la manière de Socrate. Nous jouirons de ce travail, je l'espère ; et tandis que notre chère philosophie prendra ces nouveaux accroissements de force et de clarté que votre zèle et les travaux de tant d'esprits excellents lui assurent, elle s'étendra aussi dans le monde ; elle descendra jusqu'aux âmes les plus humbles ; elle touchera les plus ennemies de la sécheresse et de la raideur scolastiques ; et quand viendra le triomphe si désiré, et désormais prochain, de la sainte Eglise de Dieu, nous pourrons voir encore, mon cher ami, la poésie et la sagesse, les lettres et la philosophie, la foi et la raison, Socrate et Virgile, Aristote et saint Thomas, intimement unis dans un harmonieux concert de science et d'amour.

Jules Didiot,

Docteur en Théologie.

29 juillet 1872.

LES FRUITS DU GALLICANISME.

(2e Article.)

SECONDE PARTIE.

Ruine des Sciences sacrées.

I.

Dans une touchante exhortation à ses prêtres, S. François de Sales leur disait que la science sacerdotale est le *huitième sacrement de la hiérarchie de l'Eglise.*

Le Gallicanisme au contraire, en parlant de la science, ne manque pas de la représenter comme un écueil contre lequel se brise presque toujours la vertu du prêtre.

A deux langages aussi différents correspondent naturellement des conclusions tout opposées. S. François de Sales veut que le prêtre soit savant, très-savant. « Je puis vous « dire avec vérité qu'il n'y a pas grande différence entre « l'ignorance et la malice, *quoique l'ignorance soit plus à « craindre*..... Je vous exhorte à étudier tout de bon, afin « qu'étant doctes et de bonne vie, vous soyez irréprochables, « et prêts à répondre à tous ceux qui vous interrogeront « sur les choses de la foi... »

Le Gallicanisme se préoccupe de modérer la curiosité naturelle et l'ardeur de savoir. Il semble craindre que le prêtre n'en sache trop. Il lui crie sans cesse, en le dénaturant, le *Scientia inflat* de S. Paul.

D'où provient une pareille divergence ? Est-il à croire que le saint Evèque de Genève s'éloigne de l'antique tradition ? Ne devons-nous pas plutôt supposer que l'intérêt se rencontre mêlé au langage du Gallicanisme ?

Oui, le fait est certain. Si le Gallicanisme cherche à étouffer la science, c'est parceque manifestement il y trouve son compte. Etant une erreur, il doit haïr la science, car, suivant la parole du maître, l'erreur et le mal fuient la lumière.

C'est pourquoi le Gallicanisme a exercé la plus triste influence sur nos études théologiques. Il en a restreint le cercle, bouleversé la méthode, altéré les sources. Partout où il a régné, vous rencontrez un enseignement petit, étroit, entaché de particularisme, car, chose étrange ! l'esprit de clocher avait pénétré dans l'enseignement doctrinal. Un Evèque ne publiait pas un *catéchisme* tout court ; il avait à cœur de publier le catéchisme de *son diocèse* (Soissons, Limoges, Verdun, etc.) Un auteur ne se contentait pas d'écrire des *Institutions* de théologie catholique; non : il lui semblait préférable de publier un cours de *théologie diocésaine*. De là ce déluge de théologies particulières qui nous envahissait, il y a cinquante ans: *Théologie de Toulouse, Poitiers, Rouen, Périgueux, Lyon etc.* (1)

Dans les écoles gouvernées par le Gallicanisme l'on chercherait en vain la connaissance des grandes thèses théologiques qui se débattent d'ordinaire dans les Universités. Les

(1) On pourra m'objecter que des hommes très-peu Gallicans ont composé les fameuses *théologies de Salamanque*, *de Wurzbourg*, etc. Je réponds que le titre de ces théologies n'a rien de commun avec ceux que j'incrimine. En effet les Théologiens auteurs des cours complets de Salamanque et de Wurzbourg veulent indiquer tout simplement le lieu où ils furent composés. Le titre de nos théologies françaises semble dire autre chose, et signifier un enseignement local et diocésain, ce qui est un peu différent. L'enseignement catholique n'admet rien de local, mais il peut être donné par divers auteurs et diverses écoles.

docteurs gallicans élaguent tout cela comme autant de superfluités. Ils excellent à donner à leurs cours de théologie les modestes proportions d'un petit catéchisme.

Je vais prouver que je n'exagère pas. Que l'on veuille au reste ne pas oublier que je parle des principes et non des hommes. Ma thèse est celle-ci : le Gallicanisme conduit logiquement au dépérissement des sciences sacrées.

II.

Et d'abord, il est incontestable que dans nos écoles de France, plusieurs branches de la science sacrée étaient et sont encore complétement négligées, c'est-à-dire qu'on n'en prononce même pas le nom.

Lorsque, dans son numéro du 6 février 1869, la *Civiltà Cattolica* reproduisit une correspondance française où le clergé français était accusé d'être étranger au droit canon, d'immenses clameurs s'élevèrent contre la feuille romaine. La réponse des rédacteurs de la *Civiltà* fut aisée : *Mais, où donc le clergé français aurait-il appris une science qui ne lui appartient point?* — Rien de plus juste. On peut affirmer qu'il y a vingt-cinq ans, dans aucun de nos séminaires il ne se parlait d'un cours de droit canon. Savez-vous le procédé que l'on indiquait aux élèves désireux de n'être pas tout-à-fait étrangers à la science des sacrés canons? Le voici : On engageait l'élève à étudier la morale, le rituel romain et les statuts de son diocèse ; on lui promettait dès lors la délivrance d'un diplôme de docteur. Je n'invente pas ; je ne fais que traduire l'auteur de théologie le plus accrédité en France pour l'enseignement de nos jeunes clercs, Mgr Bouvier. Voici ses propres paroles :

« *Quæritur :* Qua methodo junior clericus leges ecclesias-
« ticas cognoscere possit ?

« *Resp.* Sedulo discat et percalleat theologiam moralem, « item Rituale romanum et statuta synodica propriæ diœ- « cesis, et tum habebit sufficientem juris canonici scientiam « ut sacrum ministerium prudenter exerceat. Si insolitæ « quandoque ipsi occurrant difficultates, doctiores interro- « gabit, vel superiores ecclesiasticos adibit (1). »

Avouez qu'il n'est pas lourd le bagage de science qu'on nous propose.

Cependant, voyez l'inconséquence ou l'hypocrisie. Le Gallicanisme en appelle sans cesse aux saints canons, au droit, à la vénérable antiquité. Pourquoi donc ne se donne-t-il pas plus de mouvement pour promouvoir la science des lois de l'Eglise ?

N'insistons pas. Le Gallicanisme ne veut pas qu'on enseigne le droit canon, parce qu'il en a peur. Il sait à merveille que la science des canons le tuera infailliblement ; voilà pourquoi il essaie de rendre les saints canons inabordables. Hélas ! même dans les écoles où existe un enseignement officiel du droit canonique, il se rencontre encore des professeurs qui, obéissant à cet esprit gallican, s'appliquent à distraire l'attention de leurs auditeurs de certaines questions plus ou moins *irritantes* peut-être, mais qui importent souverainement à la perfection de la science ecclésiastique. Passer à pieds joints sur les difficultés, tel est leur programme.

La *Liturgie sacrée* est-elle davantage l'objet de l'enseignement dans nos écoles ? — Je ne veux pas répéter ce que j'ai déjà dit à propos d'un *programme d'un cours de Liturgie.* Je ferai seulement observer que le Gallicanisme avait un immense intérêt à interdire cette précieuse étude. Il ne pouvait sans cela se promettre d'exécuter en paix ses innovations et ses perturbations.

(1) Institut. Theolog., *de Legibus,* p. 589 (édit. de 1853).

Peut-être les efforts de nos docteurs se concentreront-ils sur la théologie dogmatique? Détrompons-nous. Il est encore certain que dans la plupart de nos écoles le *dogme* est relégué au second plan. En preuve, ouvrez les théologies de Bailly, de Bouvier, de Toulouse (1), et dites si vous trouvez qu'une part assez large de développement ait été faite aux traités *de Deo, de Gratia, de Virtutibus,* etc. Ce qui frappe en ouvrant ces ouvrages, c'est la maigreur des traités, et le terre-à-terre des aperçus. Qu'est-ce que le *surnaturel,* la *grâce sanctifiante,* le *concours divin,* etc., voilà autant de questions que vous y chercheriez vainement. Du reste l'auteur vous le dit dès le début : Malheur au téméraire qui oserait sonder les mystères divins ! Assurément il sera foudroyé par l'éclat de la gloire du Seigneur : *Scrutator majestatis opprimetur a gloria.*

Rien de plus vrai ; mais aussi rien de plus commode pour se dispenser du travail et de l'étude. Les gallicans ont largement usé et abusé de cette maxime des livres saints.

Aussi, je le répète, nos classes de théologie ont beaucoup trop longtemps ressemblé à des *catéchismes.* Le plus savant des élèves était celui qui pouvait réciter sans faute quelques pages de son auteur. Franchement, est-ce là de la science?

Là on s'appliquait à n'enseigner que les choses *strictement définies.* Tout ce qui n'avait pas encore été fixé par un jugement solennel de l'Eglise était regardé comme pure opinion, par conséquent, comme facultatif, et partant comme question oiseuse qui ne méritait pas d'occuper l'attention de l'élève ou du professeur.

Que si, par la force des circonstances, une de ces questions non encore définies s'impose forcément au professeur, vous pouvez d'avance être assuré qu'elle sera résolue dans

(1) Quand je nomme la *Théologie de Toulouse*, je n'entends pas les deux dernières éditions, dont la *Revue* a rendu compte.

le sens contraire à la vérité. Que l'on soulève, par exemple, la question des *espèces eucharistiques*, les théologies françaises pencheront d'instinct vers la théorie de Magnan, et rejetteront la doctrine universellement adoptée des *accidents absolus* (1). Qu'il s'agisse de l'enfer et des peines éternelles ; nos théologiens ne regarderont pas sans une certaine complaisance la mitigation des peines et le feu métaphorique. On sait l'opinion qu'ils adoptaient naguère sur le ministre du sacrement de mariage, ainsi que sur le pouvoir d'apposer des empêchements dirimants au mariage chrétien. Je n'en finirais pas, si je prétendais dresser la liste complète des points de doctrine où nos théologiens apparaissaient en pleine divergence avec le reste du monde catholique. Il n'y a rien de surprenant. Le Gallicanisme, n'osant pas résister en face à la vérité, cherche du moins à la diminuer. Il espère la ruiner en l'affaiblissant et en la tronquant : *Diminutæ sunt veritates*. Oui, tel est le cri d'alarme que l'on peut pousser partout où le Gallicanisme a séjourné : *Diminutæ sunt veritates à filiis hominum*.

De quel côté se tournera donc le Gallicanisme ? S'il ne s'exerce ni à l'exégèse, ni à la polémique ; s'il ne cultive ni le dogme, ni le droit canon, ni la Liturgie ; à quelle branche s'appliquera-t-il ?

Chacun sait que le Gallicanisme consacre ses affections à la théologie morale. Rien de mieux assurément. La théologie morale, considérée dans ses principes et dans ses conséquences,

(1) M. l'abbé Bonal, dans la 10e édition de la *Théologie de Toulouse*, croit devoir rejeter la doctrine des accidents absolus, comme contraire aux notions philosophiques communément acceptées. Il adopte donc l'opinion de Magnan : *Quæ ultima sententia vero proximior nobis videtur. Nulli enim philosophicæ notioni officit.* (T. III, p. 502.)

Voilà qui est vite dit. Il aurait fallu démontrer au préalable que le système de S. Thomas et des Scolastiques répugne réellement à la raison, et que celui de Magnan s'accorde avec les monuments de la tradition. Un système théologique n'est pas vrai, par cela seul qu'il sympathise avec les idées philosophiques de Descartes.

est un champ assez vaste pour l'exercice des plus belles facultés intellectuelles. Qui n'a admiré les savants travaux entrepris en ce genre par Suarez, Vasquez, de Lugo, Tolet, etc. ?

Mais ce n'est pas de la sorte que le Gallicanisme entend étudier la morale. Les savantes discussions ne sont pas de son goût.

Ce qu'il lui faut, ce qu'il exige, c'est, ni plus ni moins qu'une sèche et aride casuistique, dont le résultat est de retrécir l'esprit, et de matérialiser la science. Du reste ne hasardez pas d'observation : n'allez pas vous plaindre de l'injuste prépondérance accordée à la morale sur le dogme. Pour vous fermer la bouche, on vous dira : *Nous n'avons pas besoin de savants dissertateurs ; ce qu'il nous faut, ce sont des casuistes et des catéchistes.*

La réponse est en effet péremptoire.

Ainsi, le lecteur m'accordera que je suis dans le vrai en affirmant que le Gallicanisme restreint le cercle des sciences sacrées, et qu'il rapetisse la théologie catholique en la réduisant à la mesure d'un enseignement local, particulier, diocésain. Entre ses mains la science se ravale au niveau d'une routine de sacristie.

III.

Le Gallicanisme en veut beaucoup aux méthodes jusqu'à lui usitées dans les écoles catholiques. Cela va de soi. Une bonne méthode est un instrument sûr pour découvrir la présence de l'erreur.

Quelle était la méthode qu'illustrèrent les Anselme, les Thomas, les Bonaventure, et plus tard les Suarez, les Vasquez et les Tolet ? Chacun sait quelle force merveilleuse s'ajouta à ces puissants génies par l'emploi de la méthode

scolastique. Personne n'ignore quelles immenses louanges le Saint-Siége crut devoir lui accorder en face de toute l'Eglise, comme aussi la haine violente que lui vouèrent les novateurs et les hérétiques (1).

Précisément pour cette raison, le Gallicanisme voulut rompre avec la méthode traditionnelle. Il en déprima la valeur. Il s'efforça de prouver que la scolastique ne servait qu'à faire montre de subtilité. C'était une invention des siècles de fer du moyen-âge. Les progrès de l'esprit humain ne permettaient plus de s'en tenir à cette gymnastique bonne pour des barbares. Bref il fallait désormais éconduire la scolastique de nos écoles.

Luther et Calvin ne mirent pas tant de façons dans leurs attaques contre la scolastique. L'abbé de S. Cyran et les Jansénistes procédèrent avec un peu plus de ménagement. Les Gallicans furent encore plus avisés, puisque dans leurs livres ils employèrent plus d'une fois cette méthode qui tant leur déplaisait, mais Dieu sait avec quelle parcimonie !

Cependant, avec les Protestants et les Jansénistes, ils déclamaient sans cesse contre les ténèbres du moyen-âge, la grossièreté de cette époque, et l'absence de critique de ses docteurs. Après cela n'était-il point naturel de conclure que nulle confiance n'était due aux docteurs d'une période aussi décriée ? Voilà le but constant du Gallicanisme, chasser de nos écoles la doctrine et la méthode de S. Thomas et de S. Bonaventure ; et telle me semble aussi la raison de cette guerre à outrance que, d'accord avec le Jansénisme, les gallicans déclarèrent à toute l'école historique du moyen-âge. Fleury revient toujours sur l'ignorance des moines ; sans cesse il répète qu'un sordide intérêt fut le motif qui les attacha aux doctrines ultramontaines. Comment dès lors con-

(1) Le lecteur fera bien de lire la bulle de Sixte V décernant à S. Bonaventure le titre de *docteur de l'Eglise*. Nulle part nous n'avons trouvé une apologie aussi éloquente de la scolastique.

server quelque respect pour des doctrines d'aussi suspecte provenance ?

« Depuis trois cents ans, des hommes se sont succédé qui « ont semé le mensonge sur toute l'Europe. Le sol remué « profondément par les troubles politiques et religieux, et « rendu tristement fécond par la perversité générale, a pro- « duit de telles invraisemblances, de telles calomnies, qu'il « ne faut qu'un peu de droiture et de sens commun pour « s'effrayer des progrès de cette végétation hideuse. Oui, « l'on a défiguré les faits les plus graves et travesti les « meilleures intentions ; l'on a mutilé les textes des auteurs « anciens, et le passé se trouve avec stupeur complice des « iniquités du présent. L'on a écrit l'histoire avec de la boue, « et des physionomies d'une pureté radieuse, et des mémoires « sans tache se sont obscurcies sous les insultes ; même « quand on a essayé de dire quelque chose qui ressemblait à « une appréciation des événements, le cœur s'est montré bas « et l'intelligence étroite. Vraiment la postérité sera tentée « de croire qu'on avait médité de créer autour de son ber- « ceau les horreurs de je ne sais quelle sombre nuit.

« Les Protestants ont debuté ; c'est avec le levier du men- « songe qu'ils ont ébranlé la moitié de l'Europe, et aujour- « d'hui même ils ne sont pas encore à bout d'impostures. « Les Jansénistes sont venus ensuite ; secte chère à ceux « qui aiment l'ostentation de la vertu, elle naquit de la four- « berie, et, pour vivre, elle n'eût pas assez du génie de Pascal, « il lui fallut un calomnieux pamphlet. Les magistrats de « Louis XIV et de Louis XV, continuant les conseillers de « Philippe-le-Bel, et les philosophes du dix-huitième siècle « continuant tout ce qui avait été mauvais avant eux, luttè- « rent contre les droits de la hiérarchie ou contre les dogmes « de la foi par la duplicité : mentir, c'était leur devise. Enfin « *certains gallicans,* ce n'est pas moi qui leur fais cette « compagnie, *certains gallicans rédigèrent l'histoire et firent*

« *des recherches critiques d'après un système préconçu, et avec* « *le parti pris que leurs adversaires auraient tort ;* et l'on « sait quelles énormes et immenses faussetés ces préoccu- « pations accumulèrent sous la plume d'écrivains ecclésias- « tiques..... Tout n'est pas encore dit sur les assertions « passionnées et gravement partiales des Fleury, des Baillet, « des Tillemont, des Dupin et des Launoy : on serait étonné « de la longue liste des causes indignement jugées et des « procès à réviser, que la justice de l'avenir appréciera « mieux sans doute..... » (1)

Oui, la critique gallicane visait à supprimer les monuments authentiques du dogme ; témoin ce qu'elle a entrepris contre le *Liber pontificalis*, les décrétales des Papes, et plus d'un ouvrage des SS. Pères. Et comme la méthode scolastique est d'un merveilleux secours pour refaire l'édifice à l'aide des débris qui subsistent encore, les gallicans résolurent de tuer et d'ensevelir la scolastique. Même après le travail de démolition opéré depuis trois siècles, un S. Thomas ou un Suarez n'auraient nulle peine à reconstruire la science catholique. Les gallicans le savent bien.

Toutefois, avec une candeur hypocrite, les gallicans déclaraient vouloir s'instruire à l'école de *la vénérable antiquité.* Pas de subtilités, disaient-ils ; les faits, consultons les faits. — Là dessus ils entassaient autorité sur autorité, texte sur texte, et d'un air de triomphe ils concluaient que les écoles du moyen-âge s'étaient fourvoyées.

Certes nous sommes loin de blâmer la méthode *positive,* c'est-à-dire le recours fréquent aux textes des Pères et de la tradition. Nous affirmons même que ces documents positifs

(1) Introduction aux œuvres de S. Denys l'aréopagite, par Mgr Darboy, p. 79 et suiv. (Paris 1845.) — Dans sa belle *Histoire de l'Eglise,* M. l'abbé Darras a restauré, avec un incroyable bonheur, les monuments mutilés par la critique gallicane. Nous ne saurions trop recommander la propagation de ce magnifique livre.

sont la matière préalable, exigée de toute rigueur pour les travaux de la scolastique. Ni S. Thomas, ni S. Bonaventure ne se hasardèrent jamais à formuler des conclusions *a priori*.

Mais nous voulons que les textes allégués soient pesés, examinés, discutés ; qu'on les rapproche les uns des autres ; qu'on les compare avec l'ensemble de la doctrine catholique, en un mot, qu'on les soumette au procédé scientifique. Ainsi faisait le savant P. Petau.

Telle n'est pas la marche des théologiens gallicans. Accumuler des textes, accumuler sans fin ; voilà leur manière. Quelle est la force probante de ces textes, les nouveaux docteurs ne semblent pas en avoir souci. On les dirait préoccupés surtout de la quantité des témoignages.

Du reste, n'attendez point qu'ils prennent la peine de vous les expliquer.

Une fois transcrit ou cité, le texte doit parler tout seul. Si vous demandez plus, c'est vous montrer trop exigeant.

Se peut-il concevoir rien de plus lourd ni de plus indigeste ? Telle est pourtant la méthode théologique des Morin, des Noël Alexandre, des Witasse. Nous comprenons à merveille que le lecteur préfère admettre de confiance la proposition qu'on lui présente, plutôt que de subir cette interminable et fatigante nomenclature d'autorités insignifiantes, ou même contradictoires.

Joignez à cela des manières hautaines vis-à-vis de quiconque oserait se permettre de vouloir contrôler l'enseignement du maître ; vous arrivez tout de suite au règne du célèbre *Magister dixit*.

Quel lecteur oserait affronter les qualifications odieuses données par avance à ceux qui n'admettent pas les conclusions du livre ? Quel disciple aurait le courage de provoquer la colère de son professeur, en émettant un simple doute sur la vérité de l'enseignement ?

Ici encore nous n'inventons pas. Naguère, dans un bon

nombre de nos écoles ecclésiastiques, les élèves auraient cru se compromettre en proposant des objections.

Et maintenant qu'on dise encore que le Gallicanisme aime la science: *Magister dixit!* Qu'est-ce que des cours de philosophie et de théologie d'où sont exclues les objections, et où sont inconnus les exercices d'argumentation si fort prisés des théologiens de valeur? On ne peut pas se vanter d'aimer la science, lorsqu'on oblige le disciple à jurer sur la parole de son maître.

IV.

Enfin, peu content de supprimer ou de mutiler les monuments de la tradition, de discréditer la méthode scolastique si chère aux théologiens et au Saint-Siége, le Gallicanisme s'efforça de faire oublier les auteurs qui ont écrit hors de France.

La tactique était habile. Il est sûr qu'en ne meublant les bibliothèques que des ouvrages de Bossuet, de Juenin, de Collet, de Pontas, et autres livres de ce genre, on écartait le danger d'une réaction ultramontaine. Qui donc aurait pu soupçonner qu'en dehors de la France il restait quelques bons auteurs à consulter avec fruit, quand on lui répétait sur tous les tons que Bossuet avait dit le dernier mot de la science sacrée? Le moyen était infaillible pour amoindrir et particulariser l'enseignement de la théologie.

En cela toutefois le Gallicanisme n'était pas complétement exempt de déloyauté, puisque, pour être vrai, il aurait dû signaler à ses adeptes les auteurs de la vieille et grande

(1) Il va sans dire que les gallicans glissent plus rapidement encore sur les textes qui leur sont manifestement contraires. Demandez-leur de quelle façon ils ont coutume de citer la fameuse définition du concile de Florence.

école française *non gallicane*, Ysambert, Gamaches, Duval, Coëffeteau, Abelly. — Mais enfin, je le répète, la tactique était habile. On empêchait du coup le lecteur de parvenir jamais à la connaissance des bulles apostoliques et de la protestation du monde chrétien contre les erreurs gallicanes.

Aussi, pendant un siècle et demi, comme nous avons été étrangers à la bibliographie du dehors ! Qui connaissait, pour les avoir lus, Bellarmin et Suarez ; Maldonat et Cornélius à lapide ; Fagnan et Gavantus ; Benoît XIV et Gerdil ; Orsi et Baronius?

Que dis-je, lorsque la divine Providence pour nous sauver, nous envoyait de l'étranger quelqu'un de ces écrivains à la science aussi abondante qu'orthodoxe, que d'efforts pour se protéger contre l'envahisseur ! Je n'en citerai qu'un exemple.

Au siècle dernier, « par un dessein tout-à-fait providentiel « du Tout-Puissant, à l'époque où la doctrine des Jansé- « nistes attirait sur elle les regards des amis de la nou- « veauté, séduisait un grand nombre par l'appât spécieux « de l'erreur et les jetait dans une fausse voie, on vit appa- « raître Alphonse-Marie de Liguori, fondateur de la Congré- « gation du Très-Saint-Rédempteur et évêque de Sainte- « Agathe des Goths, *appelé à combattre le bon combat, à « élever la voix dans le sein de l'Eglise*, à anéantir complé- « tement et à extirper du champ du Seigneur, à l'aide de « ses savants et laborieux écrits, cette peste suscitée par « l'enfer.

« Mais tel n'était pas le seul rôle que réclamait Al- « phonse. Uniquement préoccupé de la gloire de Dieu et du « bien spirituel des hommes, il a composé un grand nombre « de livres pleins d'érudition et de piété, soit pour frayer « une voie sûre entre les opinions divergentes des théolo- « giens trop laxes ou trop rigides, voie dans laquelle les

« directeurs des âmes peuvent s'engager sans péril ; — soit « pour former et instruire le clergé ; — soit pour confirmer « la vérité de la foi catholique et la défendre contre les hé- « rétiques de tout genre et de toute dénomination ; — soit « pour défendre les droits de ce siége apostolique ; — soit « pour exciter les cœurs des fidèles à la piété. Ce qu'on « peut affirmer en toute vérité, c'est qu'il n'est aucune « erreur, même de notre époque, qui n'ait été réfutée, du « moins en grande partie, par saint Alphonse..... (1) ».

Assurément un tel homme aura été accueilli chez nous avec enthousiasme : Toutes les barrières se seront abaissées devant lui ; il aura été introduit dans nos Ecoles ; il aura pris place dans les bibliothèques ! Détrompez-vous. Malgré le retentissement des éloges donnés à la doctrine de S. Alphonse par Benoit XIV, Clément XIII, Pie VI, Pie VII, Léon XII, Grégoire XVI, le Gallicanisme ne permettait pas au saint Docteur de franchir la frontière Ses ouvrages étaient sévèrement interdits. On prémunissait les jeunes clercs contre leur pernicieuse influence. Dans quelques séminaires c'était un cas d'exclusion que de les détenir. Il se rencontrait des professeurs qui déclaraient *immorale* (le mot a été dit) la doctrine du saint. Enfin, dans plus d'une retraite pastorale, on entendit l'évêque déclarer à ses prêtres *qu'il était peiné de les voir donner un accueil favorable aux doctrines de Liguori.*

Hélas ! c'est de l'histoire que nous racontons. — Il se croyaient modérés ceux qui appelaient le saint Docteur un homme de petite science et d'intelligence étroite.

N'importe. En dépit de toutes les conspirations, la grande voix du saint Docteur a retenti dans l'univers entier, et jusqu'à la fin des temps l'Eglise chantera : *Iste est qui ante*

(1) Lettres apostoliques de Pie IX, en date du 7 juillet 1871, touchant le titre de *Docteur de l'Eglise* décerné à Saint Alphonse.

Deum magnas virtutes operatus est, ET OMNIS TERRA DOCTRINA EJUS REPLETA EST. Du moins le Gallicanisme peut se rendre le témoignage bien mérité que ce n'est pas sa faute, si la lumière n'a pas été étouffée sous le boisseau.

Ce trait me dispense d'en rapporter d'autres : *ab uno disce omnes* (1).

Aussi, voyez un peu le résultat de ce commerce exclusif avec les auteurs français. Nous ignorions complétement les trésors d'érudition amassés par les grands théologiens de tous les siècles. En fait de théologie et de droit canon, nous ne savions que ce qu'il plaisait aux parlements de laisser enseigner. Nous ne connaissions l'histoire ecclésiastique que par les mutilations et les mensonges de Fleury. Nous recevions, à la lettre, une théologie officielle et nullement catholique.

En quel état se trouvaient nos bibliothèques? La *Défense de la déclaration*, les *Conférences d'Angers* ou *de la Rochelle*, le *Rituel de Toulon* ou *de Langres*, les *Cas de Pontas* ou *de Fromageau*, la *Théologie de Collet* ou *de Bailly*, l'Histoire de Fleury : voilà ce qui en faisait le fonds.

Il était bon théologien celui qui pouvait réciter par cœur les pages de Bailly ou des *Institutiones Tolosanæ;* bon canoniste qui possédait parfaitement les statuts de son diocèse. Ils étaient éminents ceux qui s'élevaient jusqu'à la lecture de Tournély ou de Witasse, de van Espen ou de Gibert.

Faut-il s'étonner dès lors de tout ce qui nous attriste, relativement à l'instruction sacerdotale? Nullement. Ainsi, par exemple, il est tout naturel qu'une stupéfaction générale ait accueilli Dom Guéranger venant pour la première fois parler de la valeur obligatoire de la Liturgie romaine. Qui donc en France connaissait l'existence et le texte des bulles

(1) Encore un trait de mauvaise foi gallicane. Pourquoi ne recommandait-on pas les œuvres théologiques de Fénélon ou du cardinal de Bissy? Pourquoi taisait-on les *controverses* de S. François de Sales?

de S. Pie V? Pareil étonnement a dû se produire lorsque le docte abbé Rohrbacher est venu révéler à ses lecteurs mille documents authentiques, attestant la primauté du Pontife romain. Mais, qui donc avait encore songé à ouvrir Baronius ou les Bollandistes? Au commencement de ce siècle, le célèbre formulaire du pape Hormisdas était presque inconnu en France. Il se trouve pourtant dans la *Défense de Bossuet*. Mais que voulez-vous? On ne lisait même pas *le maître!* Voilà comment les méthodes gallicanes développent le goût de l'étude.

Je pourrais écrire de longues pages, si je voulais rapporter les bévues et les inepties des docteurs et des disciples du Gallicanisme. Qu'il me suffise de rappeler le châtiment qu'il s'est infligé à lui-même par son défi provocateur.

« Croit-on, s'écriait fièrement Mgr Maret, croit-on que « nous n'avons pas à opposer aux plus grands noms de « l'Ecole italienne (lisez : catholique) des noms aussi « grands, aussi illustres, aussi autorisés?

« Est-ce que au quinzième et au seizième siècles, les « d'Ailly, les Gerson, les Almain, les Major... ne balancent « pas les Cajetan et les Suarez?

« Est-ce que Noël Alexandre n'a pas autant d'érudition « que Ballerini? Est-ce que la critique de Pey n'est pas « aussi sûre que celle de Zaccaria?

« Est-ce que Bergier ne peut pas être rapproché de Ger- « dil? Et de nos jours, est-ce que la logique et la science « des cardinaux de la Luzerne et de Bausset ne sont pas « égales à celles du cardinal Orsi?

« Est-ce qu'Emery n'est pas aussi grand que Muzza- « relli? » (1)

J'en suis fâché pour le doyen de Sorbonne. Il a lui-même

(1) *Du Concile général*, t. II, p. 370. — Le Gallicanisme a produit au grand jour sa profonde ignorance des sciences sacrées, dans les célèbres discussions relatives au rétablissement de la Liturgie romaine.

prononcé sa sentence, et donné la mesure du savoir théologique produit par le Gallicanisme. Malgré tous ses préjugés, Bossuet n'eût jamais osé comparer Gerson à Suarez ou à Cajetan ; et les hommes sérieux d'aujourd'hui trouvent qu'il y a plus que de l'exagération à vouloir égaler l'abbé Pey à Zaccaria, Bergier à Gerdil, La Luzerne et Bausset au cardi- Orsi.

Au surplus, Mgr Maret par ses contradictions, Mgr Dupanloup par ses sophismes, les abbés Gratry et Loyson par leurs nombreuses faussetés, les pamphlétaires gallicans par leurs sottes et mensongères assertions, ont achevé de démontrer qu'au sein du Gallicanisme la science théologique n'existe pas. Les écrits de Mgr Dechamps et de Dom Guéranger ne permettent pas de réplique.

A Dieu ne plaise toutefois, que nous refusions de reconnaître l'existence de quelques talents remarquables, éclos sur notre sol, même depuis l'invasion gallicane ! Nous ne serons pas à ce point ingrats envers la divine Bonté. Oui, la France a eu, même depuis deux siècles, ses théologiens ; Fénelon, Bissy, Languet, avant notre époque ; le cardinal Gousset, Mgr Parisis, M. Bouix, de nos jours. Mais, à mon tour de demander au lecteur, *si le Gallicanisme peut revendiquer pour siens des hommes de tant de doctrine ?* Le lecteur voudra bien se charger de répondre.

Enfin, quoique nous puissions faire, nous ne parviendrons jamais à prouver que la France gallicane mérite un brevet de science théologique. Cessons donc de nous bercer d'une illusion impossible. La période écoulée du Concile, notre attitude dans la polémique religieuse, notre médiocrité dans les discussions théologiques, notre faiblesse dans l'emploi de la langue latine (1), tout montre la profondeur de la plaie que le Gallicanisme nous a faite. Reconnaissons plutôt la

(1) Dans plusieurs diocèses, l'*Ordo* se rédige en français.

gravité du mal, humilions-nous, et cherchons un remède efficace dans le retour sincère aux idées romaines, ainsi que dans une totale réforme de nos études cléricales.

Dans un remarquable travail publié dans les *Etudes religieuses*, etc. (15 janvier 1872), sur la *Décadence de la Philosophie*, le R. P. Ramière faisait observer que nos études cléricales sont en désarroi, parce qu'on a déserté les vraies méthodes, et aussi parce que l'on ne comprend même plus le langage des docteurs et des maîtres. Rien de plus vrai. Mais aussi rien de plus naturel, une fois admise l'influence du Gallicanisme. Si Descartes donne le ton à nos écoles, comme il le fera avec des maîtres gallicans, comment espérer que les disciples s'affectionnent jamais à la scolastique et aux enseignements traditionnels? Descartes n'est-il pas, à son insu peut-être, le docteur du libre examen?

Qu'on nous permette une question. La force des études dans nos diverses écoles cléricales n'est-elle pas en proportion du progrès des idées romaines! Et les études sont-elles bien fortes là où règne la méthode de Descartes?

Je livre tout ceci à la bonne foi du lecteur.

V.

Encore un mot pour répondre à une objection.

A vous entendre, me dit-on, il semble que les étrangers soient plus versés que nous dans la théologie et les sciences sacrées. Il est pourtant fort vrai qu'en Espagne, en Italie, à Rome même, cette supériorité n'existe pas. On peut ajouter que sur certaines questions le théologien français est beaucoup plus savant que les docteurs romains.

Telle est l'objection qui m'a été faite par un dignitaire de l'Eglise : je la reproduis intégralement et dans toute sa force.

Voici la réponse :

1° Vous me demandez pourquoi depuis deux siècles l'Espagne et l'Allemagne ne produisent plus de grands canonistes et de grands théologiens? Mais prenez garde, s'il vous plaît. Au siècle dernier, l'Allemagne a été plus encore que la France ravagée par le Gallicanisme. A la même époque, les ministres du roi d'Espagne cherchaient à inoculer au peuple ce fatal poison. Quoi d'étonnant que la même cause ait là produit les mêmes effets !..... Et quant au siècle actuel, il a été marqué par tant de secousses politiques, qu'il est aisé de s'expliquer une certaine inertie intellectuelle et scientifique.

2° Est-il bien sûr que la théologie de l'Espagne ne soit pas supérieure à celle de la France ? La France nous a-t-elle donc donné un Jacques Balmès ou un Donoso Cortès ? Et trouverions-nous chez nous, aussi facilement qu'en Espagne, des candidats s'offrant au concours, à la condition de disputer sur le texte du maitre des sentences, ou sur toutes les parties du *Corpus Juris Canonici* ?

Ma réponse ne s'étendra pas à l'Allemagne. Mais aussi faut-il tenir compte de l'atmosphère gallicane et fébronienne que l'on y respire. Encore ici l'argument se retourne contre l'adversaire.

3° Pour l'Italie, nous nions rondement l'assertion ci-dessus. Depuis deux siècles, elle n'a cessé d'exercer sa manifeste supériorité dans les sciences théologiques, comme l'attestent les grands noms de Benoit XIV, des cardinaux Orsi et Gerdil, de S. Alphonse de Liguori pour le siècle dernier ; du cardinal Maï, des PP. Perrone, Patrizzi, Vercellone, etc., pour notre temps ; ainsi que le nombre et la splendeur des académies scientifiques de Rome et de la péninsule. Certes, il faut que la science théologique soit bien profonde chez le peuple romain, pour qu'en peu de jours il soit possible de produire, ou plutôt d'improviser d'excellentes réfutations

d'une assertion erronée. On l'a vu pendant le Concile. A peine nos pamphlétaires gallicans avaient-ils osé lever la tête, que les docteurs romains les écrasaient aussitôt du poids d'une science de très-bon aloi, et sous des réfutations qui étaient de véritables traités. Demandez plutôt aux gens du parti, quelle impression ils ont alors éprouvée de la science des Romains. Que les champions de la liturgie lyonnaise se lèvent, pour nous dire s'ils ont trouvé à Rome des hommes ignorants des affaires de leur pays.

4° Enfin, nous ne croyons pas impossible que sur telle ou telle question, le théologien français soit réellement plus savant que le théologien romain. Nous admettons volontiers que les théologiens de Rome se montrent surpris quand on les interroge sur l'autorité des Congrégations romaines, des décrets de l'*Index*, des constitutions liturgiques de S. Pie V, etc., etc. Et toutefois cet embarras du théologien romain n'accuse aucune infériorité. Pourquoi ? Parce que ne s'étant jamais rencontré en présence d'une négation obstinée, il n'a pas éprouvé la nécessité de creuser la question pour réfuter l'erreur. Mais, patience : laissez-lui quelques jours pour réfléchir ; vous verrez alors s'il est réellement inférieur au savant français.

Le lecteur peut voir un exemple de ce que j'avance dans les savantes notes dont le P. Ballerini a enrichi le *Compendium* du P. Gury. Quelques parties du texte ont paru superflues au professeur romain ; il les a élaguées. Quelques autres parties lui ont semblé trop maigres ; il les a amplement développées.

Non, non. Impossible de lutter contre l'évidence. Il est notoire que la Gallicanisme n'a rien omis pour tuer la science sacrée. Le résultat, hélas ! a été ce qu'il souhaitait.

Je devrais ajouter le mauvais service que le Gallicanisme a rendu aux études, en décriant comme il l'a fait le puissant

moyen d'émulation créé par le Concile de Trente, le *Concours*, et en interdisant avec jalousie aux laïques l'accès des sciences divines. Comme si l'humilité sacerdotale devait être compromise par une institution émanant d'un Concile général et hautement louée par les plus saints papes et les évêques les plus pieux ! Comme si la Religion était menacée par le fait de laïques instruits, s'appliquant, sous la dépendance du Saint-Siége et de l'Episcopat, à promouvoir la connaissance des vérités chrétiennes !

Mais j'omets tout cela et bien d'autres choses encore, car il faut se borner.

Ma conclusion sera donc celle-ci : *Réparons le plus tôt possible les ruines amoncelées par le Gallicanisme.* Depuis quelques années, grâce à Dieu, il s'opère chez nous un mouvement de restauration des études théologiques. Activons-le avec zèle. Formons des bibliothèques, organisons des académies, tenons des conférences sérieuses, organisons dans les séminaires de bons cours de dogme, de morale, d'Ecriture sainte, de liturgie, d'histoire et de droit canon. Que le prêtre se tienne au courant des discussions et des ouvrages du jour. Nous aurons de la sorte bientôt rattrapé le temps perdu, et reconquis notre antique place d'honneur dans l'enseignement de la plus sublime des sciences.

La science est, plus qu'on ne le croit, nécessaire à la sainteté du prêtre. « Elle est, pour parler avec S. François « de Sales, *le huitième sacrement de la hiérarchie de « l'Eglise!*..... Il n'y a pas grande différence entre l'igno- « rance et la malice, *quoique l'ignorance soit plus à « craindre.* »

H. Montrouzier, S. J.

LITURGIE.

Introduction aux cérémonies romaines, ou notions sur le matériel, le personnel, et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. Bourbon. — Troisième partie.

§ 19. — De l'encensement en général.

I. Ancienneté de l'usage des parfums dans le culte divin. — II. De l'encens. — III. De l'encensoir. — IV. De la navette. — V. Du réchaud. — VI. Règles générales sur l'usage de l'encens dans les fonctions liturgiques.

I. — *Ancienneté de l'usage des parfums dans le culte divin.*

Dans tous les temps les parfums ont été employés dans le culte divin et dans les sacrifices. Les premiers sacrifices offerts sur la terre, dit Eusèbe, étaient d'herbes odoriférantes ; on mettait au feu les premières qui sortaient de la terre pour en faire monter la fumée au ciel. On se servit ensuite, au témoignage du même auteur, du safran, de la myrrhe, de la casse, de l'encens et d'autres parfums de ce genre.

Il n'est aucune cérémonie religieuse, dit le cardinal Bona (*Rerum liturg.*, L. I. C. xxv, § 9), dont il soit fait une mention plus fréquente dans tous les temps, que l'offrande de l'encens et des parfums. Aucun sacrifice, même chez les payens, ne s'offrait sans parfums. Virgile s'exprime ainsi à ce sujet (*Eneid.* L. iv) :

« Vidit, thuricremis cum dona imponeret aris,
« (Horrendum dictu) latices nigrescere sacros,
« Fusaque in obcœnum se vertere vina cruorem. »

Nous lisons aussi dans Ovide (*Metam.* L. xiii) :

« Thure dato flammis, vinoque in thura profuso
« Cæsorumque bonum fibris de more crematis. »

D'après le témoignage du même poète, l'offrande de l'encens était dès lors une protestation de la divinité de la personne ou de la chose à qui on l'offrait. *(Ibid.* L. XIV.)

« Templa tibi statuam : reddam tibi thuris honorem. »

Aussi les premiers chrétiens étaient-ils censés avoir sacrifié aux idoles, toutes les fois qu'ils avaient mis quelques grains d'encens dans le feu qui brûlait devant elles, et on les appelait *thurificati* pour les distinguer des autres apostats appelés *libellatici*, *sacrificati* et *idololatræ*.

Dans l'ancienne loi, rien n'est plus commun que l'usage des parfums. Nous lisons au livre de l'Exode, C. XXV et suivants, la description de tout ce qui doit servir au culte divin ; et au C. XXX nous voyons celle de l'autel des parfums (v. 1, 7 et 8). « Facies quoque altare ad adolendum « thymiama.... et adolebit incensum super eo Aaron suave fragrans, « mane. Quando componet lucernas, incendet illud ; et quando collo- « cabit eas ad vesperum, uret thymiama sempiternum coram Do- « mino. » Au livre du Lévitique, le Seigneur dit encore (CC. 15 et 16) : « Fundens supra (primitias) oleum, et thus imponens, quia oblatio Do- « mini est ; de qua adolebit sacerdos in memoriam muneris, partem « farris fracti, et olei, ac totum thus. » Nous lisons au livre des Nombre que le Seigneur adresse à Coré, Dathan et Abiron et à ceux qui les accompagnaient les paroles suivantes (Num. XVI, 17) : « Tollite sin- « guli thuribula vestra et ponite super ea incensum, offerentes Domino « ducenta quinquaginta thuribula. Aaron quoque teneat thuribulum « suum. » Le crime que les prêtres reprochent à Ozias est celui d'avoir voulu offrir l'encens, ce qui n'appartient qu'à eux. (II. Paralip. XXVI, 18.) « Non est officii tui, Ozia, ut adoleas incensum Domino, sed « sacerdotum ; » et le roi, voulant résister aux prêtres, fut frappé de la lèpre. (Ibid. 19.) « Iratusque Ozias, tenens in manu thuribulum ut ado- « leret incensum, minabatur sacerdotibus : statimque orta est lepra in « fronte ejus. » Le psalmiste souhaite que sa prière s'élève jusqu'à Dieu comme la fumée des encensements (Ps. 140). « Dirigatur, Do- « mine, oratio mea sicut incensum in conspectu tuo. » Isaïe, décrivant « la gloire de la loi de grâce, prononce cet oracle (Is. LX, 6) : « Om- « nes de Saba venient, aurum et thus deferentes. » Les premiers qui rendirent ce devoir furent les Mages, qui, au rapport de S. Mathieu, ouvrant leurs trésors, offrent au divin Enfant l'or, l'encens et la myrrhe

(Matth. II, II) : « Apertis thesauris suis, obtulerunt ei aurum, thus, et myrrham. » De même que l'or s'offre à un roi, dit S. Grégoire, (Hom. x in Evang.), de même que la myrrhe s'emploie pour embaumer les corps morts, l'encens s'emploie dans les sacrifices que l'on offre à Dieu. Aussi les Mages, en saluant le divin Enfant comme leur roi en lui offrant de l'or, en le reconnaissant comme homme mortel par l'offrande de la myrrhe, l'adorent comme leur Dieu en lui présentant l'encens. « Offeramus thus, continue le saint docteur, ut credamus, quod is qui « in tempore apparuit, ante tempora extitit. » De même, dit encore S. Grégoire, que l'or désigne la sagesse, et que dans la myrrhe il faut voir l'emblême de la mortification, l'encens exprime la ferveur de la prière : « Thure autem, quod Deo incenditur, virtus orationis exprimitur, psal- « mista testante qui dicit : Dirigatur oratio mea sicut incensum in cons- « pectu tuo. » « A quoi eussent pu servir ces présents, dit Grimaud « (*Liturgie sacrée*, part. I, c. VIII), si ce n'eût été pour parfumer le lieu « de sa naissance, et protester par là qu'ils croyaient à sa divinité. « Ils ouvrirent sans doute le chemin au même usage dans la loi de « grâce, dans le culte qui serait rendu au même Seigneur. »

Nous savons que les apôtres n'ont pas abrogé tous les usages ni toutes les prescriptions observées chez les Hébreux, et que plusieurs ont été, par leur autorité, introduits dans l'Eglise. C'est ainsi qu'à l'exemple de la loi mosaïque, les apôtres ont employé l'encens dans les cérémonies du saint Sacrifice et que l'usage en a été introduit dans l'église.

II. — *De l'encens.*

Le parfum admis dans l'église est l'encens : on peut y mélanger d'autres parfums pourvu que ce soit en petite quantité. Ces règles sont expresses dans le Cérémonial des évêques (L. I, C. XXIII, n. 3) : « Mate- « ries quæ adhibetur, vel solum et purum thus esse debet suavis odo- « ris, vel si aliqua addantur, advertatur ut quantitas thuris longe su- « peret. » Crassus s'exprime ainsi à ce sujet (L. I, C. XVI) : « Thus « sive incensum specialiter in thuribulum ponitur adolendum : quod « si boni odoris ac suaviter olentis sit, non alio vapore miscetur ; sin « autem, potest cum aromatibus quibusvis alioquin suaviter odoran- « tibus admisceri, ita tamen, ut odor fumi thurei prævaleat, et plus « de incenso quam alio sufficienter redoleat. »

L'encens est une gomme aromatique et odoriférante qui se trouve sur certains arbres dans les pays étrangers. On le nomme en latin *thus* ou *tus* et *incensum*.

III. — *De l'encensoir.*

Dans les textes de l'Ancien Testament rapportés ci-dessus, nous trouvons souvent le mot *thuribulum* ou *turibulum* pour désigner le vase où l'on brûle l'encens ou d'autres parfums dans les cérémonies religieuses. Ce vase est aussi appelé *thymiamaterium* et *suffitorium*, des mots *thymiama* et *suffimen* ou *suffimentum*, qui signifient un parfum qu'on fait brûler. On trouve aussi ce vase désigné sous les noms de *fumigatorium* et *incensarium*, parfois sous celui d'*acerra*, qui a la même signification que *thymiama*, *suffimen*, *suffimentum*, mais comme nous le dirons ci-après, le mot *acerra* désigne aussi la navette.

Les anciens auteurs comprennent sous ces divers noms, non-seulement l'encensoir dont on se sert dans les cérémonies, mais des vases suspendus comme des lampes, et dans lesquels on fait brûler de l'encens et des parfums, ou encore des vases déposés aux environs d'un autel. On peut conclure de là que l'usage de certaines églises où l'on brûle ainsi de l'encens, en particulier aux reposoirs où l'on s'arrête pendant la procession du jour de la fête du très-saint Sacrement, est un usage louable et tout-à-fait liturgique.

Quant à la matière et la forme de l'encensoir dont on se sert dans les cérémonies, il est décrit de la manière suivante par Merati (t. I, part. II, tit. IV, n. 15) : « Thuribulum non solum thymiamaterium, sed « etiam suffitorium dicitur ab Anastasio ; et est vas ex argento vel « alio metallo artificiose elaboratum, in quo thura et alii odores incen- « duntur in solemni oblatione. Prædictum autem thuribulum, juxta « usum Romanum nunc ita efformatur, ut sit convenientis capacitatis, et « a tribus catenulis sustineatur quæ manubrio in summiate innec- « tuntur. Operculum talis vasis annexam habet quartam et mi- « norem catelunam, quæ ex minore pendens annulo, et transiens per « manubrium, in parte suprema ipfius operculi terminatur. Manubrio « est annexus in medio major annulus, et ambo annuli sunt ita capa- « ces, ut in annulum minorem, sive operculi, digitum annularem, seu

« auricularem immittat thuriferarius; pollicem vero in majorem « annulum, sive vasis, palma manus dexteræ aperta, et versa ad cele- « brantem : altitudo catenularum solet esse quatuor circiter palmorum, « ut cum fit incensatio, sinistra incensantis manente ad pectus immota, « ipsum thuribulum dextera facile duci possit. In suprema parte oper- « culi habet globum annexum, altitudinis unius pollicis cum medio, in « quem ipsa operculi catena desinit. » Saint Charles (*De mensuris sacræ supell.*) donne en résumé les mêmes règles : « Thuribulum cum « duplici catenula et operculo : catenularum autem longitudo sit cubi- « torum duorum et unciarum circiter duodecim. »

IV. — *De la navette.*

On appelle navette (*navicula*) la petite boîte destinée à renfermer l'encens qui se met dans l'encensoir. « Navicula vero dicitur, dit Ga- « vantus (t. I, part. II, tit. IV, l. t) quia formam navis refert. » Merati s'exprime ainsi sur ce point : « Nomine autem naviculæ intelligitur » parvulum quoddam vas, in quo asservatur thus boni odoris, quod « postea ex eo extractum in thuribulum immittitur. Est pariter navi- « cula ex eodem metallo, quo thuribulum, et debet continere parvu- « lum cochlear, quo utimur ad extrahendum thus ab illa. Sic autem « dicitur, quia ad instar parvæ navis formari solet. » On désigne encore la navette sous les noms de *acerra*, *hannapus*, *incensorium* et *pyxis*. Les auteurs, comme nous le voyons, recommandent que la navette contienne une petite cuiller destinée à prendre l'encens. Cette cuiller est ordinairement attachée à la navette par une petite chaîne, pour qu'elle ne vienne pas à être perdue. Si l'on tient à conserver cette chaîne, elle doit être assez longue pour ne pas causer d'embarras dans les cérémonies.

V. — *Du réchaud.*

Toutes les fois qu'on se sert de l'encensoir, on met en lieu convenable un réchaud pour renouveler le feu quand il en est besoin, avec des pincettes pour prendre les charbons. On peut le mettre dans le sanctuaire, près de la crédence, ou en dehors, ou encore dans la sacristie ; de manière toutefois qu'il ne soit pas en vue, suivant cette rubrique

du Cérémonial des évêques (L. I, C. XII, n. 20): « Prope ipsam mensam « in loco opportuno, et ab oculis populi, quantum fieri potest, remoto, « vel in sacristia, erit vas cum carbonibus accensis, ac forcipibus pro « usu thuribuli. » Pour conserver le charbon allumé, il est bon, dit notre auteur, en note, d'avoir un réchaud à double fond, fait de manière à ce que le feu soit entretenu par un courant d'air. Une nouvelle invention pourra peut-être obvier aux difficultés qu'on éprouve en certaines églises pour avoir continuellement du feu. On trouve aujourd'hui des charbons qui s'allument au moyen d'une allumette chimique. Ces charbons renferment déjà de l'encens et produisent une vaporisation plus abondante (1).

VI. — *Règles générales sur l'usage de l'encens dans les fonctions liturgiques.*

L'usage de l'encens, comme toutes les autres cérémonies, est déterminé par les règles liturgiques, et, comme l'observe notre auteur, on ne doit pas l'introduire dans une fonction où les rubriques ne l'admettent pas, ou à des moments qui ne sont pas déterminés par les mêmes rubriques. Il ne serait pas permis non plus de l'omettre quand il est prescrit. Cette assertion se prouve d'elle-même, et la négation de ce principe entraînerait celle de la force obligatoire d'un grand nombre de règles liturgiques.

Les fonctions liturgiques dans lesquelles on se sert de l'encens sont : la messe, les vêpres et les laudes solennelles, l'absoute pour les morts, les processions, l'exposition et la reposition du très-saint sacrement et certaines bénédictions. On peut encore s'en servir à la bénédiction du saint Sacrement avec le ciboire et quand on porte solennellement la sainte communion aux malades. Nous allons parler, dans des paragraphes spéciaux, de l'usage de l'encens dans ces diverses fonctions.

§ 20. Règles sur l'usage de l'encens à la Messe.

L'encensement à la Messe solennelle est prescrit par la rubrique du

(1) On trouve cette sorte de braise et d'autres fournitures de ce genre chez M. Baudet, 26, boulevard Saint-Denis, à Paris.

Missel, part. II, tit. IV, n. 4 et suiv., tit. VII, n. 9 et 10 et tit. XIII, n. 2. Ces rubriques sont suffisamment connues, et il est inutile de les développer ici. Nous y ajoutons les règles suivantes :

Première règle. A la Messe solennelle, on ne peut jamais omettre l'encensement. Cette règle résulte du décret suivant : *Question.* « An « Episcopus tolerare possit quod canonici Missam solemnem cum dia- « cono et subdiacono aliquando cantent nulla adhibita incensatione, et « sæpe sæpius id faciant in Missis *de Requie* cantatis cum assistentia « diaconi et subdiaconi, qui semper canonici sunt ? » *Réponse.* « Ne- « gative. » (Décret du 29 nov. 1856, N° 5228, Q. 6.)

Deuxième règle. — Pendant la Messe solennelle, on n'encense jamais d'autre autel que celui où elle se célèbre.

Cette règle est appuyée sur le décret suivant : « Ad Missam thurifi- « cari tantum debet altare in quo cantatur Missa. (Décret du 31 juillet 1665, N° 2345, Q. 1.)

Troisième règle. — On ne fait jamais d'encensement à une Messe qui n'est pas chantée, ni à une Messe chantée sans diacre ni sous-diacre.

La première partie de cette règle relative à une Messe qui n'est pas chantée, est appuyée sur les décrets suivants :

1er Décret. *Question.* « An in Missa conventuali dierum solemnium « quæ absque cantu ac ministris celebratur, fieri possit thurificatio ? » *Réponse.* « Negative. » (Décret du 22 janvier 1701, N° 3575, Q. 12.)

2e Décret. *Question.* « Utrum Sacerdos permittere possit.... thurifi- « cationes in Missa lecta... ? » *Réponse.* « Negative. » (Décret du 12 sept. 1857, N° 5251, Q. 19.)

La seconde partie, où il s'agit d'une Messe chantée sans diacre ni sous-diacre, repose sur les deux décisions que nous avons rapportées t. III, p. 190.

Nota 1°. Il résulte de là, dit M. l'abbé Bourbon, qu'il faut abandonner l'opinion des auteurs d'après lesquels il est permis de faire l'encensement à la Messe chantée sans diacre ni sous-diacre comme à la Messe solennelle. Les anciens auteurs l'avaient autorisé, ou au moins

(1) Il ne faut pas oublier que les mots *Messe solennelle* sont synonymes de *Messe chantée avec diacre et sous-diacre.*

toléré. (Castaldi L. II, sect. IX, C. II, n. 5 ; Bauldry, Part III, C. X ; Bisso, l. M. n. 237 ; Polaccus, Part II, tit. 3 ; Corsetti, Part II, C. XIII, n. 5 ; A Portu, Part II, C. VI ; Merati, Part II, Tit. VI, n. 44 ; Cavalieri, C. LXXXVIII, n. 10.) Plusieurs cependant n'autorisent pas, dans ces sortes de Messes, l'encensement à l'introït. Quoiqu'il en soit, on ne peut aujourd'hui suivre cette opinion : s'il était permis de la suivre, la S. C. des rites n'accorderait pas la dispense de cette loi ; que si cette dispense lui était demandée, elle répondrait que la dispense n'est pas nécessaire, et si elle pouvait être donnée par l'ordinaire, sa réponse serait, comme dans les cas analogues : « Spectare ad ordinarium. »

Nota 2°. Ainsi que nous venons de le dire, la S. C. des rites accorde des dispenses à cet égard, et permet de faire les encensements aux Messes chantées sans diacre ni sous-diacre. Mais elle le fait dans certaines limites, à savoir pour les fêtes les plus solennelles seulement, et pour les églises où il n'est pas possible de célébrer la Messe avec diacre et sous-diacre. M. l'abbé Bourbon nous donne le texte authentique d'un de ces indults ; il est conçu en ces termes : « Sanctitas Sua « hæc quæ sequuntur indulgere dignata est... Ut quibus in ecclesiis « ob defectum sacrorum ministrorum non aliter cantari potest quam « sine ministris..., liceat in ejusmodi Missa, occurrentibus solemnioribus festis, easdem thurificationes adhibere, quæ præscriptæ sunt in « Missa solemni cum Ministris. (Indult du 2 déc. 1858.) De plus, comme nous l'avons vu t. III, p. 190, la S. C. n'a pas cru devoir accorder cette permission toutes les fois qu'elle lui a été demandée.

Nota 3°. Les raisons de ces décrets et autres semblables, dit M. Bourbon, sont : 1° de mettre une différence entre la Messe chantée sans ministres sacrés et la Messe solennelle proprement dite ; 2° d'engager à ne pas se contenter d'une Messe chantée sans ministres quand on peut les avoir. Ces appréciations nous paraissent justes ; cependant elles ne nous semblent pas renfermer d'une manière assez explicite les véritables raisons de ces règles. On eût expliqué plus catégoriquement le premier motif en disant que l'encensement est un rit de la Messe solennelle, et que la Messe chantée sans ministres sacrés ne diffère pas de la Messe basse en ce qui concerne les cérémonies : le chant seul en fait la différence, comme l'exprime très-bien la dénomination de Messe chantée. On ne voit donc pas pourquoi on introdui-

rait dans cette Messe une cérémonie qui appartient essentiellement à la Messe solennelle. Quant au second motif allégué par notre auteur, il ne manque pas de vraisemblance, et comme nous l'avons observé t. XII, p. 260, la Messe chantée sans ministres sacrés remplace la Messe solennelle dans les églises qui n'ont pas les ministres nécessaires. Nous aimons mieux cependant mettre tout d'abord en avant cette assertion, et faire remarquer ensuite que la Messe sans ministres avec les encensements ne peut pas être considérée comme un degré de solennité intermédiaire entre la Messe chantée sans encensements et la Messe solennelle. Non-seulement il n'y a pas trois degrés de solennité dans la grand'Messe, mais il n'y en a pas deux, puisque la Messe chantée sans ministres, à laquelle il n'y a pas d'encensement, ne doit pas remplacer la Messe solennelle sans un motif suffisant, tiré de la difficulté provenant du matériel et du personnel. A plus forte raison ne doit-on pas prendre comme degré de solennité un rit spécialement concédé pour les églises où les cérémonies ne peuvent pas se faire complètement. Nous concluons de là que, dans une église où il serait possible de célébrer la Messe avec ministres sacrés aux jours de fête, et trop difficile de le faire plus souvent, il ne serait pas conforme aux principes de profiter de l'indult accordé pour faire les encensements à la Messe chantée sans ministres sacrés pour en faire un degré de solennité intermédiaire ; comme si, par exemple, on posait en règle, dans une église, la Messe avec ministres sacrés aux fêtes de premier ordre, la Messe sans ministres, avec encensements, aux fêtes de second ordre et aux autres jours la Messe sans ministres et sans encensements. Un règlement plus liturgique, toujours pour les églises où il est trop difficile d'avoir des ministres pour toutes les grand'Messes et où les encensements sont autorisés aux Messes chantées sans ministres, consisterait à indiquer la Messe avec ministres aux fêtes de premier et de second ordre ou de premier ordre seulement, et la Messe sans ministres avec encensements lorsqu'à ces mêmes jours il y a un obstacle pour célébrer la Messe solennelle.

Nota 4°. Nous ne voyons pas la raison pour laquelle certains auteurs ont permis l'encensement à l'offertoire de ces sortes de Messes, en supprimant celui du commencement. Quand on a la permission de le faire, on suit naturellement la rubrique des Messes solennelles et on

fait les mêmes encensements. Si on pouvait le faire aux Messes de *Requiem*, on ferait les encensements prescrits aux Messes solennelles pour les morts.

§ 20. — Règles sur l'usage de l'encens aux Laudes et aux Vêpres solennelles.

L'usage de l'encens aux Vêpres solennelles est déterminé par la rubrique du Cérémonial des Evêques, L. II, c. III, n. 10, ainsi que nous l'avons observé t. III, p. 191. Nous lisons au même livre du Cérémonial des Evêques, c. VI, n. 16, que l'office des Laudes est exactement semblable à l'office des Vêpres. Nous n'avons rien à ajouter à ces règles : nous rappelons seulement ce que nous avons observé t. III, p. 189, à savoir qu'un seul prêtre suffit pour les Vêpres solennelles, et que, dans les petites églises où il n'est pas possible de célébrer la Messe solennelle faute de ministres, on peut toujours célébrer les Vêpres solennelles. Aux Vêpres solennelles, l'officiant est en chape, comme il est dit t. XIX, p. 454, et alors on fait l'encensement.

Nous établissons, au sujet de l'encensement pendant les Vêpres solennelles, les règles suivantes, qui, d'après ce que nous venons de dire, s'appliquent à l'encensement qui se fait pendant les Laudes solennelles.

Première règle. Aux Vêpres solennelles, on ne peut jamais omettre l'encensement.

Cette règle est appuyée sur le décret suivant : *Question.* « In decreto « urbis lato die 19 Augusti 1851, ad dub. 3, vetitum fuit in Missa quæ « cantatur sine ministris incensare altare et chorum, uti fit quando « Missa decantatur cum ministris ; quæritur an idem prohibitum sit « in vesperis decantatis cum solo hebdomadario parato et uno clerico ? « Et quid, si alicubi adsit contraria consuetudo ? » *Réponse.* « Nega- « tive. » (Décret du 16 avril 1853, N° 5183, Q. 25.)

Deuxième règle. Aux Vêpres solennelles, si le saint Sacrement se trouve à un autel différent de celui où l'on fait l'office, on encense toujours l'autel où il réside, même avant d'encenser l'autel du chœur, et l'on doit, par conséquent, y mettre une croix et allumer les cierges qui se trouvent sur cet autel. On excepte de cette règle les Vêpres so-

lennelles en présence du saint Sacrement exposé et les Vêpres célébrées par l'Evêque, auxquelles on encense seulement l'autel du chœur.

La première partie de cette règle repose sur les décrets suivants :

1er DÉCRET. « Archiepiscopus Beneventanus supplicavit declarari.... « An SS. Eucharistiæ Sacramentum quod inter Vesperarum divina pe- « culiari custoditur sacello thurificandum sit ? Et S. R. C. in casu « proposito SS. Eucharistiæ Sacramentum thurificari mandavit. » (Décret du 5 sept. 1648, N° 1597, Q. 3.)

2e DÉCRET. —« Ad missam thurificari tantum debet altare in quo can- « tatur missa. Ad vesperas vero, altare ubi asservatur S. Sacramentum « et altare chorale, coram quo decantantur vesperæ, nisi esset idem, « in quo S. Sacramentum asservatur, quia in hoc casu unum hoc altare « tantum thurificari debet. In utroque tamen altari debent esse et lu- « minaria, et crux. » (Décret du 31 juillet 1665, n° 2345, q. 1.)

La seconde partie, relative aux vêpres célébrées en présence du saint Sacrement exposé, est appuyée sur ces autres décisions.

1er DÉCRET. *Question.* — « An exposito publicæ venerationi S. Eucha- « ristiæ Sacramento, liceat post thurificatum ad *Magnificat* altare, thu- « rificare etiam altare S. Francici, ac ipsius statuam ab altari disjunc- « tam? » *Réponse.* « Negative. » (Décret du 4 août 1708, n° 3790, q. 2.)

2e DÉCRET. *Question.* — Exposito SS. Sacramento in altari majori, dum « sub *Magnificat* in vesperis idem altare majus incensatur, an debeant « etiam incensari alia altaria, ex eo quod incongruum esse videtur re- « linquere in altari expositum sanctissimum ; et utrum, thurificato al- « tari majore ubi est Sanctissimum, debeat etiam fieri thurificatio illius « altaris in quo est reconditum Sanctissimum in ciborio ? » *Réponse.* « Non esse thure adolenda alia altaria, licet alibi SS. Sacramentum « asservetur. » (Décret du 7 mai 1746, n° 4181, q. 11.)

La troisième partie, pour les vêpres pontificales, repose sur ce décret. *Question.* « An ad vesperas solemnes, præter altare chorale, ubi SS. Sa- « cramentum non existit, thurificari debeat altare ecclesiæ in quo SS. « Sacramentum asservatur? » *Réponse.* « Affirmative quando Episcopus « vesperas non persolvit. » (Décret du 22 mars 1862, n° 5318, q. 6) Il s'agit ici, ce semble, des vêpres pontificales au trône, car Baldeschi, décrivant l'ordre des cérémonies à observer aux vêpres pontificales cé-

lébrées au fauteuil, indique d'une manière positive l'encensement de l'autel où réside le saint Sacrement.

§ 21. Examen de plusieurs questions au sujet de l'encensement qui se fait pendant les Vêpres et les Laudes solennelles.

Plusieurs questions se présentent ici, à savoir : ce qu'il faut penser de l'usage, existant dans un certain nombre d'églises, d'encenser plusieurs autels, outre celui du saint Sacrement et celui du chœur, comme l'autel de la sainte Vierge, l'autel dédié au Saint dont on fait la fête. On trouve aussi en certains lieux l'usage d'encenser un crucifix ou une statue. Si ces coutumes peuvent être conservées, on demande en outre, si l'on peut, après avoir encensé l'autel du saint Sacrement, encenser un autre autel avant de revenir encenser l'autel du chœur ; et si ces autels doivent être encensés de la même manière. Nous allons examiner ces divers points.

Première question.

Que doit-on penser de l'usage d'encenser plusieurs autels, outre l'autel du saint Sacrement et l'autel du chœur, pendant les Vêpres solennelles ?

Le texte du décret du 31 juillet 1665, rapporté ci-dessus, semblerait interdire l'usage d'encenser plusieurs autels pendant les Vêpres solennelles, outre l'autel du saint Sacrement et l'autel du chœur. Tel est peut-être le motif pour lequel des liturgistes célèbres ne parlent pas de l'encensement de plusieurs autels. Cependant si l'on devait abandonner ici la plupart des auteurs anciens, on ne s'expliquerait pas l'enseignement de Baldeschi qui autorise cet usage. Le sens de la décision du 31 juillet 1665, selon nous, est celui-ci : Si l'autel du chœur n'est pas l'autel du saint Sacrement, l'autel du saint Sacrement doit être encensé d'abord, puis l'autel du chœur ensuite ; si la sainte Réserve est à l'autel du chœur, il n'est pas prescrit d'encenser un autre autel Ces mots, *Hoc altare tantum thurificari debet*, s'entendent par opposition à l'encensement obligatoire d'un autre autel, et la question de l'encensement de l'autel de a sainte Vierge, par exemple, reste en dehors de la discussion. La ré-

ponse donnée au second doute proposé dans la même cause et que nous rapportons ci-après à propos de la deuxième question, nous autorise suffisamment à interpréter ainsi celle qui nous occupe actuellement.

Les anciens auteurs, disons-nous, autorisent cette pratique, et Baldeschi la suppose. Bauldry seul y met une restriction. Nous lisons dans Gavantus (T. II, Sect. X, c. III, n. 18) : « Si aliud altare est incensandum, « puta SS. Sacramenti (quod more urbis incensandum est prius quam « altare ad quod vesperæ fiunt), seu alterius Sancti, pro more locorum, « de quo fit festum...» Merati, commentant ce passage, s'exprime comme il suit (Ibid., n° 15) : « Si aliud altare ratione festivitatis sit incen- « sandum, facta incensatione altaris majoris, vel illius ubi SS. Sacra- « mentum asservatur (quod prius est incensandum, ut optime docet « Gavantus, quam altare ad quod vesperæ fiunt), peracta tali incensa- « tione altarium omnium quæ incensanda sunt, revertuntur omnes. » Bauldry permet aussi cet encensement : ajoutons seulement qu'il faut le faire rarement et que cette coutume ne doit pas être facilement introduite. (Part. II, q. IX, art. IV, n° 4.) « Si aliud altare incensandum sit, « ut in die festo alicujus sancti, cui illud dedicatum est, quod tamen « raro fieri debet, facta incensatione majoris altaris... omnes ministri « procedunt ad illud... At mos iste facile non est instituendus. » Bisso parle de ce rit de la manière suivante : « Altare incensatur ad vesperas « solemnes a celebrante, ut fieri solet initio Missæ... In quo tamen no- « tandum, quod aliquando ad vesperas plura solent altaria incensari, « et quidem, si SS. Sacramentum asservatur non in altari majori, sed « in alio, hoc aliud si sit incensandum, incensari debet antequam incen- « setur altare illud, ad quod celebratæ sunt vesperæ, ut ex praxi Urbis « docent Gavantus et Baudryus. Insuper consuescunt alii, post incensa- « tionem altaris ad quod celebrantur vesperæ, incensare etiam aliud « altare, puta illud quod est dicatum sancto de quo festum agitur. » Baldeschi, comme nous l'avons dit, suppose cette pratique. En parlant des vêpres solennelles (Part. II, c. IV, n. 13 et 18), il dit : « Se dovrà « incensare, oltre l'altare del coro, qualche altro altare, come quello « del Santissimo, che sara il primo ad incensarsi, osserverà le cose se- « guenti... Arrivati all'altare del Santissimo, o altro...» Pour les vêpres pontificales, le même auteur s'exprime ainsi (t. III, c. II, n. 16, 17, 18, 19 et 20) : Nell' intuonarsi il *Magnificat*, il vescovo si alza... Fatte le de-

« bite riverenze alla croce, i pivialisti mutano posto e vanno con quest' « ordine all' altare del Sagramento...» E s'incenserà l'altare al solito... « Terminata l'incensazione del santissimo Sagramento, e di altro altare « come si è detto, andranno tutti all' altare maggiore nella maniera « con cui son partiti... Giunto il vescovo cogli assistenti avanti l'altare.. « fa l'incensazione al solito. » M. Bourbon admet aussi cet encense- « ment dans son cérémonial paroissial, p. 176. M. de Herdt et M. Hazé ne parlent que de l'encensement de l'autel du chœur ; Mgr de Conny et M. Falise mentionnent seulement l'encensement de l'autel où réside le saint Sacrement. M. Bouvry (Part. II, sect. III, append , § 1) cite Gavantus, et admet l'encensement de plusieurs autels. Observons seulement que les cierges de ces autels doivent être allumés, comme il résulte des décisions citées et de celle que nous rapportons ci-après au sujet de la deuxième question.

Deuxième question.

Après l'encensement de l'autel, pendant les Vêpres solennelles, l'officiant peut-il aller encenser une relique, une statue ou une image ?

Quand une relique d'un saint est exposée sur l'autel dédié à ce saint, l'officiant peut l'encenser, comme l'exprime positivement la décision suivante : « Reliquiæ non expositæ neque a diacono in Missa, neque « a celebrante in Vesperis thurificandæ sunt. Expositæ vero non a dia- « cono in Missa, sed a solo celebrante, dummodo sint expositæ in al- « tari ubi Missa cantatur : in Vesperis vero, dummodo sint expositæ « in altari chorali, vel in altari sancto cujus sunt reliquiæ dicato, dum- « modo tamen sint cum luminibus expositæ. » (Décret du 31 juillet 1665, n° 2345, ad 2.)

S'il y a des statues ou des images de saints sur l'autel, on suit, pour l'encensement de l'autel, les mêmes règles que pour les reliques. C'est ce qui résulte de la rubrique du Missel (part. II, tit. IV, n. 5) : « Si « vero in altari fuerint reliquiæ seu imagines sanctorum, incensata « cruce.... incensat eas. » On lit la même rubrique dans le Cérémonial des évêques, L. I, C. XXIII, n. 6. Ces rubriques sont confirmées par le décret suivant : « Non esse de necessitate in sculptis sanctorum ima-

« ginibus in altari dispositis sacras includere reliquias ad hoc ut, in-
« censata cruce, valeant illæ a celebrante thurificari. (Décret du 21 mars 1744, n. 4154, q. 4.) Cela posé, nous croyons pouvoir raisonner *a pari* et répondre que le célébrant peut encenser des statues et des images comme il encenserait des reliques, si ces statues ou ces images sont exposées à la vénération des fidèles, avec des cierges allumés. Le décret du 4 août 1708, que nous avons cité § 20 à l'appui de la seconde partie de la deuxième règle, suppose l'usage d'encenser une statue.

Nota. — Cette statue peut être un Crucifix, comme il est évident. Cependant il ne paraît pas conforme aux règles liturgiques d'encenser pendant le chant du *Magnificat*, comme on le fait en quelques églises, un grand Crucifix qui se trouve au milieu de l'église dans un lieu où on ne peut pas l'entourer de lumières. Si l'on pouvait allumer des cierges près de ce Crucifix, nous ne blâmerions pas la coutume de l'encenser chaque fois qu'il y aurait des cierges allumés.

Troisième question.

Lorsque le saint Sacrement se trouve à un autel différent de celui auquel on célèbre les Vêpres, si l'on doit encenser un troisième autel, celui-ci doit-il être encensé en troisième lieu, c'est-à-dire seulement après l'autel du chœur?

Dans le cas présent, l'autel du chœur est encensé en dernier lieu, comme il résulte du texte de Baldeschi cité ci-dessus à propos de la première question.

Quatrième question.

Les autels que l'on encense à Magnificat *doivent-ils être encensés comme le grand autel, ou seulement de trois coups d'encensoir?*

Dans certaines églises, il est d'usage d'encenser plusieurs autels; mais on encense seulement le grand autel en entier, et pour les autres, le célébrant demeure au bas des degrés et encense l'autel de trois coups d'encensoir. Il faut remarquer ici que cet encensement n'est pas l'encensement de l'autel, mais celui de la statue ou de l'image qui se trouverait à cet autel. Comme l'encensement d'une statue ou d'une

image peut être permis, cette pratique peut être tolérée, si toutefois il ne s'agit pas de l'autel du très-saint Sacrement. On doit, en effet, encenser, non pas l'image qui se trouve sur cet autel, mais cet autel lui-même. Or, d'après les meilleurs auteurs, quand le célébrant encense un autel, il commence par le baiser, puis il en fait l'encensement avec les cérémonies prescrites pour l'encensement de l'autel du chœur. Les anciens auteurs ajoutent que, sauf le cas de nécessité, on ne bénit l'encens qu'une seule fois ; Baldeschi lui-même enseigne absolument qu'on ne renouvelle pas la bénédiction de l'encens. (Part. II, c. IV, n. 20) : « Per la quale (incensazione) non si mette nuovo incenso « supponendosi gia posto prima. Si aliud altare sit incensandum, dit « Gavantus (Ibid.).... celebrans ea omnia facit quæ in incensatione al- « taris fiunt, excepto quod non imponit rursus incensum in thuribulo, « nisi opus sit. » Nous lisons dans Bauldry (Ibid.) : « Si aliud altare « incensandum sit... Celebrans et omnes ministri procedunt ad illud... « Celebrans osculatur altare et illud incensat sicut primum ; non ta- « men iterum imponit thus, nisi necessitas cogat. » P. R.

CASUS CONSCIENTIÆ.

DE ADMISSIONE AD SACROS ORDINES.

Primus casus.

Leander parochus non omittit quidem, quoties adveniunt quatuor tempora, parochianos suos in pronao instanter hortari ut ferventes preces effundant pro mox promovendis ad sacros ordines ; sed nullum verbum profert quo fideles possint suspicari se graviter esse obligatos ad denuntiandos illos quos tali honore indignos certo reputant. Quin imo casu quo ipsi promotionem alicujus sui parochiani ad sacrum ordinem populo denuntiare incumbit, etiam tunc altum servat silentium de præfata obligatione, dum amplis elogiis commendat ordinandum veroque eum panegyrico extollit. Præterea quando, post exactum feriarum tempus, ab ipso petuntur litteræ testimoniales de agendi ratione alicujus seminaristæ per dictum tempus, semper de illo bonum præstat testimonium, nixus hoc principio, quod tanquam sacrum habet, nempe neminis futuram conditionem in discrimen esse unquam inducendam.

Quæritur ergo an graviter peccet dictus Leander 1° non monendo suos parochianos de obligatione, ab ipsis implenda, denuntiandi ordinandos quos certo reputant indignos sacris ordinibus ? 2° Superiores decipiendo circa pravam conversationem seminaristarum in sæculo, durante feriarum tempore ?

Resp. Certe quidem maxime Religionis et catholicæ Reipublicæ interest ut ad sacrum ministerium non admittantur nisi viri idonei, omnibus virtutibus ornati, ab eoque sedulo avertantur mercenarii et quotquot futuri essent lupi rapaces potiusquam pastores : melius est enim Ecclesiam paucos habere ministros qui boni sint, quam numero-

siores, si inter eos plures mali ac perversi subreperent Proinde Episcopi, quibus dictum est ab Apostolo : *Manus cito nemini imposueris, neque communicaveris peccatis alienis* (1); et a Tridentino : *Sciant Episcopi non singulos in ea ætate constitutos debere ad hos ordines assumi, sed dignos duntaxat et quorum probata vita senectus sit* (2), accurate inquirere debent de moribus et idoneitate eorum quos ad ordines promovent. Porro cum, ut de his congruenter edoceantur, sacri canones sanxerint, non tantum quod viros prudentes et divinæ legis peritos consulant, sed etiam parochos et populum fidelem, sive medio proclamationis bannorum in parochia uniuscujusque ordinandi, sive solemni interpellatione, quæ fit in ipsa ordinatione, cum ab Ordinante adstantibus dicitur : *Quid de eorum actibus aut moribus noveritis, quid de merito sentiatis libera voce pandatis.... Si quis habet aliquid contra illos, pro Deo et propter Deum, cum fiducia exeat et dicat;* nulli dubium remanere debet quin, sive parochus sive fideles, quibus certo innotesceret alicujus ordinandi indignitas, teneantur sub gravi eam competenti superiori, Ordinario nempe, aut quibus id fuit ab eo commissum propalare.

Proinde sic solvendam fore existimamus 1am quæstionem : Vel in parochia Leandri nullus adest proxime ordinandus, et tunc de culpa, præsertim lethali, culpandus non videtur iste parochus eo quod, occasione proximæ ordinationis, suos hortetur parochianos solummodo ad orandum pro mox ordinandis, tacendo de eorum obligatione denuntiandi indignos; quippe, in casu, parum probabile est in sua parochia adesse qui possint de alicujus ordinandi indignitate docere. Non inopportune tamen Leander de hac obligatione identidem edocebit suas oves, ne in hoc officio implendo, casu contingente, deficiant. — Si e contra parochianus aliquis de numero sit proxime ordinandorum, non tantum debet Leander fideles hortari ad orandum pro suo concive, sed os etiam monere, modo convenientiori, casu saltem quo ab ipso banna ordinandi essent proclamanda, de gravi eorum obligatione detegendi, quibus opportet, illius indignitatem, si de hac ipsis sufficienter constaret. Etenim non minus ad hoc astringuntur fideles in casu, quam tenerentur revelare impedimenta Matrimonii post illius proclamationem, si

(1) I Tim. V, 22.

(2) Sess. XXIII, c. 12, *de reform.*

certam de illis notitiam haberent. Indubie ad hanc monitionem tenetur Leander etiam sub gravi, casu præsertim quo locum haberet juste timendi ne fideles præfatam denuntiandi obligationem ignorent, nec esset omnino certus de dignitate ordinandi. Hæc omnia merito deduci videntur ex dictis Concilii Tridentini sess. XXIII, c. 3, *de reform* (1).

Quoad secundam quæstionem : Indubitanter sane peccat, et quidem mortaliter, Leander qui, non ignorans pravam seminaristæ conversationem, de ea tamen bonum apud superiores testimonium profert, prævidens inde facilius illum ad ordines esse admittendum ; falso enim principio nititur, cum, ne convellat futuram ordinandi conditionem temporalem, illum evidenter exponit periculo suam et animarum ipsi committendarum æternam amittendi salutem. De hoc audiatur ultimum (anni 1849) Avenionense Concilium provinciale (2) : « Cum « antequam ordinentur clerici in parochiis aliquandiu commorantur, « caveant rectores animarum ne testimonium bonum de illis reddant, « nisi sancta conversatione illud emeriti fuerint. Qua in re, eosdem « rectores synodus vult monitos cum gravis peccati reum fieri, qui « cum tanto Ecclesiæ damno Episcopum deciperet. »

Secundus casus.

Julius, seminarii director, tanti facit observationem regulæ ut omnia ad hoc unicum punctum reducat. Modo ergo seminarista quivis sit in hoc irreprehensibilis, canonicasque præscriptiones servet circa delationem habitus clericalis, pro certo habere potest se bonum a Julio obtenturum suffragium ut ad ordines sacros promoveatur. Frustra illius seminaristæ defectus, etiam gravissimi, Juliano panderentur, quin imo frustra ipsi demonstrative certificarentur quædam illius non levia peccata, etiam in re venerea : pacate ad hæc semper respondet benignus Director multis miseriis supplere regulæ observationem.

Quid dicendum de tali modo sentiendi ? Non pauci enim, ut credimus, falsa ducti benignitate, ita sentiunt et agunt.

Resp. Juxta disciplinam, quam ipsa rerum natura necessariam in-

(1) V. *Manuale totius juris canon.*, n^is 5833-5839.

(2) Tit, 3, c. 7, page 61.

duxit (1), *ad idoneam executionem ordinum non sufficit bonitas qualiscumque, sed requiritur bonitas excellens.* Quod ite quoque Tridentina synodus (2) sanxit statuens, ut jam diximus, ad ordines assumendos esse *dignos duntaxat, et quorum vita probata senectus sit* (3). Non ergo exterior duntaxat regularitas in clericis requiritur, sed vera virtus et sanctitas interior, S. Thoma teste (4) : *Ad quod* (ministerium) *requiritur major sanctitas* INTERIOR *quam requirat etiam religionis status.* Porro quomodo quis sibi suadere potest meram seminarii regularum observantiam, etsi adjungatur constans habitus clericalis habitus delatio, constituere illam veram virtutem, vitam probatam, ac excellentem bonitatem quæ senectus sit? Nonne illa exterior regulæ observatio, quam non vita vere clericalis, sed potius scandalosa et corrupta comitatur, est fucus nocenter ab ordinando adhibitus ad captanda suffragia pro sacris ordinibus adipiscendis ? Est ergo mera hypocrisis. Et quæ mens adeo cæca posset eam habere ut bonitatem excellentem et probatam vitam quam Ecclesia, juxta sanctissimos Doctores, exigit ad ordinum susceptionem ?

Igitur Julius, cujus suffragio seminarista præfatus ad ordines est initiandus, magnopere hallucinatur, graviterque peccat quoties, sola nixus regulæ observantia, suffragatur admissioni alicujus quem non ignorat esse pravum, vitiosum, et futurum potius ovium ipsi postea committendarum lupum necatorem, quam verum pastorem a quo salvandæ essent. Imo, Julius, etsi nesciat promovendum esse ordinibus indignum, non excusatur tamen a gravi noxa si, graviter neglecta necessaria inquisitione ut detegat an ordinandus habeat qualitates requisitas, contentus exteriori regulæ observantia, promotioni ipsius assensum præstet.

TERTIUS CASUS.

Appropinquante temporis feriarum exitu, Vincentius, jam ad Diaconatum promotus, ad sacram accedit exomologesim ante quam Semina-

(1) Summ. Theol., suppl., q. 35, art. 1, ad 3m.

(2) Sess. XXIII, c. 12, *de reform.*

(3) Voir sur cette matière l'article publié par nous dans cette *Revue*, *t.* XX, *p.* 84.

(4) 2-2, q. 184, art. 8.

rium repetat, ut a numerosis gravissimisque peccatis, utputa adulteriis, incestibus, sodomia, etc., a se dicto tempore patratis, absolvatur. Confessarius quidem, signa veri doloris in eo dignoscere existimans, vellet ipsi absolutionem impertire; at memor ad sacros ordines non tantum dispositiones quæ ad absolutionem sufficiunt, sed veram sanctitatem acquisitam requiri, seu vitam probatam quæ senectus sit, a suo pœnitente, antequam illum absolvat, promissionem exigit ut omnia sibi confessa superiori suo detegat, ut iste valeat eum sufficienter probare antequam ad sacerdotium admittatur. Hæret quidem anceps Vincentius; acquiescit tandem et absolvitur. Seminarium ingressus, fideliter, juxta promissum, superiori narrat quæ suo patefecerat confessario. Sed hanc ingenuitatem mirans superior, dicit illi ut in pace se teneat; et quidem, vix transacto trimestri, ad sacerdotium Vincentius vocatur.

Quæritur ergo :

1° An dictus confessarius præfatam promissionem debuerit aut etiam potuerit a Vincentio exigere ?

2° An diutiorem probationem superior imponere non debuisset Vincentio ?

3° Licetne ad ordines admittere eos qui liberalismo false dicto Catholico tenaciter adhærent ?

Resp. Ad 1m Certe quidem magna adhibenda est cautela, ut fatetur S. Liguorius (1), in absolvendis clericis turpi vitio assuetis, qui vix ab eo emersi ad altaris ministerium ascendere inhiant; horum enim *frequenter malus exitus deploratur, non sine maximo Ecclesiæ detrimento et populorum ruina*. Unde merito Vincentii confessarius potuit, imo debuit formidare ne ad presbyteratum ascenderet, tot tantisque sceleribus ab ipso patratis. Etenim, ait idem sanctus Doctor (2), « hodierna et « antiqua Ecclesiæ lex, semper constans, obstringit tam Episcopos « quam confessarios et promovendos, ut cum aliquis clericus recidivus « vel consuetudinarius in vitio carnis ad sacrum ordinem, sive ad sub- « diaconatum, sive ad diaconatum, aut presbyteratum ascendere cupit, « quamvis sincere sit conversus... et ideo possit statim absolvi, non

(1) Lib. 6, n. 77.

(2) Ibid., n. 64.

« poterit tamen sacrum ordinem suscipere, nisi aliquandiu operam det « ad pravum habitum extirpandum. Et si persistat ordinem statim sus- « cipere, non censetur dispositus ad absolutionem, quia legem Ecclesiæ « violat in re gravi ». Quod S. Doctor probat gravibus momentis Scripturæ, Sacrorum Canonum pluriumque gravium Theologorum, præsertim S. Thomæ ; et deinde concludit : « Præceptum esse divinum et « ab Ecclesia omni tempore custoditum ac promulgatum, ut qui in fla- « gitiis, etsi occultis, sit recidivus aut habituatus, priusquam sacros « ordines assumat, convenienti castitatis experientia sit probandus : « alioquin ei, ob ipsius præsumptionem, et quia in re gravi legem « Ecclesiæ offendit, confessarius tenebitur absolutionem denegare. »

Excipit tamen casum « quo Deus donet pœnitenti tantam extraordi- « nariam compunctionis gratiam, quæ reddat eum adeo probatum ut « ipse statim possit sacrum ordinem assumere »... « Probatio quidem, « addit ipse, ab Ecclesia necessario postulatur ; sed non necessario « requiri dicimus probationem temporis. » Quod variis argumentis probare conatur, fatendo tamen (1) « hujusmodi conversiones extraor- « dinarias nec sæpe evenire, neque etiam in exercitiis spiritualibus « quæ ad sacros ordines præmitti solent, quoniam plerumque ad « hujusmodi exercitia promovendi coacti accedunt ». Ad prudentem ergo confessarium spectat (2) « cognoscere an pœnitens, vel tem- « poris experimento, vel alia via, sit convenienter probatus atque « dispositus ad tantam dignitatem assumendam » ; quamvis advertat in fine (3) « quod confessarius toto conatu curare debet persuasum « reddere hujusmodi initiandum, quamvis extraordinarie compunctum, « ut differat ordines suscipere, quoadusque probatione alicujus nota- « bilis moræ magis purgatum se præbeat a sceleribus patratis. Imo, « addo (inquit) consultius et congruentius esse ut, etiamsi ipse sit « contritus et ex compunctione habita sufficienter dispositus, non so- « lum ad absolutionem, sed etiam ad ordinem assumendum, tamen ei « absolutio differatur, ipso quoque non consentiente, si velit statim « ordinari, ut temporis experimento firmius probetur. Dummodo...

(1) Ibid., n. 71.

(2) Ibid., n° 70.

(3) Ibid., n° 77.

« ipse ex hac dilatione ordinationis non sit subiturus notam sive pro-
« ximum periculum infamiæ ». Nam in casu jus habet ad absolutionem etiam statim obtinendam, cum sat sit dispositus ad ordinationem.

His ergo præmissis, quoniam in casu non agitur de proxima Vincentii ad presbyteratum promotione, ipsius confessarius, eum reputans sufficienter contritum, potuit quidem in rigore eum absolvere ; sed quia gravissima peccata Vincentii locum timendi merito dabant ne indispositus ad ordinationem accederet, videtur etiam potuisse illi præscribere, non quidem ut sua scelera superiori seminarii extra tribunal pœnitentiæ patefaceret (nullum enim apparet argumentum quo tale onus in casu valeat pœnitenti imponi), sed ut moderatori suæ conscientiæ candide exponat in quantas miserias inciderit tempore experimenti feriarum, quatenus postea salubriter dirigatur ab ipso in negotio suæ vocationis et promotionis ad sacerdotium.

An vero hanc manifestationem debuerit confessarius præcipere Vincentio ? — Talis dubii solutio pendet a variis circumstantiis. Si enim iste pœnitens exhibeat extraordinaria conversionis signa, non videtur confessarius hac obligatione teneri, etsi, etiam tunc, utiliter pœnitens ad hoc sit hortandus. — Si vero non nisi ordinaria compunctionis signa ostenderit, et merito confessarius vereatur ne iste Diaconus ad sacerdotium accedat sine debitis dispositionibus, præfatam manifestationem ipsi injungere debet. Non enim duntaxat confessarius tenetur avertere ab ordinibus male suscipiendis, sed ipsemet ordinandus debet cavere ne male illos recipiat, ac proinde suo confessori fateri ingenue quæ eum indignum reddere possunt tantæ dignitatis apice.

Resp. ad 2um. Quidam DD. a S. Liguorio citati, qui plerique ex nostris sunt, exigunt alii unius saltem anni probationem, alii decem et octo menses ; sed ex dictis, hujus probationis duratio mensuranda est ex dispositionibus pœnitentis : tanta enim, ait S. Liguorius, potest esse ex dono Dei ordinandi compunctio, ut aliquando statim ad ordines valeat admitti. Duratio igitur istius probationis est relinquenda determinationi prudentis ac pii confessarii, qui bonum pœnitentis simul ac Ecclesiæ et fidelium ponderans, quod magis expedit amplecti debet.

Resp. ad 3^{m}. Liberalismum qui falso catholicus vult dici, velut pes-

tem nunc præcipue Galliam vastantem, ab ipsa cœlestes benedictiones avertentem, et quavis alia magis formidandam aperte significavit Pius IX Gallis eum gratulantibus occasione vigesimi quinti anniversarii suæ ad cathedram pontificalem promotionis. Et merito quidem : etenim cum juxta dictum liberalismum paria esse debeant veritatis et erroris jura, si non quidem quoad privatam conscientiam, saltem quoad externum societatis civilis regimen, sequitur inde quod lex civilis sit prorsus independens in suo externo regimine ab auctoritate spirituali ; proinde nec de Deo, nec de religione, nec de dogmatibus aut præceptis divinis curare debeat, ita ut, inquit P. Ramière « Dans son for intérieur et comme homme, le magistrat « peut croire à toutes ces choses ; mais comme magistrat et dans l'ex- « ercice de son autorité, il doit (ou au moins il peut) se comporter « absolument comme s'il n'en croyait rien (1) ; » proinde habere ut principium veritate nixum quod sit favendum libertati quamcumque religionem profitendi, etiam atheismum, et quoscumque errores typis, sive scriptis, sive viva voce propagandi.

Porro quantum erronea sint hæc omnia patet ex Encyclica *Quanta cura*, in qua Pius IX damnat ac omnino proscribit sequentes propositiones :

1° Optimam Societatis publicæ rationem, civilemque progressum omnino requirere ut humana societas constituatur et gubernetur nullo habito ad religionem respectu ac si ea non existeret, vel saltem nullo facto veram inter falsasque religiones discrimine.

2° Optimam esse conditionem societatis in qua Imperio non agnoscitur officium coercendi sancitis pœnis violatores catholicæ religionis, nisi quatenus id pax publica postulet.

3° Libertatem conscientiæ et cultuum esse proprium cujuscumque hominis jus, quod lege proclamari et asseri debet in omni recte constituta societate, et jus civibus inesse ad omnimodam libertatem, nulla vel ecclesiastica vel civili auctoritate coarctandam, quo suos conceptus quoscumque, sive voce, sive typis, sive alia ratione, palam publicéque manifestare ac declarare valeant.

Idem insuper constat ex sequentibus propositionibus damnatis in syllabo :

(1) *Messager du cœur de Jésus*, août 1871, p. 78.

« 77. Ætate hac nostra non amplius expedit religionem catholicam « haberi tanquam unicam status religionem, cæteris quibuscumque « cultibus exclusis.

« 78. Hinc laudabiliter in quibusdam catholici nominis regionibus « lege cautum est ut hominibus illuc immigrantibus liceat publicum « proprii cujusque cultus exercitium habere.

« 79. Etenim falsum est civilem cujusque cultus libertatem, itemque « plenam potestatem omnibus attributam quaslibet opiniones cogita- « tionesque palam publiceque manifestandi conducere ad populorum « mores animosque corrumpendos, ac indifferentismi pestem propa- « gandam.

« 80. Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum libe- « ralismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere ».

Cum igitur liberalismus falso dictus catholicus manifeste nitatur his erroribus ab Ecclesia damnatis, ordinandi, qui reprobato hujusmodi systemati tenaciter adhærerent, illicite ad ordines promoverentur. Sani enim in fide esse debent ministri Ecclesiæ quibus officium tuendi catholicam doctrinam commissum est, et quomodo efficaciter illam defenderent si errores ab illa proscriptos ipsimet profiterentur ? Tales ergo ad ordinationem admittere non licet.

Craisson, anc. vic. général.

L'EMBRYOTOMIE AU POINT DE VUE MORAL.

(2e Article.)

Par notre précédent article nous avons essayé d'attirer l'attention de nos lecteurs sur la grave question de l'embryotomie, en faisant valoir les arguments propres à en défendre, au moins dans certains cas extrêmes, la légitimité. Nous avons des raisons de penser que notre but a été atteint. On s'est persuadé avec nous qu'après la réponse dilatoire de la Sacrée Pénitencerie, une discussion sérieuse sur ce point particulier de la théologie morale ne manquerait point ici d'opportunité. Nous la reprenons donc avec confiance, désireux que de nouvelles lumières viennent s'adjoindre aux nôtres, afin d'en assurer les conclusions, seules vraies et théologiques, contre les attaques de la prétendue science moderne, comme aussi contre les défaillances de certains moralistes trop craintifs.

I.

On se rappelle le cas présenté au jugement de la Sacrée Congrégation. « Thomas sacerdos arcessitur ad Juliam propter difficultatem partus decumbentem. Cum fœtus nullo modo ejici queat, denuntiat medicus *mortem matris* CERTO *imminere, nisi fœtus antea per instrumentum* VIVUS *discerptus per forcipem extrahatur*. Rem detestatur Julia ; sed urgente medico ex ratione scilicet quod *præferenda est certa vita matris vitæ valde incertæ fœtus*, illa Thomam interrogat quid agendum sit.» Si nous ne nous faisons illusion, le confesseur de l'infortunée Julie a dû se poser à lui-même, avant de répondre, le dilemme suivant : «Ou bien j'autorise l'opération que réclame M. le docteur, et alors, en permettant le sacrifice de l'enfant, je sauve infailliblement la mère ; ou bien je la déclare illicite ; et dans ce cas, mère et enfant vont fatalement périr sans ressource et sans espoir. » — L'alternative est cruelle ; et l'on conçoit l'embarras et l'hésitation de Thomas. Mais en réalité avait-il raison de

se placer en face d'un dilemme aussi absolu ? Oui, si la double affirmation du docteur était l'expression pure et simple de la situation. Non, supposé que cette sentence magistrale ait été formulée sous l'empire de certaines doctrines dont la casuistique chrétienne ne saurait devenir la dupe.

Quoi, dira-t-on, appartient-il au prêtre de contrôler les oracles de la science, et de palper les corps, lui dont la mission a pour objet exclusif la santé des âmes ?—L'apostrophe est brûlante. Est-elle sans réplique ? Non, car de même que l'homme est un composé de deux éléments, dont l'un, matériel, tombe sous les sens, et l'autre, tout spirituel, leur échappe, ainsi la science régulatrice des actes humains se meut dans une double sphère : celle des faits et celle des principes. Le théologien casuiste a donc, en vertu même de sa vocation, un droit d'inspection et de contrôle sur les données de l'expérience, chaque fois qu'un principe de morale est en jeu; et ce droit se transforme en devoir quand le doute perce à travers de gratuites affirmations. Or ce cas est le nôtre. Voici en effet ce que des hommes très-compétents ne craignent point d'affirmer :

« Le dilemme susdit, que se pose le prêtre Thomas, est un peu trop spéculatif. Dans le concret et la pratique il ne se produit jamais avec un caractère aussi absolu. D'abord on ne saurait dire que l'embryotomie garantisse infailliblement la vie de la mère, attendu qu'en moyenne celle-ci y succombe au moins une fois sur huit ou dix. Ensuite et surtout, quoiqu'en veuillent faire accroire aujourd'hui certains docteurs, il serait injuste et faux d'éliminer comme ressource de l'art, dans les cas d'impossibilité de parturition, l'antique opération césarienne, qui réussit le plus souvent à sauver deux existences à la fois. Enfin, il est à observer que, l'enfant mourant en règle générale bien avant la mère, le praticien qui se voit réduit à se servir du céphalotribe, peut habituellement attendre le moment où, n'ayant plus à agir que sur un petit cadavre, la moralité de son acte sera à l'abri de toute loi naturelle et divine (1). »

(1) Nous sommes heureux de citer ici une autorité bien connue et, nous n'en doutons pas, chère à nos lecteurs. Nous voulons parler du célèbre docteur Ozanam, qui dans un travail très-profond et très-érudit, a victo-

Si telles sont les véritables données de la science, il semble que, pour poser l'état de la question en toute sincérité, il faille faire plus d'une distinction. Supposez en effet que l'opération césarienne soit possible avec ses chances ordinaires de réussite, la mère se trouvera en face d'une double voie de salut. En consentant à être opérée, elle s'expose, il est vrai, à un danger dont la proportion est de 1 sur 2 ou sur 3 ; mais le fruit de ses entrailles sera conservé à la vie. Si au contraire ses lèvres d'abord hésitantes laissent enfin tomber ce mot barbare : *tuez-le pourvu que je vive*, l'enfant est immolé et l'existence de la mère elle-même ne laisse pas que d'être plus ou moins exposée. Cela étant, le doute théologique se pose en pareil cas comme il suit : *Estne licita embryotomia, ubi per operationem cæsaream certo vitæ infantis et probabiliter etiam vitae matris consuli potest ?*

Autre hypothèse : l'opération césarienne est jugée impraticable et l'enfant est irrévocablement condamné. Déjà l'homme de l'art constate que la vie commence à lui échapper : encore un peu et probablement le sein maternel ne recélera plus qu'un cadavre. Sans doute, chaque minute qui passe avance la mère elle-même d'un pas vers la tombe ; cependant tout espoir de salut n'aura pas disparu pour elle, quand, selon toute conjecture, la mort aura frappé le petit être qui lui devait l'existence et qu'elle est impuissante à sauver. La question théologique en pareil cas peut s'énoncer ainsi : « *Estne licita embryotomia seu occisio fœtus mox perituri, cum, expectata ejusdem morte naturali, spes adhuc aliqua probabiliter remaneat salvandi matrem ?*

Enfin, à l'impossibilité de faire avec succès l'opération césarienne peut parfois s'associer une probabilité ou certitude morale, qu'à laisser la nature à elle-même, la vie de l'enfant ne s'éteindra qu'au moment où l'heure suprême aura sonné pour la mère, et où toute espérance pour ce monde aura disparu. Le doute alors est le suivant : « *Estne licita embryotomia cum in ea unicum sistit remedium quo probabiliter vitæ matris consuli possit ?* »

De cette triple hypothèse la première et la seconde forment, on peut dire, la règle ; la dernière est l'exception ; mais en toutes les trois,

rieusement défendu l'opération césarienne. — Voir *Gazette des Hôpitaux*, n° du 12 août 1862.

la science moderne, qui s'intitule pompeusement et faussement le *progrès*, a coutume de dogmatiser comme dans le cas que nous discutons. Or quel théologien moraliste osera les confondre, je ne dis pas pour y formuler une même réponse *affirmative*, mais alors qu'il s'agirait seulement d'une simple tolérance ? Cependant le danger d'une pareille confusion existe (1), et pour notre part nous y croyons trouver un considérant d'une importance réelle contre la légitimité de l'embryotomie. On sait pourquoi les théologiens condamnent unanimement le péché contre nature, même alors que l'homme y trouverait l'unique et dernier moyen de salut, « quia facile ac pronum esset ejusmodi facultate abuti et extendere ad plures alios casus cum maximo speciei detrimento. » — Or peut-on nier toute analogie entre ce cas et le nôtre ? Aussi un des plus savants docteurs de nos jours n'a-t-il pas craint d'écrire « que si la malheureuse opinion du fœticide s'accréditait, ce serait un grand désastre pour l'ordre social (2). »

II.

Après ces considérations d'ensemble, plaçons-nous en face de la seule hypothèse, quoique peu pratique, où il serait constaté avec une certitude au moins morale « mortem matris imminere nisi fœtus antea per instrumentum *vivus discerptus* per forcipem extrahatur. » Abstraction faite du péril social que nous venons de mentionner, la loi naturelle et divine autoriserait-elle cette opération devenue l'*unique* ressource probable de salut pour la mère ?

La vraie méthode théologique nous invite ici à faire précéder tout examen ultérieur d'une consultation auprès des moralistes nos ancêtres. Toutefois, nous ne saurions oublier, en abordant leurs savants in-folios, l'observation que nous ont déjà faite les défenseurs de la lé-

(1) D'après des statistiques du docteur Velpeau, fournies par des praticiens qui ne condamnent pas absolument l'embryotomie, les cas où elle est *nécessaire* seraient très-rare (1 sur 3,000), et cependant l'on sait que dans les pays surtout d'au-delà de la Manche et de l'Océan, cette opération est pratiquée dans une large proportion ! !...

(2) M. le docteur Bourgeois cité par M. Ozanam.

gitimité de l'embryotomie. « Il s'agit, nous disent-ils, d'une controverse sortie tout entière du progrès des sciences expérimentales, et par suite, ne demandez pas aux anciens théologiens une solution directe, qu'ils n'ont pas été mis en demeure de formuler. Pesez bien leurs principes généraux sur l'homicide et faites en vous-même l'application au cas présent. » Nous étions presque disposé à passer outre, quand nos yeux sont tombés sur le passage suivant d'un ouvrage sérieux : « Plusieurs procédés ont été indiqués dans le but de délivrer la mère : un des plus anciennement employés, *car son invention remonte au temps de Celse*, est la décollation du fœtus (1). » — D'autre part nous avions lu dans Tertullien montaniste les quelques mots que voici : « *In ipso adhuc utero infans trucidatur, necessaria crudelitate, cum in exitu obliquatus denegat partum; matricida ni moriturus* (2). »

L'embryotomie ne date donc point de l'invention du céphalotribe par M. le docteur Baudelocque. Connue et pratiquée chez les anciens, est-il vraisemblable que les moralistes chrétiens aient été seuls à l'ignorer? et s'ils en avaient connaissance, peut-on croire qu'ils se soient tûs sur sa moralité? Qu'on en juge par ce passage de Sanchez : « Sunt medicinæ quædam *directe ad fœtus occisionem tendentes*, ut venenum, *dilaceratio*, percussio; aliæ autem per se et directe ad morbos pravosque humores expellendos pristinamque salutem restituendam ordinatæ, ut venarum ruptio, balnea. Prioris ergo generis medicinas sumere *nefas capitale est, quia cooperantur directe innocentis neci, quod intrinsece malum est.* Posterioris autem medicinis uti licitum est prægnanti, etiam cum probabili aborsus periculo, ubi omnino ad ejus salutem desideratur (3). » — Ce texte nous semble démontrer, à lui seul, qu'il ne serait point légitime ni loyal de vouloir, sous un prétexte quelconque, soustraire la discussion à l'examen des enseignements directs des théologiens sur la grave question qui nous occupe.

Or voici quels sont en substance ces enseignements.

(1) Dictionnaire des dictionnaires de médecine français et étrangers, tome III, art *Embryotomie.*

(2) Traité *de Anima*, cap. XXV.

(3) De Matrim., l. IX, disp. 20, n. 14.

D'abord il faut distinguer les cas où le fruit est encore inanimé d'avec ceux où l'animation a eu lieu (1). De plus, on observe que les moyens propres à soulager la mère au détriment du fœtus, se classent d'eux-mêmes en une triple catégorie, suivant que leur vertu intrinsèque tend à produire plus directement un effet ou l'autre, ou les deux effets dans une mesure égale. Enfin, les motifs qui peuvent dans les cas particuliers justifier l'emploi de ces moyens sont multiples, d'après quelques théologiens ; mais selon l'opinion commune, un seul mérite d'être pris en considération, à savoir la conservation de la santé ou de la vie de la mère. Cela étant, il va de soi que nous n'avons que faire ici des doctrines sur le fruit *inanimé* D'autre part on concédera que l'embryotomie, considérée en elle-même, est plus spécialement destructive de la vie de l'enfant dont elle perce ou écrase le crâne ; le salut de la mère n'est jamais qu'une conséquence plus ou moins probable de ce premier acte. Quand donc nous connaîtrons la réponse des théologiens *sur la licéité, en vue de sauver la mère, d'un acte tendant de lui-même plus directement à procurer la mort du fœtus* ANIMÉ, nous saurons aussi leur sentiment sur l'embryotomie.

Or voici comment Sporer résume leur doctrine : « Sine dubio intrinsece malum et mortale est directe procurare abortum fœtus animati : est enim verum homicidium... *Certissimum quoque apud omnes id nullo unquam casu vel causa licere* : sive constet jam animatum esse fœtum, sive dubitetur, an de facto animatus sit : sive deinde abortus intendatur propter se, ut finem, sive solum intendatur ut medium propter alium finem, v. g. ad conservandam vitam matris..., dummodo media per se tendant ad causandum abortum, neque aliter conducant ad vitam matris conservandam, nisi quantum causant abortum (2). » — Les

(1) On semble aujourd'hui admettre généralement l'animation du fœtus dès qu'il y a vie, c'est-à-dire dès le premier moment de la conception. La distinction des anciens entre le fruit animé et inanimé perd par le fait même sa raison d'être. Aussi a-t-elle disparu dans la récente Bulle *Apostolicæ Sedis* sur les censures, qui déclare excommuniés d'une manière générale « *procurantes abortum effectu secuto.* » — Auparavant on lisait : procurantes abortum *fœtus animati.*

(2) Theol. Sacrament., p. 4, c. IV, n. 710.

docteurs de Salamanque, après avoir rappelé l'opinion de plusieurs théologiens autorisant, pour sauver la mère, l'avortement direct *avant l'animation*, répondent ce qui suit à leurs arguments : « Sed hæ rationes etiam probant licere potionem sumere directe tendentem ad expellendum puerperium *jam animatum* : *quod nemo admittet* (1). »

Nous pourrions nous en tenir à ces autorités. Qu'on nous permette cependant de donner encore la parole au célèbre moraliste Diana, peu suspect de tutiorisme (2) : « Si medicina æqualiter tendat ad salutem matris, et ad necem fœtus, præferri potest vita matris saluti fœtus : eo etiam maxime quod matre pereunte, pene miraculum sit, si fœtus incolumis evadat. Hanc sententiam docet me citato Trullench., Sanchez, qui etiam concedit hoc etiam esse licitum etsi medicamentum esset dubium num mortem an auxilium esset laturum. Ratio est quia periculum damni est modicum, supponimus enim desperatam esse salutem; ad summum vero illud damnum sequetur, quod mors aliquantulum anticipabitur ; et lucrum est maximum si res feliciter cedat, puta, salus matris quæ videbatur desperata... Recte igitur ego olim in facti contingentia consuli quod, quando nulla est spes ut vivus edatur partus, et ex alia parte adest spes sanitatis matris, si adhibeatur remedium illius sanativum, adhiberi posse, etsi tale remedium æque sit ordinatum ad fœtus mortem, et ad matris salutem ; tunc enim mater utitur jure suo nec tenetur vitam exponere quando non est spes salutis proximi. » — Ici un lecteur peu attentif pourrait bien étendre au-delà des justes limites la pensée de l'auteur ; au moins, Diana le craint, et il se hâte d'ajouter l'importante restriction que voici : « Dixi *si remedium sit æque sanativum* ; nam *si remedium sit ex sua natura mortiferum fœtui et hac ratione solum sanativum quatenus est fœtui mortiferum, non potest licite adhiberi* (3). » — Encore une fois, tel est bien le double caractère de l'acte appelé par les anciens « fœtus laceratio » et décoré par la science moderne des noms plus savants de crânotomie, céphalotomie, céphalotripsie, embryotomie, etc. De sa nature il est

(1) Tract. XIII de Restitut., c. II, n. 60.

(2) Selon Feller, « sa morale est fort indulgente, et peut-être trop. » Scavini dit de même qu'il est « aliquando benignior. »

(3) Tract. VI, de abortu Resol. XL.

essentiellement une occision du fœtus, et s'il produit quelqu'effet salutaire, ce n'est que moyennant cette occision et par voie de conséquence. Nul théologien n'avait encore jusqu'à nos jours autorisé un semblable moyen de subvenir au salut de la mère, et tous en ont proclamé la non-licéité.

Est-il des raisons plausibles qui nous permettent aujourd'hui de nous départir sur ce point du sentiment des anciens et ceux-ci nous fournissent-ils des armes pour les combattre? — C'est ce qu'il nous reste à examiner.

L'abbé A. E.

LE CULTE NATIONAL DES JUIFS

D'APRÈS LA *Revue des Deux-Mondes.*

Nous demandons pardon à nos lecteurs de leur présenter une seconde fois M. Soury : mais il nous a paru intéressant, après avoir constaté le polythéisme des « Beni-Israël, » d'étudier brièvement quel était leur culte d'après les *Beni-Buloz.*

Ce culte consistait surtout en deux pratiques, les sacrifices humains, et les prostitutions sacrées.

Il est vrai que la loi de Moïse ne parle des sacrifices humains que pour les défendre sous peine de mort *(Lev.* XX, 2). Il est vrai encore que la même loi interdit formellement toute prostitution *(Deut.* XXIII, 17). Mais ce ne sont là que de faibles raisons, dont M. Soury sait faire justice.

Commençons par les prostitutions sacrées. Leur existence dans le culte national des Juifs se prouve de deux manières :

1° La loi *défend (Deut.* XXIII, 18) d'apporter comme offrande au tabernacle le prix de la prostitution. — *Donc*, c'est par de telles offrandes qu'on alimentait le trésor du temple de Jérusalem.

2° Les *Babyloniens* célébraient une fête infâme, la fête des *Tentes des Filles* (סכות־בנות, IV *Reg.* XVII, 30). D'autre part, les Juifs so-

lennisaient la fête des *Tentes* ou *Tabernacles* (מכות), destinée à remercier Dieu à l'occasion de la récolte, et pendant laquelle ils habitaient sous la tente, en mémoire de leur séjour dans le désert (*Lev.* XXIII, 43). Il est *évident* que ces deux fêtes étaient analogues.—*Donc.... quod erat demonstrandum.*

Nous nous garderons bien d'infliger à nos lecteurs la réfutation de pareils arguments, et nous passerons, s'ils le veulent bien, à la seconde pratique fondamentale du culte israëlite : les *sacrifices humains.*

Ces sacrifices ont existé plus ou moins chez toutes les races primitives. L'idée de la rédemption par le sang se retrouve chez tous les anciens peuples, avec cette persuasion que la victime est d'autant plus agréable à Dieu qu'elle est plus noble. Nous sommes porté à croire que cette pratique, née de l'abus d'un principe vrai, n'était pas inconnue à Abraham. Quand Dieu lui ordonne d'immoler son fils unique, le saint patriarche ne semble témoigner aucun étonnement. Cette obéissance si prompte prouve la parfaite soumission d'Abraham à la volonté de Dieu ; elle prouve aussi peut-être que de pareilles immolations n'étaient pas des faits inouïs dans son temps et dans son pays. Cette hypothèse admise ne peut que faire ressortir davantage la supériorité du culte hébraïque, qui n'a jamais admis les sacrifices humains.

Nous croyons à l'immolation effective de la fille de Jephté. Dans l'hypothèse contraire, pourquoi cette jeune fille aurait-elle demandé un délai de deux mois pour pleurer sa virginité ? N'avait-elle pas toute sa vie pour se lamenter à ce sujet ? Mais ce n'est là qu'un fait isolé, le seul qui se présente dans l'histoire d'Israël, et l'Ecriture Sainte l'attribue à un chef de bande, sans doute peu instruit dans la religion mosaïque, et subissant l'influence des idées chananéennes.

Quant au rachat des premiers-nés, l'Ecriture nous en donne la raison : il était destiné à rappeler l'extermination par l'ange des premiers-nés des Egyptiens.

Tous les autres arguments de M. Soury et des libres-penseurs allemands qu'il copie consistent dans une confusion continuelle entre deux idées fort distinctes, celle de *sacrifice humain*, et celle de *supplice expiatoire*. A ce compte, on pourrait reprocher au christianisme même la pratique des sacrifices humains. C'est tout ce qu'il y a à répondre aux arguments tirés du supplice d'Agag et de celui des parents de Saül.

Non, la religion des Juifs ne comportait pas de sacrifices humains, et, pour notre part, nous ne sommes nullement partisan de cette pratique. Toutefois, si nous étions M. Buloz, nous ferions le *sacrifice* d'un rédacteur tel que M. Soury. Cet homme-là est vraiment compromettant, même pour la *Revue des Deux-Mondes*.

Un passage de son article nous a pourtant fait réfléchir. C'est celui où il confond à dessein le bûcher qui attend le roi de Babylone (*Is.* XXX, 33) avec le brasier de Tophet, où les Juifs infidèles sacrifiaient leurs enfants à Moloch, et *Jahveh* (c'est ainsi qu'il écrit le nom τετραγραμματον) avec la flamme de ce brasier. Dans le passage d'Isaïe que cite notre *savant*, si l'on s'en tient au sens littéral, il ne s'agit que du châtiment réservé à Sennachérib. Mais si nous pénétrons avec les Pères dans le sens anagogique, qui est ici le sens principal, ce n'est pas sans un profond sentiment d'effroi que nous relirons ces paroles : *Præparata est enim ab heri Tophet, a rege præparata, profunda et dilatata. Nutrimenta ejus ignis et ligua multa : Flatus Domini sicut torrens sulphuris succendens eam.* C'est à ce *Tophet* que conduit l'exégèse rationaliste ; tel est le séjour préparé pour les apostats et leurs disciples. Que Dieu les convertisse et les sauve !

JUDE DE KERNAERET,
Camérier secret de Sa Sainteté.

Lettre circulaire de Mgr l'évêque de Rodez au clergé de son diocèse, concernant l'examen annuel des jeunes prêtres (1).

Rodez, le 2 juillet 1872.

Messieurs et chers Coopérateurs,

Ce serait un travail bien inutile que de s'appliquer à vous démontrer la nécessité de l'étude pour le clergé en général, et pour les jeu-

(1) On peut rapprocher de cette circulaire les documents que nous avons publiés t. VIII, p. 183 et suiv., t. XVI, p. 275 et suiv., relatifs au concours général tel qu'il se pratique à Cologne et à Munster avec l'autorisation du Saint-Siége. On peut voir aussi l'ordonnance de Mgr l'Archevêque de Malines (11 avril 1868) sur le choix des examinateurs prosynodaux. (Ibid., t. XVII, p. 568.)

nes membres de la milice sacerdotale en particulier. Vous savez tous combien l'Eglise s'est préoccupée des moyens de fomenter la science dans ses prêtres et dans ses ministres, quels nombreux réglements et décrets elle a faits dans ses conciles et ses synodes sur cette matière, et combien par conséquent sont injustes ceux qui l'accusent de s'opposer au progrès intellectuel et à la diffusion des lumières.

C'est pour entrer dans cette pensée que le dernier concile d'Alby, concile qui oblige notre diocèse, comme le reste de cette province, a voulu que les jeunes prêtres fussent soumis, pendant les premières années qui suivent leur sortie du séminaire, à un sérieux et solennel examen : *serio et solemni subjaceant examini*, et en outre à une composition oratoire, pour s'assurer de leur application à l'étude des diverses branches de la science sacrée et de leur aptitude à la prédication de la doctrine chrétienne...

Ces épreuves sont d'ailleurs nécessaires à un autre point de vue qu'il ne nous appartient point de négliger, et qui nous est imposé péremptoirement par les prescriptions canoniques. Les titres et les bénéfices ne doivent être conférés, d'après le Droit, qu'aux plus capables et aux plus dignes ; et, pour éviter toute faveur et toute personnalité, cette capacité et cette dignité doivent être déterminées, en ce qui regarde les connaissances scientifiques, par un *concours* général et public.

Il est peut-être difficile en France, à cause de l'étendue des diocèses et de la multiplicité des titres, d'établir ce concours à chaque vacance; le Droit d'ailleurs ne demande point cela absolument ; mais nous pouvons facilement, une fois dans l'année, convoquer les membres de notre jeune clergé et les placer, après des épreuves sérieuses, dans un ordre capacitaire qui permette ensuite de les choisir selon leur mérite, au fur et à mesure de la vacance des cures et autres bénéfices. C'est ce que pour notre part, Messieurs et Chers Coopérateurs, nous ferons ; et nous nous dirigerons désormais dans le choix des sujets d'après les notes des examens, pour ce qui regarde la capacité, continuant d'apprécier la vertu et les autres qualités pastorales d'après les marques extérieures de zèle et la renommée publique.

Les matières qui devront être étudiées pour cet examen sont les mêmes que celles qui sont indiquées pour les séminaires, dans le troisième décret du titre VII du Concile d'Alby, à savoir : la philosophie ;

la Ste-Ecriture ; la Théologie dogmatique et morale ; la Mystique : l'Histoire ecclésiastique, à laquelle il faut joindre la Patrologie ; le Droit canonique, général et diocésain, dont l'ignorance, dit le même Concile, est humiliante et préjudiciable pour le clergé ; *cujus ignorantia indecora est et damnosa clero ;* la Liturgie et les Cérémonies saintes ; l'Eloquence sacrée et la connaissance des principaux chefs-d'œuvre des orateurs de la chaire ; l'Administration temporelle des paroisses, et les principes de l'Archéologie chrétienne. Le Programme de ces diverses parties de la science ecclésiastique est disposé de manière à embrasser la compréhension générale de chaque branche particulière, dans l'espace des six années réglementaires, de façon que toutes les questions qui se rapportent au fond de la doctrine et à son histoire passent successivement sous les yeux de ceux qui sont obligés de les étudier.

Un prêtre qui, pendant six ans, referait ainsi son cours d'études ecclésiastiques, arriverait à posséder, dans une bonne mesure, l'ensemble de la science de son état ; et nul doute que son esprit, une fois habitué au commerce des grandes et saintes choses qu'il aurait eues sous les yeux, ne contractât ces principes de dignité et de discipline qui sont la meilleure sauvegarde de la vertu et de la piété.

En conséquence, le saint nom de Dieu invoqué, et après en avoir conféré avec nos vénérables frères les chanoines et Chapitre de notre insigne Eglise Cathédrale, nous avons réglé et réglons ce qui suit ;

Article premier. — Tous les jeunes prêtres de notre diocèse seront appelés à un examen annuel, pendant les six années qui suivront celle de leur promotion au sacerdoce. Cet examen aura lieu en présence d'une commission nommée par nous, sur les matières de la science ecclésiastique déterminées par le programme qui sera fait en vertu de la présente ordonnance.

Art. 2. — Indépendamment de l'examen oral, et avant de le subir, il sera fait, sur un texte donné par la commission, un sermon, sans autre secours qu'une Bible et une Concordance, et à l'exclusion de tous écrits que l'on pourrait porter sur soi. Ce sermon sera élaboré au lieu où l'on subira l'examen, immédiatement avant les épreuves orales, dans un lieu particulier et dans l'espace de six heures qui seront ménagées à chaque composant. Il en sera rendu compte à la fin de l'examen,

séance tenante, par le membre de la commission chargé de le corriger, et il entrera pour un tiers dans l'appréciation de la capacité du sujet.

Art. 3. — Seront soumis à cet examen et à cette composition oratoire tous les prêtres désignés dans l'article premier, sans aucune exception, et quelles que soient d'ailleurs leurs fonctions dans le saint ministère. Ils prépareront les matières dans le courant de l'année sans attendre les derniers mois ; et ils auront soin, pendant cette longue étude, de prendre par écrit des notes qu'il leur sera permis de consulter au moment de l'examen pour aider le travail de la mémoire.

Art. 4. — L'examen oral durera une heure pour chaque prêtre, qui devra être prêt à répondre sur toutes les questions indiquées au programme. Les réponses ne seront pas d'ailleurs de simples affirmations ou négations ; mais elles seront accompagnées des preuves et des développements que comportera le sujet.

Art. 5. — Les pouvoirs des prêtres qui, sans raison légitime agréée par Nous, ne se présenteraient pas devant les examinateurs au jour fixé, cesseraient *immédiatement* et par le seul fait de leur non comparution. Si quelqu'un, pour un motif raisonnable, tel que maladie ou absence forcée, ne pouvait se présenter à l'examen, il devrait revenir une année de plus devant la commission.

Art. 6. — L'obligation de subir l'examen annuel ne dispense pas les jeunes prêtres employés dans le professorat ou le saint ministère, de remplir toutes les fonctions de leurs divers offices, de prendre part aux Conférences ecclésiastiques et d'en préparer les matières. Ceux qui sont tenus d'assister à ces conférences sont néanmoins autorisés à ne pas accepter les fonctions de secrétaire.

Art. 7. — L'examen aura lieu à Rodez pour les arrondissements de Rodez, d'Espalion, de Villefranche et les hauts cantons de l'arrondissement de Millau, dans une des salles de l'évêché. Il se fera à Vabres pour l'arrondissement de Saint-Affrique et les bas cantons de l'arrondissement de Millau. Chacun des prêtres qui y sont soumis sera prévenu, par lettre particulière, du jour, de l'heure et de l'endroit où il devra se présenter.

Les séances seront présidées par Nous ou l'un de nos vicaires-géné-

raux quand nous ne pourrons pas y assister nous-mêmes ; et il y aura au moins quatre examinateurs présents dans chaque bureau.

Le président veillera à ce que tout se passe régulièrement pendant l'examen ; il recueillera les suffrages des examinateurs ; il consignera dans un registre *ad hoc* le résultat de chaque examen, en exprimant avec les détails nécessaires la force ou la faiblesse des réponses faites aux diverses questions.

Art. 9. — Le registre des examens sera conservé à l'évêché, pour être consulté lorsqu'il s'agira du placement des prêtres.

Art. 10. — S'il arrivait que des jeunes prêtres, par défaut d'application et de travail, répondissent d'une manière *insuffisante,* au jugement de la majorité des examinateurs, l'examen serait nul et comme non-avenu. Et si par cas, pour les mêmes raisons, les réponses étaient *tout-à-fait insuffisantes*, il y aurait lieu d'apprécier si l'on doit continuer les pouvoirs de juridiction à celui qui aurait ainsi répondu.

Les examens déclarés nuls ou insuffisants seront continués après les six ans révolus, en sorte qu'un examen ainsi qualifié entraînera une septième année d'épreuve, deux une huitième, et ainsi de suite.

Art. 11. — Sont nommés membres de la commission d'examen :

MM. les vicaires-généraux ;

Les membres de notre vénérable Chapitre diocésain ;

Le supérieur et les directeurs du grand séminaire ;

Les supérieurs de nos petits séminaires ;

Les autres prêtres que nous croirons devoir désigner pour prendre part à ces épreuves.

Chaque branche de la science ecclésiastique aura son examinateur spécial, en sorte que chaque répondant soit soumis aux questions de trois ou quatre examinateurs principaux.

Donné à Rodez, en notre palais épiscopal, sous notre seing, le sceau de nos armes et le contre-seing du Secrétaire-général de notre évêché, le 2 juillet 1872, fête de la Visitation de la Très-Sainte-Vierge.

† ERNEST, *Evêque de Rodez.*

Par mandement de Monseigneur :

BOUSQUET, *Ch. hon.*, *Secr.-génér.*

CHRONIQUE.

1. *Le bon combat de la Foi*, par Monseigneur de Ségur, in-32 (Paris. Haton, éditeur.)

Comme ses devanciers, ce précieux opuscule est à la fois plein de doctrine et de piété. Son spirituel et vénérable auteur nous décrit en quelques pages la nécessité de la Foi, les moyens de l'alimenter, les obstacles qui s'opposent à son accroissement, les sources de sa déperdition. Quiconque aura lu et médité ces délicieuses pages aspirera sans doute à être un grand chrétien ; il ne sera plus à coup sûr ni gallican, ni libéral.

2. M. le Chanoine Jouve, décédé à Valence le 20 février 1872, était connu comme archéologue et comme musicien. Il a laissé dans différentes branches d'érudition des œuvres qui témoignent d'un talent réel et de connaissances fort étendues. Ce qu'on ne savait pas, c'est qu'il préparait depuis longtemps un travail sur les matières les plus délicates du droit ecclésiastique, travail auquel il a consacré de longues veilles et les soins les plus assidus. L'impression en était fort avancée quand Dieu l'a retiré de ce monde. L'ouvrage a paru depuis sous ce titre : *Exposition canonique des droits et des devoirs dans la hiérarchie ecclésiastique, considérés en eux-mêmes et dans leur application au régime actuel de l'Eglise de France, avec diverses pièces justificatives* (1). Nous ne dirons pas que le vénérable auteur ait rencontré partout la vérité, ni que nous soyons de son avis sur toutes choses. Au contraire, il nous semble qu'il y a des observations à faire sur plusieurs de ses chapitres. Mais du moins il a discuté avec convenance les problèmes brûlants qu'il aborde ; comme son titre même l'indique, il a toujours mis les *devoirs* en présence des *droits*, et montré la relation intime qui fait que les seconds s'appuient sur les premiers. On ne trouve point là ces écarts de polémique dont chacun a gardé le souvenir et qui ont encouru la réprobation du Saint-Siége. Nous croyons donc qu'on lira cet ouvrage avec fruit et intérêt : les plus savants eux-mêmes y trouveront à s'instruire, et il aura sans doute fait faire un pas aux questions qu'il soulève, en fournissant l'occasion de les discuter à nouveau, et de redresser ce que certaines assertions pourraient avoir de trop absolu peut-être.

E. Hautcœur.

(1) Un beau volume gr. in-8° de VII — 389 pp. Valence, Favier. Paris et Lyon, chez les principaux libraires. Prix : 5 fr., et franco par la poste 5 fr. 75.

Amiens. — Imp. Emile Glorieux et Cᵉ, rue du Logis-du-Roi, 13.

LES FRUITS DU GALLICANISME.

(3e Article.)

TROISIÈME PARTIE.

Ruine de la piété chrétienne.

Je vais toucher la corde sensible : aussi ai-je besoin de toute l'indulgence de mes lecteurs. Qu'ils veuillent bien ajouter foi à mes paroles, quand je proteste d'une intention droite et pure. Il me serait doux assurément de n'avoir pas à travailler sur des plaies plus ou moins profondes. Mais est-ce donc le vrai moyen de guérir le mal que de le dissimuler ?

Voici la question que je me pose : *Le gallicanisme ruine-t-il, oui ou non, la notion de la piété chrétienne ? Qu'est-ce que la sainteté sacerdotale envisagée au point de vue gallican ?* — Encore une fois, je le répète, c'est aux principes que je m'en prends, et non aux personnes. *Les principes gallicans conduisent-ils à la sainteté ?*

I.

Et d'abord je ferai observer que le mot *piété* s'entend ici d'une façon fort large. Dans notre pensée, il signifie l'ensemble des vertus qui rendent l'homme agréable à Dieu, et que de son côté le Seigneur veut trouver dans ses amis. La piété c'est la sainteté, laquelle, suivant S. Thomas, est la consécration de l'homme tout entier à la majesté divine : *Sanc-*

titas... per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo. (2ª 2ᵉ, q. 81, art. 8.)

On voit tout de suite que la sainteté chrétienne et sacerdotale suppose un nombreux cortége de vertus. Ils sont en effet très-variés les actes que produit l'âme humaine : *per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo.*

La doctrine gallicane ne contredit point en face à la définition de S. Thomas. Elle semble au contraire vouloir l'exagérer puisque, d'accord avec le jansénisme le plus rigide, elle exige du chrétien une perfection d'esprit et de cœur qui n'est pas de ce monde. En lisant les ascètes du gallicanisme, on se demande s'il est possible d'arriver jamais à tuer le vieil homme, comme il faut; ou de produire une seule action du genre de celles qui attirent l'entière complaisance du Seigneur.

Cependant à travers ce rigorisme de principes, on voit percer l'espoir de quelques accommodements. Ici, comme ailleurs, le gallicanisme a des théories différentes de la pratique. Il sait habilement se plier aux diverses exigences.

S. Thomas et les catholiques ne regardent pas comme une sainteté véritable cette vertu plus ou moins éclatante, dont le fondement n'est pas la plus rigoureuse orthodoxie. Ils n'acceptent pas non plus comme une sainteté de bon aloi, celle qui ne marche pas en parfait accord avec le zèle et la force d'âme. Tout ce qui n'est pas vrai, fort, généreux, ils l'estiment absolument incompatible avec la sainteté. D'un homme à la foi chancelante, et à la démarche peu virile ils ne diront jamais : *c'est un saint.*

En pratique, les gallicans n'y regardent point de si près. Qu'un fidèle se permette d'avoir des sentiments qui ne sont pas venus de l'Eglise : ils y voient peu d'inconvénients. Que des catholiques entament des controverses plus ou moins respectueuses touchant les prérogatives du vicaire de Jésus-Christ : ils ne l'estiment pas un grand mal. Que les chrétiens,

les prêtres, les évêques mêmes se taisent en face des insultes faites à l'Eglise et des empiétements qui conpromettent sa liberté : le gallicanisme n'y trouve pas à redire. Non-seulement il ne condamnera point cette licencieuse activité qui s'exerce à l'encontre des sentiments orthodoxes, ni cette mollesse de caractère qui, à force de dissimuler les injures de Dieu, finit par ressembler assez à l'apostasie. Mais il se peut que, malgré tout cela, un certificat de sainteté soit délivré par le gallicanisme. Plus d'une fois nous avons entendu dire : *cet homme est un saint; cet ecclésiastique est un bon prêtre.* Il s'agissait pourtant de personnes dont les sentiments étaient en ouverte opposition avec les doctrines du Saint-Siége, de prêtres qui sans façon et sans gène mettaient entièrement de côté les plus sages prescriptions de leur évêque (1). N'importe, le gallicanisme persiste à croire que là n'existe aucun obstacle à la sainteté.

Conclusion fort naturelle : donc le gallicanisme a faussé la notion de la sainteté chrétienne et sacerdotale.

Entrons dans quelques développements.

II.

S'il est une vérité élémentaire, c'est que la foi est le principe du salut, et partant de la sainteté. *Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est ut teneat fidem catholicam,* dit

(1) Nous avons connu un prêtre qui, pendant que son évêque recommandait de la manière la plus pressante à tous ses diocésains de se rendre en pélerinage à l'église Cathédrale, prêchait en termes formels qu'il fallait bien se garder d'obtempérer aux désirs du prélat, attendu que les pélerinages sont une source de dangers pour l'âme. Ce prêtre vivait d'une façon retirée et presque sauvage, ne pratiquant l'hospitalité que peu ou point du tout. Cependant à sa mort il laissa une somme assez considérable pour quelque bonne œuvre. C'en fut assez pour que tout le pays retentît de ce cri : *nous avons perdu un saint.* — Je doute fort que la Congrégation des Rits consente jamais à introduire la cause d'un pareil serviteur de Dieu.

le symbole de S. Athanase.— *Prima salus est regulam rectæ fidei custodire, et a constitutis Patrum nullatenus deviare,* dit le formulaire du pape S. Hormisdas.

Les Gallicans professent de bonne grâce cette doctrine. « La vraie piété, dit Fleury, *est fondée sur la vraie créance,* « et le plus sûr en matière de religion, est ce qui a toujours « été cru par toute l'Eglise. » (Discours sur les libertés de l'église gallicane.) Nous prenons bonne note des paroles de Fleury.

Oui s'écrient les Gallicans, nous confessons volontiers que la foi est la source et la racine de la justification ; et nous regardons, nous aussi, comme une obligation impérieuse d'incliner notre intelligence devant les enseignements de l'Eglise catholique. Nous croyons en effet que si celui-là n'a pas Dieu pour père qui n'a pas l'Eglise pour mère, il n'appartient pas non plus à l'Eglise celui qui ne l'écoute point ou qui n'entend pas sa voix. Mais est-il admissible que, pour être catholique, il faille de toute rigueur adhérer aux *opinions* de l'Eglise, comme si la foi demandait autre chose que l'acceptation des dogmes définis et des jugements authentiques ?

Eh bien, je le dirai sans détour, quoiqu'à la rigueur le chrétien puisse sauver son orthodoxie sans souscrire aux simples *opinions* accréditées dans l'Eglise et patronnées par elle, il est certain néanmoins que la vraie piété s'impose le devoir d'adhérer à ces opinions du Saint-Siége. Ainsi pensait l'illustre Thomassin, au sujet des légendes du Bréviaire : « Nemo fallitur dum Ecclesiæ *opinionibus* accedit quas ra- « tioni consentaneas existimat, non ratas ut dogmata. *Ita* « *animum instituere sapientiæ, pietatis, castitatis, modera-* « *tionis et complurium Christianarum virtutum argumentum* « *est* (1). »

(1) *De dierum festorum celebratione*, L. 2, C. 20, n° 20.

Que dis-je, Bossuet lui-même proclamait bien haut ce principe fondamental de la piété chrétienne. A propos de l'Immaculée Conception, qui n'était pas encore un dogme défini, l'évêque de Meaux enseignait en termes formels que la piété des fidèles ne pouvait se refuser à une adhésion que l'Eglise n'avait pourtant pas *commandée*. « L'Eglise nous fait entendre que cette créance lui est agréable. Il y a des choses « qu'elle commande où nous faisons connaître notre obéis- « sance ; il y en a d'autres qu'elle insinue où nous pouvons « témoigner notre affection. *Il est de notre piété, si nous « sommes vrais enfants de l'Eglise, non-seulement d'obéir « aux commandements, mais de fléchir aux moindres signes « d'une mère si bonne et si sainte* (1). » — Et ailleurs Bossuet repoussant les témérités de quelques sectaires déguisés s'écriait : « Tout ce qui est mauvais en matière de doctrine « n'est pas pour cela formellement hérétique.... L'amour de « la vérité doit donner de l'éloignement pour tout ce qui « l'affaiblit, et je dirai avec confiance qu'on est proche « d'être hérétique, lorsque sans se mettre en peine de ce « qui favorise l'hérésie, *on n'évite que ce qui est précisément « hérétique et condamné par l'Eglise* (2).... »

Paroles d'or que, pour son compte, Bossuet aurait bien fait de ne jamais oublier ! Oui, les opinions de l'Eglise méritent d'être acceptées par chacun de ses enfants. N'est-elle pas en effet la mère non-seulement la plus tendre et la plus sainte, mais aussi la plus divinement éclairée, et celle qui a reçu en dépôt les paroles de la vie éternelle ? Est-ce que l'Esprit-Saint n'est pas toujours auprès d'elle pour l'assister, la conseiller, la régir et l'animer ? Assurément, les *opinions* d'une telle mère ne sauraient comporter la possibilité de l'erreur, et c'est mal parler que de les appeler de ce nom.

(1) 1er sermon sur la *Conception de la Sainte Vierge.*

(2) *Défense de la Tradition et des SS. Pères,* 1 partie, l. 1, Ch. 22.

Pour être exact, il faudrait dire *les sentiments* de l'Eglise, appuyés, il est vrai, sur l'incontestable fondement de la parole divine, mais que l'épouse de Jésus-Christ n'a point encore jugé à propos de proclamer par une définition solennelle. Or, sans manquer à la piété filiale, nul catholique ne saurait jamais refuser d'admettre de pareils sentiments. Tout au contraire, c'est à ces sentiments-là qu'il fera gloire de conformer les siens. L'Eglise ou le Pape, c'est tout un, est la pierre de touche des sentiments vrais. « Le Pape, dit S. « François de Sales, c'est la pierre de touche avec laquelle « l'on connaît le faux or de l'hérésie.... Bienheureux sera « celui qui brisera ses petits contre la pierre, dit le psal- « miste : quand il survient quelquefois des fantaisies ès « choses de la foy, certaines petites suffisances, imaginations « et pensées d'infidélité, que ferez-vous ? Si vous les laissez « entrer dans votre esprit, elles vous troubleront et osteront « la paix : rompez et venez fracasser ces pensées et imagi- « nations contre cette pierre de l'Eglise, et dites à votre en- « tendement : ah ! mon entendement, Dieu ne vous a pas « commandé de vous repaistre vous-mesme. C'est à cette « pierre et à ses successeurs à qui cela appartient : donc, « *Beatus vir qui allidet parvulos suos ad petram* (1). »

En d'autres termes, la sainteté ne saurait s'allier avec l'opposition volontaire à la vérité, parce que l'esprit de Dieu qui habite l'âme des justes ne saurait supporter l'amour des ténèbres. « Parce que le Saint-Esprit est le consolateur, a « dit S. François de Sales, ses opérations ne peuvent être « séparées de la joie. » Par un raisonnement analogue, je conclus que l'Esprit-Saint étant un esprit de vérité, ses opérations ne peuvent non plus être séparées de la lumière, ou du désir de la lumière. Voilà pourquoi S. Augustin a pu dire : *Ubi sana fides non est, non potest esse justitia* (2).

(1) *Sermon pour le jour de S. Pierre.*

(2) *In Breviar. Rom.* Die octava SS. omn., lect. 8.

Malheureusement, dans la pratique, le Gallicanisme n'a point tenu compte des belles maximes de Bossuet. On l'a vu marchander sans cesse une adhésion d'esprit que le bon sens dictait aussi bien que la foi. Finalement, il a mis en honneur une certaine manière de faire et d'agir envers les sentiments de l'Eglise qui sent la querelle et la chicane. Il n'a voulu du dogme que le moins possible et ne l'a accepté qu'avec des répugnances extrêmes. Grâce à lui, ils sont devenus communs ces *dévots* dont parle le célèbre Père Surin, qui « se confient en leur propre jugement et s'engagent dans « des opinions erronées, qu'ils veulent soutenir contre toute « l'Eglise. D'abord ils s'engagent dans ces opinions assez « innocemment, mais ensuite, lorsqu'ils viennent à recon- « naître que cette doctrine est suspecte, qu'elle est condam- « née et rejetée du Saint-Siége, au lieu de se soumettre avec « une humble docilité au sentiment de l'Eglise, ils sou- « tiennent par orgueil l'erreur qu'ils ont embrassée, et trou- « vent des prétextes, des détours et des interprétations pour « s'y maintenir. Ils disent que la Pape a été prévenu et mal « informé ; que l'Eglise peut se tromper dans les questions « de fait.... Ils vous diront cela doucement et avec une mine « modeste... Et cependant, au travers de ces beaux dehors, « ceux qui ont un peu de la véritable lumière, découvrent « un secret orgueil, qui n'est nullement excusable quand on « s'oppose au Saint-Siége.... Les cœurs vraiment humbles « ont une entière soumission pour toutes les décisions de « l'Eglise (1). » Je le crois bien : en se soumettant au moindre signe de l'Eglise, le Gallicanisme se serait aussitôt condamné et tué. Il ne pouvait vivre qu'à force de pointiller, d'incidenter, de disputer. Mais aussi les Gallicans ont fini par se demander : *Si les questions doctrinales sont après tout tellement importantes, vu la presque impossibilité de les résou-*

(1) *Dialogues spirituels*, L. 2, Ch. 6.

dre avec certitude ? Dès lors la doctrine n'a point joui d'une grande considération ; et nous nous sommes trouvés presque sans le savoir en face de l'*indifférentisme* religieux. Ce qui est pis encore, nous n'avons éprouvé aucune frayeur à la vue de ce monstre le plus terrible de ceux que l'enfer puisse déchaîner sur la terre.

Abus des plus graves, sans contredit, puisqu'il bouleverse l'ordre établi de Dieu même. Jésus-Christ veut que l'on commence par *croire* en lui. Les œuvres viennent ensuite ; et si la foi doit être vivifiée par les œuvres, il est très-vrai que ces mêmes œuvres doivent être le fruit de la foi. Le Gallicanisme attache beaucoup plus d'importance aux œuvres ; la foi n'a pour lui qu'une importance secondaire. Il n'approuve certainement pas les paroles que le pape S. Nicolas I écrivait à l'empereur Michel : « Non *quales* sacer-« dotes Domini, sed *quid de Domino loquantur*, est vobis « magnopere providendum. » Ils ne jugent point des œuvres par la doctrine ; ils justifient plutôt la doctrine à raison des œuvres.

Personne assurément ne me démentira si j'affirme l'immense généralité de cet abus. On sait assez quel peu de cas les Gallicans ont fait du sentiment de l'Eglise dans la célèbre question de l'Infaillibilité du Pape ; combien peu ils tenaient à savoir son avis dans la fameuse discussion du prêt à intérêt, etc. ; quel accueil ils ont fait au *Syllabus*. L'on sait aussi quelle tolérance ils montrent d'ordinaire envers quiconque leur semble susceptible de faire de bonnes œuvres, et l'aumône spécialement (1). Ils n'est aucune espérance qu'ils ne fondent sur des gens *aussi charitables*. Peu

(1) Que de fois n'entendons-nous pas des propos comme celui-ci : *un tel n'a pas de religion, ou du moins il ne professe pas la vraie ; mais c'est un grand homme de bien, très-aumônier, etc.* Ainsi parlent souvent même des ecclésiastiques. Nos pères auraient frémi d'indignation en face de pareils discours.

s'en faut même qu'ils ne prononcent la sentence définitive qui assure l'éternelle félicité.

Ah ! si la foi est si faible parmi nous, même chez les chrétiens *pratiquants*, à qui donc en remonte la responsabilité ? Bon gré, mal gré, le Gallicanisme doit se reconnaître le précurseur et l'auxiliaire de l'indifférentisme religieux.

III.

En présence d'une foi aussi discrète et d'une soumission aussi réservée aux enseignements de l'Eglise, comment s'étonner de la petite place que le Pape occupe dans la dévotion Gallicane? S'il est vrai que la plus exacte conformité d'idées et de sentiments avec les sentiments et les idées de l'Eglise n'importe à la sainteté que d'une manière secondaire, il faudra bien convenir que la piété des fidèles n'a plus à se préoccuper du Pape, autant qu'ils le feraient, si toute justice leur semblait dépendre de l'orthodoxie.

Voilà ce qui explique pourquoi, sous le règne du Gallicanisme, on prêchait peu sur le Pape, on parlait fort peu de lui, on priait rarement pour sa personne sacrée. Il n'eût pas été difficile de rencontrer de *fervents catholiques* qui priaient pour leur curé plus que pour l'évêque, et pour l'évêque plus que pour le Père commun de la Chrétienté. Le Gallicanisme tenait le Pontife romain relégué au Vatican ; il ne soupçonnait pas qu'il dût importer à la piété catholique de prendre vivement à cœur les intérêts du Vicaire de Jésus-Christ.

Les évêques gallicans du premier empire l'ont bien montré dans leur scandaleuse indifférence pour les malheurs de Pie VII gémissant en captivité. Les ascètes gallicans l'ont également montré, lorsque dans leurs livres de piété, même ceux qu'ils destinaient à l'éducation des jeunes clercs, ils ont comme affecté de se taire sur le Pape et l'obéissance qui lui est due. La chose était fort simple. Est-ce que, sans être

dévoué au Pape, l'on ne peut pas être *un saint évêque et un bon prêtre ?*

Telle ne fut jamais la conduite des saints. Demandez à S. François de Sales et à S. Alphonse de Liguori s'ils ne mettaient pas le Pape en tête de leur souvenir. Grâce à Dieu, même en France, il y eut des hommes au cœur vraiment catholique qui s'appliquèrent à raviver la pensée du Père commun. Mais que rares ils furent ! Depuis S. Vincent de Paul et Fénelon, peu osèrent entretenir fréquemment les fidèles de leurs devoirs de piété filiale envers le Pape. Je ne sais si, depuis Abelly, le saint ami de S. Vincent de Paul, il a été écrit en France beaucoup de passages comme celui-ci :

« Hinc sequitur unumquemque sacerdotem (quod de re-
« liquis etiam clero Ecclesiæ adscriptis dici debet), in iis
« quæ ad fidei doctrinam, morumque ac ministeriorum sa-
« crorum disciplinam spectant, primum *Romano Pontifici,*
« *tanquam Christi-Domini vices in terris agenti, supremoque*
« *proinde Ecclesiæ capiti et Pastori, veram perfectamque*
« *obedientiam ac subjectionem debere....* Cogitet proinde
« quilibet sacerdos aut clericus, diligenterque apud se per-
« pendat, coram supremo judice super illa obedientia Præ-
« positis suis ecclesiasticis exhibenda, se propediem exa-
« minandum sibique reddendam fore rationem, v. g. *quam*
« *sincera et humili demissione supremo Pontifici, errores*
« *aliquos fidei adversos proscribenti et damnanti obtempera-*
« *verit, intellectumque suum in obsequium Christi, vicarii*
« *sui ore loquentis, captivaverit....* (1) »

Hélas ! que de *catéchismes* français où il n'était parlé du Pape qu'en passant, et comme pour attester uniquement que

(1) *Sacerdos Christianus,* P. III, C. 19. — Cet ouvrage d'Abelly est appelé par S. Liguori *un livre d'or.* Il vaut à lui seul infiniment plus que cet immense fatras de livres nuageux et rigoristes dont nos écoles cléricales ont été encombrées depuis deux siècles, par les soins du Gallicanisme.

leur auteur n'était pas tout-à-fait schismatique. Nous avons sous les yeux un de ces catéchismes diocésains, de date assez récente. Voici comment il y est parlé du Pape :

« *Qu'est-ce que l'Eglise ?*

« L'Eglise est la société des fidèles qui, sous la conduite « des pasteurs légitimes, ne font qu'un même corps dont « Jésus-Christ est le chef invisible.

« *Quel est le chef visible de l'Eglise ?*

« Le chef visible de l'Eglise est le Pape, vicaire de Jé- « sus-Christ, successeur de S. Pierre.

« *A qui donnez-vous le nom de Pasteurs de l'Eglise ?*

« Au Pape, qui gouverne toute l'Eglise, et aux Evêques « qui, unis et soumis au Pape, gouvernent les Eglises particulières. »

Et c'est tout.

On m'accordera qu'un pareil exposé est bien court. Il semble que le Pape joue un rôle assez important dans l'Eglise pour mériter qu'on parle de lui un peu plus au long. Les développements à cet égard sont d'autant plus nécessaires que l'autorité du Vicaire de Jésus-Christ est aujourd'hui plus contestée et plus méconnue.

IV.

Comment s'étonner encore des libertés que les *plus saints* personnages du Gallicanisme se donnaient à l'endroit des usages et des pratiques de l'Eglise ? Il est clair, en effet, que la diminution de la foi amène la diminution de l'obéissance et du respect.

Tel, par exemple, ne se gênait en aucune façon pour exprimer sa manière de voir touchant la sainte Liturgie romaine. On avait beau faire observer que cette vénérable Liturgie était l'œuvre des Papes et des conciles généraux. N'importe, ces saints personnages ne croyaient pas déroger

à la piété filiale en lançant les plus dures épithètes contre le Bréviaire et le Missel de l'Eglise mère et maîtresse.

Tel autre amenait à sa barre les diverses institutions de l'Eglise et les prescriptions du Droit Canon, pour les critiquer et les juger sans nulle miséricorde ; ne reculant même pas devant les qualifications d'*absurde* et d'*immorale* que, par une sentence sans appel, il décrétait leur convenir. C'est ainsi que plusieurs appréciaient les sentences *ex informata conscientia*, les Bulles de Grégoire XV et de Benoît XIV *contra sollicitantes*, la loi du concours, etc. Nous avons entendu quelques-uns de ces *saints* personnages déclarer net *qu'un homme qui se respecte ne tient aucun compte de la Constitution apostolique* SACRAMENTUM POENITENTIÆ ; et d'autres ne savaient pas assez s'étonner que le Concile de Trente ait pu s'oublier au point de créer, par la loi du *concours*, une institution qui est le contre-pied de l'humilité chrétienne et sacerdotale.

Ils étaient assez fréquents les propos comme celui-ci : *Au lieu de statuer de telle et telle façon, l'Eglise eût certainement bien mieux fait, si.... Le Pape devrait.... Le Concile n'a pas pris garde*, etc., etc. ! On ne voyait nul inconvénient à faire la leçon à l'Eglise, à lui donner avis sur avis ; on ne se doutait même pas qu'en cela il y eut le plus léger manque de piété filiale.

Que dis-je ? On poussait l'impertinence jusqu'à reprocher à l'Eglise l'ignorance de ses propres lois et coutumes. On la rappelait sans cesse à la vénérable antiquité, afin de lui faire comprendre qu'elle ne devait plus être aussi molle dans ses dispenses, ses concessions et sa discipline.

Il est vrai qu'après avoir ainsi outrageusement parlé de l'Eglise, un léger correctif venait parfois se placer sur les lèvres du discoureur. *Je puis me tromper*, ajoutait-il ; *mais voilà ce que je pense dans ma petite tête*. Oui, certes, vous parlez bien ; et votre humilité n'est ici qu'exacte vérité. Il

faut assurément avoir une petite, et très-petite tête, pour oser prétendre, voir et juger plus clair et plus juste que l'Eglise elle-même, et le Saint-Esprit qui ne cesse de l'assister.

Il n'en reste pas moins que, pour les Gallicans, la perfection de la sainteté pouvait s'allier avec l'esprit de critique le plus fier et le plus obstiné. Nous enseignons, nous, avec les docteurs et les saints, que c'est au moins une grave imperfection d'oser jeter le blâme aux institutions de l'Eglise. Nous poussons jusqu'à ses dernières conséquences la définition que le B. Pierre Canisius donne du catholique dans son catéchisme : « Qui Baptismatis sacramento initiatus, Jesu « Christi veri Dei atque hominis salutarem doctrinam in « ejus Ecclesia profitetur ; neque sectis vel opinionibus ul- « lis ab Ecclesia catholica alienis adhæret. » Nous prenons à la lettre les admirables règles que, dans ses *Exercices spirituels*, S. Ignace de Loyola trace *ut cum Ecclesia orthodoxa vere sentiamus ;* louant tout ce que l'Eglise loue, blâmant tout ce qu'elle blâme, et ne nous permettant d'avoir en quoi que ce soit des sentiments et des opinions autres que les pensées de l'Epouse de Jésus-Christ. Enfin, avec S. Thomas d'Aquin, nous croyons fermement que l'autorité de l'Eglise est en toute chose préférable à celle de n'importe quel docteur : « Magis standum est auctoritati Ecclesiæ, quam auc- « toritati vel Augustini, vel Hieronymi, vel cujuscumque « doctoris. » (2ª 2ᵉ, q. x, art. 12.) — Qu'on ne vienne donc plus nous demander d'appeler *pieux* et *saints* des hommes dont les idées ne sont pas *en tout point* conformes à celles de l'Eglise de Jésus-Christ. Fleury nous l'a dit tout-à-l'heure : « La vraie piété est fondée sur la vraie créance. »

V.

Ne nous attendons pas non plus à rencontrer dans la piété gallicane ce caractère de fermeté et d'intrépidité qui tou-

jours distingua les véritables saints. En vertu de ses doctrines mêmes, le Gallicanisme est condamné à une piété molle, timide, sans vigueur et sans zèle. Est-ce que les fortes convictions ne sont pas la cause, ou du moins la condition obligée du zèle et des grands dévouements ? Et comment le Gallicanisme saurait-il se dévouer jusqu'au sacrifice, pour des intérêts que son intelligence n'épouse pas sans réserves ? Assurément, il ne se sacrifiera pas pour l'Eglise, celui qui refuse de captiver son esprit sous le joug de ses moindres paroles. Rappelons-nous la sentence de Bossuet : « Il est de notre piété, *si nous sommes vrais enfants de l'E-* « *glise*, non seulement d'obéir aux commandements, mais « de fléchir aux moindres signes d'une Mère si bonne et si « sainte. »

Aussi quelle mollesse et quelle timidité dans la polémique, quelle réserve, je dirai plus, quelle lâcheté dans la défense des droits sacrés de l'Eglise ! Le Gallicanisme, il est vrai, abritait sa conduite derrière les beaux noms de *prudence* et de *charité*. Mais ne soyons pas dupes de ce petit artifice de langage. Nous n'appellerons jamais *charité* la conduite de ces hommes qui, ménageant les hérétiques et les mécréants de toute sorte, ne se sentaient un peu d'indignation qu'à l'égard des gens dévoués au Pontife romain ; ni *prudence*, une résignation qui ne se lasse pas devant des empiètements toujours croissants, parce que parler haut serait se compromettre et encourir la disgrâce du Pouvoir ou de l'opinion.

Est-ce que, par hasard, les Encyclopédistes du siècle dernier méritaient plus d'égards que les Ultramontains infaillibilistes ? Et de nos jours, les errements de MM. Prévost-Paradol, Thiers, Cousin, etc., que les prétendues exagérations de l'*Univers* et de la *Civiltà Cattolica ?* — S. François de Sales ne comprenait pas ainsi la charité : je recommande aux Gallicans les paroles du saint évêque :

« Il ne faut pas, pensant fuir le vice de la médisance, fa-
« voriser, flatter et nourrir les autres : ains faut dire ronde-
« ment et franchement mal du mal, et blâmer les choses
« blâmables. Il faut observer, en blâmant le vice, d'épar-
« gner le plus que vous pourrez la personne en laquelle il
« est..... *J'excepte entre tous les ennemis déclarés de Dieu*
« *et de son Eglise ; car de ceux-là il les faut décrier tant*
« *qu'on peut ; comme sont les sectes des hérétiques et des*
« *schismatiques, et les chefs d'icelles. C'est charité de crier*
« *au loup, quand il est entre les brebis, voire où qu'il*
« *soit* (1). »

Le catéchisme du Concile de Trente enseigne que c'est une grande faute contre la charité que les louanges décernées à des hommes enseignant l'erreur : « In simili culpa
« sunt, qui malarum doctrinarum et errorum magistros
« laudibus extollunt (2). »

Dans son Instruction *pour la correction des livres*, le Pape Clément VIII recommande aux réviseurs d'effacer tout ce qui sentirait la louange des hérétiques : « Epitheta hono-
« rifica et omnia in laudem hæreticorum dicta deleantur. »

Non, le Gallicanisme ne trouvera point sa doctrine de la charité conforme à celle du Siége apostolique et des saints, pas plus qu'à celle de S. Paul et de S. Jean : *Hominem hæreticum devita. — Ne dixeritis ei : Ave.* — Le P. William Faber a excellemment dit : « Là où il n'y a pas la haine de
« l'hérésie, il n'y a pas de sainteté (3). »

Quant à la *prudence* gallicane, il est manifeste qu'elle est tout simplement la prudence de la chair, *prudentia carnis*, réprouvée par l'Apôtre comme ennemie de Dieu. On craignait la colère du roi et des puissants du siècle, on voulait

(1) *Introd. à la Vie dévote*, P. III, Ch. 29.

(2) *De 8° præcepto*, n° 17.

(3) Le *Précieux Sang*, ch. 6.

conserver son influence, on redoutait de se créer des embarras et de se faire des ennemis, en fin de compte on songeait au moyen le plus efficace de ne pas perdre *le temporel*. Franchement, n'est-ce pas là l'histoire du Gallicanisme depuis deux siècles ? Innocent XI reprochait nettement aux prélats de 1682 leur lâcheté fondée sur l'intérêt ; — et l'Episcopat du premier Empire ne nous a fourni que trop d'exemples d'évêques sacrifiant leur devoir au caprice du plus despote des Césars (1).

Le Roi ordonnait et statuait contrairement aux lois de l'Eglise ; *par prudence* on obéissait. Les Parlements multipliaient leurs empiètements sacriléges, *par prudence* on se taisait. La presse impie et révolutionnaire renouvelle ses cris et ses hurlements contre la Religion ; *par prudence*, on dissimule et on se tait.

O sages, est-ce là la prudence divine que vous enseignèrent les Apôtres et les Martyrs ? Il y a longtemps que l'Eglise n'existerait plus, si partout les voyants d'Israël se fussent inspirés d'une telle sagesse. Heureusement pour nous, les chrétiens ont toujours su comprendre que la prudence consiste à ne trembler que devant Dieu ; et les Pontifes du Seigneur ont d'ordinaire tenu leur cœur à la hauteur d'un aussi sublime courage : *Dum esset summus Pontifex terrena non metuit.*

Je ne répèterai pas ici les paroles écrasantes que Mgr Parisis laissa tomber sur la stupéfiante résignation avec laquelle furent accueillies et exécutées les réglementations religieuses du premier Empire. Il me suffira de dire que, dans plus d'un séminaire, les ouvrages de Mgr Parisis furent sé-

(1) C'est à dessein que nous omettons la discussion des martyrs de la Révolution. Il y aurait là plus d'une explication à donner, plus d'une réserve à faire. Nous dirons seulement que ce fait prouve une intervention miséricordieuse du Seigneur qui voulait nous sauver. Il suffit à notre thèse que, dans son ensemble, l'histoire du Gallicanisme lui donne raison.

vèrement interdits, et qu'à cet intrépide athlète des droits de l'Eglise, bien des gens décernèrent la qualification *d'imprudent et d'exagéré.*

Oh ! oui, Fénelon disait bien, lorsque parlant des Evêques de son temps, il écrivait : *Quoquolibet Rex se inclinaverit, cæco impetu ruunt.* Le Gallicanisme est incapable de former d'autres hommes ; que dis-je ? il devrait nécessairement produire des caractères aussi abaissés, si, dans sa miséricorde, Dieu n'arrêtait son action malfaisante. Dieu empêche souvent les effets de l'erreur : Il nous l'a heureusement montré plus d'une fois depuis deux siècles.

VI.

Maintenant, que fait le Gallicanisme pour allumer le *zèle des âmes* dans le cœur du prêtre ? ou plutôt, que ne fait-il pas pour l'éteindre ?

Entendez-le répétant à satiété cette maxime : *que le prêtre ne doit pas se produire.* C'est-à-dire que, sous prétexte de recueillement, on isole le prêtre de la société, on le rend étranger aux hommes pour qui il est envoyé, on l'empêche d'en connaître les besoins et les mœurs, et on le confine dans la sacristie pour y prier à son aise, pendant que le monde se pervertira de plus en plus et se perdra sans ressource.

C'est le Gallicanisme qui, faisant l'application pratique du premier article de la fameuse Déclaration de 1682, a répandu et accrédité la maxime *que le prêtre ne doit pas s'occuper de politique.* Maxime absurde, dont le résultat prochain est d'arracher au prêtre toute dignité et toute influence. Comme si la politiqne, aujourd'hui surtout, ne touchait pas par mille points à la Religion et à la morale ! et comme si, le Clergé, dépositaire légitime de tout droit, naturel aussi bien que révélé, n'était pas essentiellement chargé *de diriger*, en

les éclairant, toutes, absolument toutes les classes de la société (1).

Le Gallicanisme se faisait le propagateur des principes rigoristes sur l'administration des Sacrements. Il inculquait aux prêtres qu'il y allait de la gloire de Dieu ; mais en même temps il laissait apercevoir que la pratique du rigorisme le déchargerait de nombreuses fatigues (2).

Le Gallicanisme se montrait partout et toujours l'ennemi des grandes manifestations religieuses. Il redoutait les prédications trop *apostoliques*. Il ne voulait pas d'un clergé formé à l'école des Xavier et des Régis. Il lui fallait, disait-il, de bons curés bien humbles, bien retirés, bien pacifiques, bien modestes ; ce qui, dans le langage gallican, signifie des hommes timides, sans entrain, sans initiative, sans action quelconque sur leurs paroissiens, laissant tout faire et tout dire ; et finalement entre les mains desquels la Religion d'un pays doit dépérir, si Dieu n'intervient pas dans sa miséricorde.

Un grand Evêque disait naguère en pleine retraite pastorale : « Messieurs, nous sommes en France plus de quarante

(1) Le premier article de la Déclaration de 1682 est ainsi conçu : « La « puissance que Dieu a donnée à S. Pierre et à ses successeurs Vicaires de « Jésus-Christ, et à l'Eglise même, n'est que des choses spirituelles et con- « cernant le salut éternel, et non des choses civiles et temporelles : donc, « les Rois et les Princes, quant au temporel, ne sont soumis par l'ordre de « Dieu à aucune puissance temporelle..... » Ainsi est répudié le dogme traditionnel, si nettement proclamé par la Bulle *Unam sanctam*, de la *subordination* de la société civile à l'Eglise. Dès lors à quel titre le prêtre viendrait-il juger les actes du diplomate et de la politique ? Sans s'en apercevoir, Bossuet consacrait ainsi les théories du libéralisme moderne. — Du reste, Mgr de Ségur a récemment flétri comme il convient la sotte maxime que le *prêtre ne doit pas s'occuper de politique*. Voir son opuscule *Nobles et Prêtres*.

(2) Il nous semble évident que plus d'un rigoriste a été déterminé dans son choix par l'amour de son propre repos. Il est, en effet, beaucoup plus commode de renvoyer un pénitent sans absolution, que de le disposer à se rendre digne du sacrement.

« mille prêtres ; et cependant la foi s'en va. Il y a là un « mystère ! » Paroles accusatrices, qui sont une démonstration effrayante de ce que je viens d'avancer.

VII.

Toutefois, je ne serai pas injuste au point de nier la présence de vertus, et de grandes vertus, parmi beaucoup d'adeptes du Gallicanisme. Depuis deux siècles, la France a souvent contemplé le spectacle d'une sainte vie chez des hommes imbus des préjugés gallicans. Qui songe à le nier ?

Et pourtant ces Gallicans vertueux et saints ne contrarient nullement notre thèse, parce que leur sainteté et leur vertu n'est point du tout le fait du Gallicanisme. Ils étaient dans la bonne foi, et Dieu a d'inénarrables miséricordes pour la bonne foi. Rappelons-nous ces moines anthropomorphites, qu'une erreur, la plus grossière de toutes, n'empêcha pas de s'élever à une haute sainteté, parce que, dans leur candide ignorance, ils étaient pourtant disposés de cœur à obéir quand la vérité se montrerait. Que de Gallicans vivaient solidement fixés dans cette précieuse préparation de l'esprit et du cœur ! Gallicans par le fait du préjugé d'école ou de nation, ils ne songeaient pas à rendre leur gallicanisme pratique, et dans la simplicité de leur âme, ils bénissaient d'avance toutes les lumières qu'il plairait au Saint-Esprit de leur envoyer. Ils ne présentaient donc nul obstacle sérieux à la sainteté : mais aussi, en quoi le Gallicanisme les rendait-ils saints ?

D'ailleurs, grâces à Dieu, notre sol n'était point exclusivement occupé par le Gallicanisme. Il y vivait encore, en assez grand nombre, des âmes franchement dévouées à toutes les doctrines romaines. Le feu sacré n'a jamais été complètement éteint chez nous. Or, est-il à croire que le contact bienfaisant de ces âmes d'élite n'ait point réagi puissam-

ment sur des hommes plus malheureux que coupables, et qui se seraient passionnés pour la vérité, s'ils avaient pu la voir dégagée des brouillards qui la leur voilaient ?

Nous croyons donc qu'il y a eu des Gallicans qui, *malgré leur Gallicanisme*, ont été saints, comme il y en a eu qui, malgré leur Gallicanisme, ont été vraiment obéissants à l'Eglise. Ce qui ne veut pas dire que nous canonisions tous les personnages qu'il plait aux Gallicans de canoniser. Nous estimons, au contraire, que plus d'un Gallican illustre a été grandi assez mal à propos ; et très-probablement l'histoire rabattra beaucoup de telle ou telle réputation surfaite.

Ceci posé, nous avons le droit de répéter plus haut que jamais, que le Gallicanisme, *comme tel*, est incapable d'enfanter aucune vertu surnaturelle. Où sont, en effet, les flammes divines dont il embrase ses disciples ? Il n'aime pas la vérité, puisqu'il en veut le moins possible, et qu'il la subit plutôt qu'il ne l'embrasse. Il n'aime pas Jésus-Christ, puisqu'il n'aime pas son Eglise, ne craignant ni de la contrister, ni de la déchirer. Où donc est le divin et le surnaturel dans les *principes gallicans ?*

C'est pourquoi si, dans sa miséricorde, le Seigneur n'accourait au secours des Gallicans, leur religion serait sans lumière et sans chaleur, ne créant rien, ne fortifiant rien, ne vivifiant rien ; égoïste et intéressée, ignorant ce que c'est qu'abnégation et sacrifice ; sèche, froide, routinière et désordonnée ; fantôme dont les apparences menteuses s'évanouissent qnand on les approche ; pour tout dire, en un mot, religion pharisaïque dont quelques pratiques extérieures composent tout le fond.

Mais, heureusement, Dieu a réglé que l'homme vaudra toujours mieux que ses faux principes. Il en est du Gallicanisme comme du Protestantisme ; ses adeptes sont bien meilleurs que les principes de la secte. Certes, cette consi-

dération n'a rien dont le Gallicanisme se puisse enorgueillir (1).

D'ailleurs, un triste fait déposera toujours à sa honte : partout où il a soufflé, les saints ont apparu moins nombreux à la fois et moins héroïques. La parole du Prophète s'est réalisée : *Defecit sanctus, quoniam diminutæ sunt veritates à filiis hominum.* (Ps. XI.)

CONCLUSION.

Il est maintenant avéré que le Gallicanisme est impuissant à produire des œuvres de lumière et de sainteté. Ne venant pas de Dieu, mais de l'Esprit du mal, comment pourrait-il en quoi que ce soit favoriser l'ordre, la science et la vertu ?

Qu'il soit donc à jamais béni le Seigneur, qui, dans son infinie miséricorde, nous a préservés d'une ruine imminente. Nous ne tenions à Jésus-Christ et à son Eglise que par un fil ; ce fil n'a pas été brisé : *Misericordiæ Domini quia non sumus consumpti !*

En dépit des efforts sataniques de l'hérésie, une étincelle du feu sacré s'est conservée au fond des âmes. Par une série

(1) La dévotion *gallicane* est essentiellement bizarre et capricieuse. Quelques traits. — L'Eglise n'aime pas la lecture de la Bible en langue vulgaire ; sainte Thérèse et saint Liguori sont d'accord pour l'interdire aux religieuses. Il n'est pas de lecture que les Gallicans recommandent davantage aux Frères des diverses Congrégations enseignantes.

On sait que, dans bon nombre de séminaires, la moindre infraction à des usages fort arbitraires touchant le costume ecclésiastique était punie à l'égal des fautes les plus graves.

Que de personnes faisant consister la piété dans une certaine tenue et régularité, louables sans doute, mais qui ne sont après tout qu'une chose accessoire !

Ajoutons que la piété gallicane est *jalouse*. Il ne lui est pas indifférent que le bien se fasse par d'autres mains que par les siennes. Et voilà la clef des exagérations du Parochisme moderne, ainsi que de ses amertumes contre les communautés religieuses. Le Gallicanisme n'a jamais compris le sublime *Utinam omnes prophetent* de Moïse.

de bienheureuses inconséquences, les Prêtres et les fidèles se sont plus d'une fois montrés les adversaires d'une hérésie qui semblait pourtant les avoir fascinés ; et quand l'heure marquée par la divine Providence a sonné, ils ont tous d'une voix unanime protesté de leur obéissance et de leur amour pour le Vicaire infaillible de Jésus-Christ. Ce jour-là le Gallicanisme a été vaincu, mais la France a été sauvée.

Pour assurer cette insigne victoire et ne pas la rendre vaine, nous devons, avec énergie, employer les moyens que la prudence chrétienne nous suggère.

Premier moyen. Gravons profondément dans nos esprits et dans nos cœurs l'importante vérité que S. Augustin ne cessait de répéter aux catholiques de son temps, et que le B. Pierre Canisius plaçait en tête de ses opuscules, afin de fortifier et de prémunir les chrétiens du XVIe siècle :

« Firmissime tene, et nullatenus dubites, quemlibet hæ-
« reticum sive schismaticum, in nomine Patris, et Filii, et
« Spiritus Sancti baptizatum, si Ecclesiæ catholicæ non
« fuerit aggregatus, *quantascunque eleemosynas fecerit, nul-*
« *latenus posse salvari.* Omni enim homini qui Ecclesiæ ca-
« tholicæ non tenet unitatem, *neque baptismus, neque elee-*
« *mosyna, quamlibet copiosa, neque mors pro nomine Christi*
« *suscepta potest proficere ad salutem,* quamdiu in eo hære-
« tica vel schismatica pravitas perseverat, quæ ducit ad
« mortem. »

Paroles d'une fécondité admirable, que les prédicateurs feront bien de rappeler souvent à leurs auditeurs !

Second moyen. Aimons l'Eglise, mais d'un amour réel et qui ne se trompe point d'objet. L'Eglise n'est ni la paroisse, ni le diocèse ; l'Eglise, c'est le Pape avec tous les chrétiens qui lui sont unis : *ubi ergo Petrus ibi Ecclesia.*

Troisième moyen. Approchons-nous le plus souvent possible de Pierre et du Pontife romain. C'est Pierre qui enseigne aux Pasteurs la suavité du commandement, et aux bre-

bis la docilité de l'obéissance ; qui verse sur tous les affligés le baume de la consolation, et rend la justice à tous les opprimés ; qui dissipe toutes les ténèbres, et donne la lumière à quiconque cherche la vérité. *Ipsum audite.* L'ombre de Pierre opère des prodiges et, du fond de son sépulcre, le Prince des Apôtres rend encore des oracles. « Nos semper « persuasum habuimus fieri non posse ut ejus fortitudinis, « qua præcipuo munere Domini cumulatus est Petrus, non « aliqua semper in vobis fieret accessio, quoties prope ip- « sam Petri personam, qui suis in successoribus vivit præ- « sentes consisteretis, ac tantummodo solum attingeretis « hujus Urbis, quam sacri Principis Apostolorum sudores « et triumphalis sanguis irrigavit. Imo etiam nunquam nos « dubitavimus quin ex ipso sepulcro, ubi Beatissimi Petri « cineres ad religionem Orbis sempiternam quiescunt, quæ- « dam arcana vis et salutaris virtus existat, quæ Pastori- « bus Dominici gregis fortes ausus, ingentes spiritus, ma- « gnanimos sensus inspiret, quæque instaurato eorum ro- « bore efficit, ut impudens hostium audacia, Catholicæ « unitatis virtuti et potestati impar, impari etiam certa- « mine residat et corruat. »

Ainsi parlait Pie IX aux Evêques du monde entier, dans sa magnifique allocution du 26 juin 1867. — Oui, c'est au tombeau de S. Pierre qu'il faut s'inspirer quand on veut combattre et mourir pour la liberté de l'Eglise.

Quatrième moyen. Accueillons avec bonheur S. Alphonse de Liguori et sa doctrine. Buvons à longs traits à cette source d'eau vive. L'Eglise nous affirme que le saint docteur possède des ressources incomparables. Allons donc à ce nouveau Joseph avec une confiance entière. Consultons-le, écoutons-le, et corrigeons sans délai des *routines* grandement pernicieuses. Adoptons sa morale, son ascétisme, sa direction en toutes choses. Un docteur de l'Eglise parle pour être écouté.

Cinquième moyen. Enfin, donnons à nos jeunes clercs une éducation forte et virile. Formons-les à la vie *apostolique*. Préparons-les à un ministère *militant*. Développons en eux la sainte *ambition* des entreprises glorieuses à Jésus-Christ et à l'Eglise. Rendons-les avides de la science sacrée. Faisons, en un mot, des *Apôtres* et des *Docteurs*.

Alors un grand miracle se sera opéré chez nous. Nos blessures se seront cicatrisées, et nous aurons repris une nouvelle jeunesse : *Refloruit caro ejus tanquam caro pueri ; — Renovabitur ut aquilæ juventus tua.*

Ce jour-là nous aurons mérité de reprendre notre rang en tête des nations chrétiennes, et nous aurons le droit de revendiquer l'éloge que Grégoire IX faisait de nos pères : « Gallicana Ecclesia post Apostolicam Sedem est quoddam « Christianitatis speculum et immotum fidei fundamentum, « *utpote quæ in fervore fidei Christianæ ac devotione Sedis* « *Apostolicæ non sequatur alias sed antecedat.* »

H. Montrouzier, s. j.

RELIGION ET PHILOSOPHIE. (1)

I.

Les circonstances où je me suis trouvé depuis un demi-siècle m'ayant permis et fait un devoir d'étudier avec quelque soin les questions qui sont traitées ici, je me suis décidé, d'après le sentiment des personnes éclairées qui ont bien voulu en prendre connaissance, et m'aider de leurs conseils, à publier le résultat de mes études. Je témoignerai ainsi ma reconnaissance à la divine Providence qui m'a mis dans cette position, et m'a fait goûter, jeune encore, dans ces nobles études, de bien douces jouissances ; et je remplirai en même temps le devoir imposé à chacun de nous, de contribuer, selon son pouvoir, au bien de son prochain : ***Mandavit unicuique de proximo suo.*** (Eccli.)

Je serais heureux aussi de pouvoir offrir à des hommes sérieux, et en particulier aux jeunes gens studieux qui n'ont pas le temps de se livrer, sur ces matières, à de longues recherches, un moyen de se prononcer avec connaissance de cause sur une question qui nous intéresse à un si haut degré, et touche à ce que nous avons de plus cher au monde, notre bonheur dans la vie présente et dans la vie future.

(1) Les pages qui suivent sont destinées à servir d'introduction à un grand travail, fruit de toute une vie, qui verra prochainement le jour si les préoccupations du présent et les menaces de l'avenir ne viennent arrêter sa publication.

Mais à quoi pensez-vous, dira-t-on, de publier maintenant un tel ouvrage ? Ne voyez-vous donc pas que les hommes de votre temps, absorbés par les soins de la vie présente, par la sollicitude des affaires, par les préoccupations de la politique, par les richesses et par les plaisirs, diraient volontiers à ceux qui leur parlent de Dieu et de leur âme, comme les Juifs autrefois à leur Prophète : « Laissez ce « langage ennuyeux ; dites-nous des choses qui nous plai- « sent ; ne nous parlez plus de devoirs ; que le saint d'Israël « disparaisse à nos yeux. » (Isaïe.) Et c'est à des esprits ainsi disposés, et dans une telle indifférence des choses spirituelles, que vous proposez une lecture où l'application est aussi nécessaire !

Je ne sais si cet ouvrage sera jugé digne de fixer l'attention des esprits sérieux ; mais ce qui me semble évident, c'est que l'indifférence pour les questions qui y sont traitées n'est pas à beaucoup près aussi grande qu'on le paraît croire.

Sans parler des attaques incessantes de la presse antichrétienne, qui ne fait pas mystère de son aversion pour la doctrine révélée, et qui travaille ouvertement à détruire dans le cœur de la jeunesse et dans les classes populaires jusqu'aux derniers germes de la foi, le plus grand nombre de ceux qui depuis cinquante ans se sont occupés d'études philosophiques en dehors de la Révélation chrétienne, avec moins de violence dans les formes, ne sont guère mieux disposés en sa faveur. Les uns matérialistes déclarés, et n'admettant que ce qui tombe sous les sens, n'ont pas pour le surnaturel de l'Evangile qu'ils détestent, l'indifférence pacifique qu'on leur suppose. Les autres plus modérés, spiritualistes sincères, ceux mêmes qui parlent quelquefois de la doctrine chrétienne et catholique, avec tant de noblesse, ne lui sont guère plus favorables. Elle est pour eux une voisine importune, à qui, sous les formes d'un respect apparent, ils

font une guerre très-réelle, dans le but avoué de se mettre à sa place, et d'imposer au genre humain, qui ne peut se passer de croire à quelque chose, les systèmes incomplets, et les doctrines plus ou moins exactes de leur propre raison.

Nous sommes donc aujourd'hui comme étaient aux premiers siècles de l'ère chrétienne Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, Eusèbe, Théodoret....., en présence d'adversaires qui renouvellent sans cesse leurs attaques, obligés par conséquent de soutenir sans cesse aussi les droits de la vérité; de prémunir contre les dangers d'une séduction funeste ceux qui les entendent, de justifier nos croyances en les exposant, et de montrer, autant que nous le pouvons, l'insuffisance de leurs systèmes, et les égarements de leurs esprits. Et parce qu'il en est de la doctrine chrétienne comme de son divin auteur, et qu'elle doit être jusqu'à la fin en butte à la contradiction et à la haine, ceux qui viendront après nous se trouveront encore dans la même position, obligés de prendre les armes à leur tour, les choisissant et en réglant l'usage d'après l'attaque, et selon les moyens employés par les adversaires pour la combattre.

Il est vrai que les livres où ont été traitées les questions qui font le sujet de celui-ci ne nous manquent pas. Des hommes qui joignaient à une connaissance sûre et très-étendue des doctrines anciennes, une profondeur d'esprit et une élévation de sentiments peu communes, en ont fait, aux différentes époques de l'histoire, l'objet de leurs plus sérieuses méditations, et leurs savants écrits ne laissent guère à désirer à ceux qui cherchent de bonne foi la vérité.

On me pardonnera de n'avoir pas cru que ce fût pour moi une raison de fermer l'oreille à la voix intérieure qui, après m'avoir appelé à ces études de très-bonne heure, par des signes que je ne puis méconnaître, et m'y avoir soutenu pendant bien des années, me presse d'en publier les résultats. Je ne me fais pas illusion sur le mérite de ce travail.

Je sais ce que je dois aux écrivains nombreux qui depuis dix huit cents ans, ont exposé et défendu la doctrine révélée avec tant de raison et d'éloquence ; philosophes, docteurs, évêques, non moins recommandables par l'éminente sainteté de leur vie, que par l'étendue de leurs connaissances et la profondeur de leur esprit ; et ceux qui liront cet ouvrage, reconnaitront bien, quoique je ne les aie pas toujours cités, combien je leur suis redevable de ce qu'on y pourra trouver de solide et de bon.

Il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Si cette parole, appliquée à la connaissance des choses intérieures, je veux dire à la connaissance de Dieu, de nous-mêmes, et de nos devoirs, était vraie déjà du temps de Salomon, ce serait s'abuser singulièrement de croire qu'on puisse, pour défendre l'Evangile et sa doctrine, trouver, je ne dis pas quelque considération nouvelle née des circonstances, propre à chaque siècle, et accommodée aux besoins nouveaux de la société, mais quelque raison supérieure tirée du fond même du sujet, plus puissante et plus lumineuse, qui aurait échappé aux regards pénétrants de tant de grands hommes. Il m'a semblé pourtant qu'en me pénétrant de leurs pensées pour me les rendre propres, et remontant comme eux, et guidé par eux, à la source divine où ils ont puisé leurs raisons les plus convaincantes, je pourrais, sans les copier, présenter les mêmes vérités d'une manière qui ne serait pas inutile peut-être aux hommes de mon temps qui s'intéressent à ces études.

Outre les idées générales et toujours les mêmes qui sont comme le fonds commun de la raison humaine, il y a dans la suite des âges, à différentes époques, comme un courant d'idées dominantes, nées des circonstances où se trouve la société, qui peuvent par elles-mêmes n'avoir pas une grande importance, mais dont un auteur sage et impartial, doit, sans sacrifier la moindre parcelle de la vérité, tenir compte

pourtant, dans l'intérêt même de la cause qu'il défend. Agir autrement, ce serait s'exposer sans raison à blesser son lecteur, en paraissant condamner ou dédaigner des opinions qui n'ont rien de contraire à la vérité en soi, et qui ont pour elles l'assentiment du plus grand nombre.

Comme d'ailleurs il est impossible de rencontrer deux caractères et deux esprits entièrement semblables, « il n'y a « pas d'homme non plus qui puisse parler de manière à être « compris de tous en toutes choses (1). » C'est la remarque de S. Augustin au commencement de son grand ouvrage sur la Trinité. « Et ainsi, continue l'humble et savant « évêque, ce n'est pas une raison de croire que j'aurais dû « garder le silence, parce que je n'ai pu parler dans cet ou- « vrage avec la facilité et la clarté des autres auteurs que « l'on entend mieux. Il est impossible à tout le monde de se « procurer tous les ouvrages écrits sur un même sujet par « différents auteurs ; et il peut arriver que plusieurs de ceux « qui sont en état de comprendre ce que j'écris, ne trouvent « pas les livres où ces questions ont été mises dans un plus « grand jour, et rencontrent au moins les miens ; et ainsi il « est utile qu'il y ait sur les mêmes questions plusieurs « livres écrits par plusieurs auteurs, avec la même foi, mais « différents de style, afin que la vérité se répande le plus « possible, et arrive aux uns d'une manière, aux autres « d'une autre. »

Ceux qui sont un peu au courant des opinions philosophiques du XIXe siècle, et qui connaissent les auteurs principaux qui ont commencé, continué et favorisé le plus le mouvement intellectuel de cette époque savent que les rapports de la philosophie avec la religion sont bien différents

(1) Nullus hominum ita locutus est, ut in omnibus ab omnibus intelligeretur. S. August., De Trinitate Lib. I, c. III, n° 5.

aujourd'hui de ce qu'ils étaient à la fin du XVIe siècle et pendant tout le XVIIe.

A l'exception de Pascal dont le jugement sur la philosophie, dans quelques endroits, est visiblement empreint d'un caractère d'exagération dédaigneuse qu'il est difficile d'absoudre du reproche de prévention et d'erreur, mais qu'il ne faut pourtant pas condamner trop sévèrement; ses idées ne noue étant connues, le plus souvent, que par des fragments sans ordre et incomplets, du grand ouvrage qu'il avait conçu; à l'exception de Pascal, les plus grands esprits de cette époque, Descartes qui ouvrit à la philosophie la voie nouvelle où il a été suivi par tant d'hommes de foi, Malebranche, Bossuet, Leibnitz, Fénelon, étaient bien loin de croire que cette noble science dût être considérée comme une adversaire de la religion, ou qu'elle dût s'en séparer entièrement.

La philosophie de la sensation dont Bacon, par sa méthode avait préparé le développement, compta de nombreux partisans en Angleterre et en France pendant tout le XVIIIe siècle, et au commencement du XIXe. Ce fut celle de presque tous les encyclopédistes. Doctrine étroite et incomplète, qui ne voit dans l'homme que le côté par où il tient à la terre et ressemble à la bête, elle finit par aboutir de conséquence en conséquence à un grossier et brutal matérialisme. Dans cet état de choses, comment une telle philosophie opposée sur presque tous les points à la révélation chrétienne qui prend l'homme tout entier, corps et esprit, et le suit au-delà du tombeau, dans le monde nouveau où la mort le fait entrer, pouvait-elle s'entendre avec elle, et lui rester unie? La rupture était inévitable, et elle eut lieu ; on sait quelles en furent les suites.

Vers 1820, les choses avaient changé de face. Les leçons de celui que M. Royer-Collard avait choisi pour le remplacer, et à qui il avait lui-même préparé les voies par un

enseignement plus pur et plus élevé ; la parole facile et éloquente du jeune professeur, l'enthousiasme dont il paraissait pénétré, et qu'il communiquait à un auditoire nombreux, pour les hautes doctrines qui avaient fait la gloire du plus beau génie de l'antiquité payenne, son admiration pour nos grands écrivains du XVIIe siècle, dont ces mêmes doctrines purifiées et élevées par leur contact avec celle de l'Evangile avaient placé le nom si haut dans l'histoire de la philosophie, cette admiration, cet enthousiasme, ce retour à des idées plus saines et plus conformes à la nature de l'homme et à sa dignité, enfin cette flétrissure imprimée à de hideuses et abrutissantes erreurs, purent faire espérer, un moment, que deux doctrines qu'on a dit être sœurs, allaient se rapprocher, et se donner un baiser de paix.

Il n'en fut rien pourtant. M. Cousin, après quelques années d'hésitation (1), se sépara entièrement de la philosophie sensualiste du dix-huitième siècle. Mais au lieu de venir, comme plusieurs des grands docteurs qu'il admirait si justement, chercher à l'école de Jésus-Christ les lumières infaillibles qui auraient rendu son enseignement moins vacillant, plus pur et plus fort, il aima mieux nous ramener à celle de Platon et d'Aristote, et, malgré les turpitudes révoltantes, et les erreurs qui souillent leurs plus beaux écrits, nous renvoyer à eux comme aux deux maîtres à qui nous sommes redevables de tout ce qu'il y a de beau, de grand et de vrai dans la philosophie.

Avec de tels principes, et une affectation manifeste à garder le silence, pendant bien des années au moins, sur la doctrine de l'Evangile, lorsqu'on s'étend avec tant de complaisance sur celle des peuples de la Grèce et de l'Orient,

(1) On en peut voir la preuve dans le discours d'ouverture du cours de 1816, où M. Cousin parle de Condillac et de Hume en termes qui les élèvent bien au-dessus de Descartes.

comment espérer que la philosophie, réconciliée avec la révélation, travaillerait de concert avec elle à éclairer le genre humain et à le rendre heureux ? Il me semble évident que M. Cousin n'eut jamais cette pensée. Et quand les critiques dont il fut l'objet et ses propres méditations, modifiant les idées de sa jeunesse, le firent parler dans ses derniers écrits avec plus de respect, de bienveillance et d'équité de nos croyances, le fond demeura toujours à peu près le même; et tout en déclarant que la philosophie ne doit *ni usurper un domaine étranger, ni empiéter sur la théologie; tout en s'inclinant devant la révélation, source unique des vérités surnaturelles, et faisant hautement devant tous les philosophes profession de regarder la religion de Jésus-Christ par elle-même comme une religion adorable, et la vie de Jésus-Christ comme notre meilleur modèle à tous, grands et petits*, il persévérera jusqu'au bout à considérer la philosophie comme une science séparée, distincte, indépendante, qui a des droits à part, droits qu'elle *doit être également attentive à ne point trahir, et à ne point excéder;* comme une science supérieure « *qui n'est rien si elle n'est pas la dernière explication de* « *toutes choses.., qui explique et confirme toutes les grandes* « *croyances du genre humain, et les épure au lieu de les dé-* « *truire ; qui est le fondement éternel de la vraie religion,* » du Christianisme par conséquent, dont on dit cependant « *qu'il durera tant qu'il restera une âme à laquelle la philo-* « *sophie ne suffira pas.* » Enfin, et pour qu'on voie bien le rang que l'auteur entend assigner à la philosophie, il ajoute : « *Elle est trop sûre d'elle-même, de son principe* « *immortel, et de ses irrésistibles destinées, pour ne pas faire* « *volontiers des avances à tout ce qui est beau, à tout ce qui* « *est bien* (1). »

(1) Etudes sur Pascal avant-propos de la 5e édition p. XII et XIII. — Préface de la 2e, p. 10, 34, 101, 102.— Du vrai, du beau et du bien, 8e édit. in-12 ; 27e leçon, p. 450 et ailleurs.

Disons la chose plus clairement : c'est après avoir protesté *de son respect profond, et de sa tendre sympathie pour la religion adorable de Jésus-Christ*, déclarer en d'autres termes que cette religion et la philosophie *sont deux puissances diversement nécessaires* (1) ; c'est séparer les deux doctrines, et non seulement professer l'indépendance absolue de la philosophie, mais l'élever manifestement au-dessus de la révélation, qu'elle juge, qu'elle épure, à qui elle sert de fondement, et à qui elle ne dédaigne pas de faire les premières avances, pour la faire participer à son éminente supériorité.

Les disciples les plus illustres de M. Cousin, et les mieux initiés à ses sentiments ne s'y sont pas trompés. Ce que le maître fait entendre avec un certain ménagement, eux le disent ouvertement et sans détour.

Ils disent que « la philosophie peut et doit se rendre indépendante de la religion. » Ils ajoutent « qu'on n'est réelle-
« ment philosophe que si on puise sa croyance en soi-même,
« et si on la fonde sur sa propre raison convenablement in-
« terrogée : que la raison est absolument dégagée de tout pou-
« voir extérieur et étranger ; qu'elle doit se prendre pour
« la source et la mesure de toute connaissance, et que c'est
« là le terme extrême de la philosophie (2). »

Voilà à quel point nous en sommes avec les écrivains de l'école spiritualiste, avec ceux qui, sans être chrétiens, croient fermement à Dieu, à l'âme, au devoir, à la sanction de la loi dans une autre vie.

Quant aux partisans de la morale indépendante, s'ils sont en opposition manifeste avec la philosophie vraiment spiritualiste, lors même qu'elle se renferme dans les limites de la

(1) Etudes — p. 101, 103.

(2) Journal des Savants 1869, p. 405, article de M. Franck.— Barthélemy Saint-Hilaire : Mahomet et le Coran. Préface sur les devoirs mutuels de la philosophie et de la religion, p. LXII, LXXVII, 2e édit. 1865.

raison naturelle, comment pourraient-ils s'accorder avec le spiritualisme supérieur et surnaturel de la révélation ?

Il en est de même de ceux qui ne reconnaissent ni Dieu, ni âme, ou qui les confondent l'un et l'autre dans la totalité d'une substance unique, universelle, qui est à la fois ce qu'on a partout et toujours distingué dans toutes les langues, esprit et matière, corps et âme, monde et Dieu.

Cependant, si nous laissons de côté, comme il est juste, ces écrivains inconséquents qui s'ôtent le droit de parler de philosophie en niant Dieu, l'âme et la raison, traiterons-nous de la même manière les vrais et sincères spiritualistes? A Dieu ne plaise ! Ils rejettent avec nous le Panthéisme ; ils reconnaissent comme nous, Dieu, l'âme, la loi impérieuse du devoir, la vie future, et ne diffèrent de nous que par l'idée qu'ils se font de la raison à laquelle ils attribuent une autorité souveraine, indépendante, absolue, quand nous la soumettons, nous, à l'autorité supérieure de Dieu qui nous l'a donnée, autorité seule souveraine, seule absolue, seule indépendante. Voilà la différence, et elle est grande ; mais elle ne détruit pas tout espoir de rapprochement. Car enfin les spiritualistes qui ne croient pas à la révélation, et nous qui la prenons pour règle de nos jugements et de notre conduite, au fond, les uns et les autres que voulons-nous ? « La religion et la philosophie, dit M. Barthélemy Saint-Hilaire. n'ont-elles pas le même but ? »

Les questions dont la religion donne la réponse toute faite au petit enfant qui apprend son catéchisme, ne sont-ce pas précisément celles dont le philosophe parvenu à la maturité de l'âge et de l'intelligence cherche, à la sueur de son front, la solution ordinairement si difficile, et pour lui bien des fois incertaine ? Qu'est-ce que Dieu ? Quest-ce que l'âme ? Qu'est-ce que le monde ? Par qui, comment a-t-il été fait ? Moi-même, comment suis-je sur la terre ? Qui m'y a mis, et pourquoi ? Quelle est mon origine, ma nature, ma fin ? Qu'y

a-t-il de commun entre les autres hommes et moi? Quels sont mes rapports avec Dieu, mes devoirs envers lui, et envers mes semblables? D'où viennent les souffrances et les maux qui rendent quelquefois ma vie si malheureuse? Comment les dois-je supporter? Comment user des biens et des jouissances de ce monde? Et puisqu'il est certain qu'il m'en faudra sortir un jour, que deviendrai-je quand je l'aurai quitté? Et cette existence nouvelle qui commencera pour moi quand ma dépouille mortelle aura été rendue à la terre, quelles en seront la condition et la durée?

Voilà les questions qui sont communes au chrétien et au philosophe. Mais s'il en est ainsi, et que la philosophie et la religion tendent à un même but, et qu'elles soient l'une et l'autre un moyen donné à l'homme de connaître les vérités dont l'ignorance l'expose à une ruine inévitable, d'où vient « sous l'œil de Dieu, auteur unique et cause de ces deux moyens, » la déplorable scission qui peut avoir de si funestes conséquences? « C'est par la participation de la raison « divine, dit M. Cousin, que notre raison possède quelque « chose d'absolu (1). » Cela étant, comment la révélation et la philosophie qui nous font participer l'une et l'autre, d'une manière différente, il est vrai, et dans une mesure différente, à la raison de Dieu, pourraient-elles être séparées? Que la raison procède seule à la recherche de la vérité, comme le philosophe croit qu'elle le doit faire, ou qu'elle fasse alliance avec la raison divine par la révélation, c'est toujours la raison, et cette heureuse alliance ne lui ôte pas plus sa nature, que le concours d'un ou de plusieurs hommes venant en aide à un de leurs semblables, pour l'aider à soulever un fardeau trop pesant, n'empêchent celui-ci d'être un homme.

Quoi qu'il en soit, le désaccord existe, et ne semble pas près de finir. On parle beaucoup des devoirs mutuels de la

(1) Du Vrai, du Beau et du Bien, p. 452.

religion et de la philosophie, des droits imprescriptibles de la raison, de son indépendance à l'endroit de la révélation. A quoi ont abouti jusqu'à présent ces dissertations ? La philosophie, bien loin de céder, semble plus que jamais revendiquer ce qu'elle appelle ses droits, trop prompte à oublier que la révélation peut avoir aussi les siens, imprescriptibles comme ceux de la philosophie, et auxquels elle ne peut ni ne doit renoncer, fondés comme ils le sont sur l'éternelle et immuable vérité.

Disciple de celui qui est venu apporter la paix à la terre, nous serions heureux de faire entendre une parole de conciliation aux hommes de bonne volonté, que l'amour de la paix rend dignes d'être appelés « les enfants de Dieu », et qui viendront de l'Orient et de l'Occident dans tous les temps, à quelque condition qu'ils appartiennent, prendre part avec ceux-ci au royaume de leur Père. C'est le but principal que nous nous sommes proposé en publiant cet ouvrage ; et notre plus douce récompense, dans ce monde, serait de penser que nous avons pu, pour quelques-uns du moins, mettre un terme à un si funeste divorce, et unir les âmes dans les liens d'une même foi, dans la connaissance et dans l'amour des mêmes vérités.

Mais comment obtenir un résultat si désirable ? Est-ce en discutant directement le droit que chacun de son côté prétend faire valoir, et en examinant à fond si la philosophie est, aussi réellement qu'elle le croit, indépendante de la révélation ? Non : cette question du droit, comme celle du mien et du tien, parce qu'elle touche à l'amour-propre, est trop irritante : et ce que nous dirons dans la suite de ce discours, sera pour les esprits sérieux une occasion de reconnaître par eux-mêmes, sans en être blessés, ce qu'ils doivent penser à ce sujet.

Nous nous y prendrons d'une autre manière : et après avoir invoqué le Maître divin qui nous a appris à demander

à notre Père que son règne arrive, le règne de la vérité, le règne de la charité, et qu'il soit le régulateur suprême de notre intelligence et de notre cœur, nous dirons à ceux qui ne partagent pas notre conviction sur cette unique nécessité : Vous et moi, que voulons-nous? La vérité, sans aucun doute; et non-seulement cela, mais la vérité aussi entière, aussi complète, aussi certaine que nous la pouvons avoir. Car si nous ne pouvons avoir tous de la vérité une connaissance également étendue, tous au moins nous la voulons connaître dans la mesure de perfection dont nous sommes susceptibles. Sur tout cela nous sommes d'accord : vous, ami sincère de la sagesse qui a pour fondement la vérité ; moi, disciple de Celui qui est la vérité même ; nous ne pouvons pas ne pas l'être. Eh bien, demeurons dans cette bienheureuse paix ; et que l'amour commun de la vérité qui l'a commencée, l'étende et l'affermisse sur les points où nous ne nous entendons pas encore.

Pour arriver à cette fin, il est une voie qui nous paraît sûre et facile. Rappelez-vous ce que nous ont appris sur toutes les grandes questions que nous avons dit tout-à-l'heure être l'objet également de la philosophie et de la religion, d'abord les philosophes les plus éclairés et les plus profonds de l'antiquité païenne ; puis, après eux, ceux que vous aimez à reconnaître pour vos maîtres dans les temps modernes, et à qui une méthode plus sûre et plus lumineuse a permis de faire, sur ces mêmes questions, des réponses beaucoup plus exactes. A toutes ces réponses, et à celles que vos propres réflexions vous auront fait trouver, comparez celles que les écrivains de l'Ancien et du Nouveau Testament nous ont données, toujours les mêmes depuis près de quarante siècles, et que nous répètent encore tous les jours les interprètes légitimes et autorisés de la révélation chrétienne, catholique. Comptez, pesez, et jugez.

Le travail que nous publions, sera, nous en avons la con-

fiance, pour ceux qui n'ont pas le temps ou qui ne peuvent se livrer à des études longues et souvent difficiles, à des recherches immédiates, un moyen de faire, sans crainte de se tromper, cette comparaison. L'étendue de nos recherches, et le soin scrupuleux que la conscience nous faisait un devoir de mettre à ne rien avancer, autant que le permet la faiblesse humaine, qui ne fût exact et conforme à la vérité, nous donne cette assurance.

Dans l'exposition que nous avons faite de la doctrine révélée, nous avons suivi principalement les livres de l'Ancien Testament, tout en profitant, pour les mieux expliquer, des lumières que ceux du Nouveau y ont répandues. Nous l'avons fait pour couper court à l'objection qu'on aurait pu nous adresser, que cette doctrine elle-même, fut-elle supérieure à celle des philosophes, ne prouvait rien contre la philosophie à qui elle avait été empruntée. L'époque où ces livres ont été écrits, antérieure incontestablement de plusieurs siècles à celle où les écrits les plus anciens des philosophes ont paru, rend l'objection impossible. Et si l'on objectait que deux des livres qui nous ont servi beaucoup à rendre notre exposition complète, l'*Ecclésiastique* et la *Sagesse*, sont de plusieurs siècles postérieurs à ces mêmes écrits, nous répondrions que cela est vrai ; mais qu'on ne peut se prévaloir de cette antériorité pour soutenir que le fils de Sirach et l'auteur, quel qu'il soit, de la Sagesse, ont emprunté aux Grecs ce qu'ils ont de vrai et de bon ; la doctrine de ces deux livres étant, sur plusieurs points, tout entière, et sur quelques autres, en principes dans des auteurs de beaucoup antérieurs à Platon, et jusques dans les livres de Moïse, ainsi que nous croyons l'avoir montré en son lieu.

Quant aux ouvrages religieux et philosophiques de l'Orient, et à ceux des philosophes grecs et latins dont nous avons exposé la doctrine, nous avons cru devoir le faire de

manière à en donner au lecteur une connaissance exacte pour le bien et pour le mal.

Des écrivains d'un très-grand mérite, je le sais, ont agi autrement. Ils se sont attachés, les uns à mettre dans tout leur jour les grandes vérités qui se rencontrent dans ces écrits, sans parler des erreurs où elles se trouvent mêlées ; les autres, au contraire, à en relever, sans s'occuper du reste, les erreurs déplorables et la profonde immoralité. Nous n'entendons pas leur en faire un reproche ; ce n'était de leur part ni prévention, ni injustice, ni partialité : ils avaient les uns et les autres un but bien déterminé. Ceux-là pour faire entrer dans l'esprit des païens ou de ceux qui ne croient pas, les vérités révélées qu'ils ne voulaient pas recevoir, les leur faisaient reconnaître, à l'exemple de S. Paul, dans les écrits des poètes et des philosophes qu'ils estimaient le plus : ils n'avaient point à leur parler des égarements de ces auteurs. Ceux-ci, pour mieux faire sentir à leurs lecteurs ou à leurs auditeurs le besoin que nous avons, pour nous éclairer, d'une lumière supérieure à la raison, mettaient sous les yeux de ceux à qui ils s'adressaient, comme avait fait aussi l'Apôtre, le tableau hideux des erreurs profondes et de la corruption où une fausse sagesse avait malgré toute leur raison, fait tomber ces grands esprits. Parler des vérités qui font la gloire de leurs écrits c'eût été, sans raison, distraire l'attention de leurs lecteurs, et paralyser eux-mêmes l'effet de l'instruction qu'ils leur voulaient donner. Il suffisait que ce qu'ils avançaient fût exact et vrai ; et il l'était. Rien ne les obligeait à exposer toute la vérité.

Au point de vue où je me suis placé, et pour atteindre plus sûrement le but que je me suis proposé, c'était pour moi un devoir rigoureux d'agir autrement. Je ne fais pas un procès à la Philosophie et à la Raison au nom de la Révélation : à Dieu ne plaise! Le procès existe depuis longtemps; il est pendant au tribunal de juges qui ont à prononcer,

dans leur propre intérêt et dans l'intérêt des autres, non pas sur les torts des deux partis, mais sur le mérite de chacun, et sur les titres que ce mérite donne à l'un et à l'autre, d'occuper le premier rang. Rapporteur dans cette sainte cause, mon premier devoir était de mettre sous les yeux des juges les pièces du procès, de les mettre toutes et entières, de dire enfin, autant qu'il m'a été possible, la vérité, toute la vérité, rien que la vérité.

Je ne sais si on trouvera que j'ai rempli ce grand devoir ; du moins je puis me rendre ce témoignage que j'ai fait ce qui dépendait de moi pour m'en acquitter, pour ne dire que la vérité, et la dire tout entière : non pas en ce sens, il est à peine nécessaire de le dire, que je prétende avoir exposé, sans rien omettre, les doctrines de tous les philosophes sans exception, sur Dieu, sur l'homme et sur nos devoirs ; la tâche était au-dessus de mes forces, et je n'avais pas besoin de me l'imposer ; mais en ce sens, qu'en rendant compte des doctrines des plus célèbres, je me suis appliqué à n'en rien dire qui ne fût conforme à la vérité, et à dire celle-ci entière: heureux d'avoir à louer en eux ce qui est vrai et bon, ou ce qui m'a paru tel, et en même temps fidèle à reprendre leurs erreurs, et à en montrer les déplorables conséquences.

« Est-ce que Dieu, pour défendre sa cause, a besoin de votre mensonge, me dit l'Esprit-Saint, dans un de nos livres révélés les plus anciens ? (1) » Je me suis souvenu de cette parole qui devrait nous servir de règle dans toutes nos controverses, et j'ai tâché de ne m'en pas écarter. Reconnaître dans son adversaire la vérité dont il est en possession, c'est nous assurer d'un rapport de bienveillance avec lui et poser le fondement d'un accord qui pourra de conséquence en conséquence vous conduire au terme si désirable d'une paix complète et solide.

(1) Job, C. 37.

Cette sage modération imposée par la justice, inspirée et soutenue par la charité, laisse entier le droit réclamé par la vérité de condamner l'erreur partout où elle se trouve, et de la flétrir avec une juste sévérité. J'ai usé de ce droit, qui est en même temps un devoir, toutes les fois que l'occasion s'en est présentée, ne croyant pas que les plus belles maximes de sagesse pussent faire absoudre ou passer sous silence de si déplorables et si funestes égarements. J'ai donc fait connaître le mal comme je me suis plu à faire pour le bien, ne craignant pas de découvrir le mal dans toute son étendue, pour donner au lecteur un moyen sûr de se prononcer avec connaissance de cause. Si on trouve que je l'ai fait quelquefois en termes trop clairs, je répondrai que je ne l'ai pas fait sans y avoir auparavant bien réfléchi, sans avoir consulté, et me voyant autorisé par l'exemple de l'Apôtre, qui condamne les désordres dont je suis obligé de parler avec une crudité d'expression que sa langue permettait, mais que la nôtre ne permet pas; enfin par la nécessité où j'étais de faire sentir le tort de ces maîtres imprudents qui dans notre siècle, ont trop souvent présenté à leurs jeunes auditeurs comme le premier des philosophes, et *le plus grand moraliste de l'antiquité* (1), un homme que sa haute intelligence et la noblesse ordinaire de ses sentiments n'ont empêché ni de tomber dans les erreurs les plus contraires à la raison et les plus dangereuses, ni d'approuver, malgré les réclamations de sa conscience, ni de sanctionner par des lois les attentats les plus contraires à l'humanité, et les immoralités les plus dégoûtantes.

Après avoir parlé bien longuement de moi pour faire connaître le motif qui m'a déterminé à publier ce travail, le but que je m'y suis proposé, la méthode que j'ai suivie, le désir qui ne m'a pas quitté un moment, de ne rien dire qui

(1) Cousin sur Platon.

pût blesser la personne de ceux dont j'étais obligé de condamner les doctrines, je voudrais, laissant de côté ce qui m'est personnel, pour n'y plus revenir, entretenir le lecteur d'un sujet qui le touche de plus près, et l'intéresse plus que toutes ces explications : je voudrais lui faire entrevoir la grandeur des questions qui sont traitées dans cet ouvrage, et lui inspirer un désir plus vif de s'approprier par une méditation sérieuse, pour en recueillir les fruits, les vérités saintes qui vont lui être rappelées.

II.

Le premier mot, et le dernier, sous une autre forme, que je lis dans le livre révélé, à plus de quinze cents ans de distance, est le nom même de Dieu. Là, je le vois, quand rien n'était que lui seul, donnant par sa parole l'être à l'univers qui n'était pas encore : ici, c'est le disciple bien-aimé qui le prie de répandre sur nous sa grâce, après nous l'avoir montré à la fin des temps, illuminant de sa lumière les créatures intelligentes qui lui ont été fidèles, et les faisant régner avec Lui dans tous les siècles (1).

Entre ces deux extrêmes, je retrouve ce nom sacré non pas à chaque page, mais presque à chaque ligne du livre inspiré. Il est pour nous dans l'Ecriture ce que fut pour le peuple juif le temple de Jérusalem, unique dans toute la Judée, un signe symbolique de l'unité de Dieu, remis à tout moment sous nos yeux ; un signe de l'action continuelle qu'il exerce dans l'univers, et qui le rend présent incessamment à toutes ses parties, de sorte qu'en lisant le nom sacré, et voyant Celui qu'il représente *agissant toujours,* nous

(1) In principio creavit Deus cœlum. Gen. I, 1. Gratia Domini nostri Jesu Christi sit cum omnibus vobis.... Dominus Deus illuminabit illos et regnabunt in sæcula sæculorum. Apoc. XXII, 5, 21.

sommes forcés de nous dire avec le Prophète : « Si je monte « au Ciel, vous y êtes : si je descends dans les enfers, je « vous y trouve ; et dans le monde entier, d'une extrémité « de la mer à l'autre, votre main est sur moi pour me te- « nir. » Où irai-je pour me soustraire au regard de ce maître tout puissant, ouvert sur tout, et veillant sur tout pour tout conserver, présent dans le Ciel aux esprits purs, ministres et exécuteurs de ses volontés, présent sur la terre aux hommes qu'il a créés, présent à notre esprit, à notre cœur, sur nos lèvres, assistant à nos pensées, à nos désirs, à nos paroles, à nos actions, à tout ce qui se passe en nous ; présent à chacun de nous quand nous sommes seuls, dans le sommeil, sur notre couche solitaire, dans le travail, dans le repos, dans la veille : présent à toutes nos réunions, dans le sein de nos familles, dans nos campagnes, dans nos villes, dans nos empires. Dans le tabernacle de Moïse il n'y a pas un clou dont il n'ait marqué la place ; pas un mot dans la loi qui ne soit sorti de sa bouche : il est dans l'esprit et dans le cœur des chantres d'Israël, de ses prophètes et de ses sages pour leur inspirer ces paroles de vie qui éclairent les âmes et les convertissent. Je le vois dans les événements de l'histoire : dans l'histoire du peuple juif, où rien ne se fait qui n'ait été réglé par lui ; dans l'histoire des peuples étrangers, exécuteurs aussi de ses volontés, devant qui il ouvre les portes d'airain, et fait tomber les remparts les plus solides, quand le temps est venu de transférer les royaumes et d'en établir de nouveaux ; dans l'histoire du genre humain entier, à qui sa miséricorde prépare les plus abondantes bénédictions. Je le vois là présent, vivant, agissant au sein de cette création qui est l'œuvre de ses mains, sur les esprits et sur les corps, sur les hommes, sur les animaux, sur les éléments, sur tout, et partout ; et partout faisant sentir sa présence par ces coups imprévus qui ébranlent la terre et renversent les empires, ou leur font retrouver dans la tranquillité de l'or-

dre le bonheur et la paix que l'injustice et la violence leur avaient fait perdre.

Voilà le spectacle que nos livres sacrés mettent sous nos yeux, et les vérités nouvelles que la révélation découvre à notre esprit. En est-il de plus dignes de fixer notre attention, et de plus propre à nous faire avancer dans la voie de la perfection, en nous faisant sentir que nous marchons toujours en présence de cette haute majesté à qui rien n'échappe, et qui ne cesse pas un instant d'avoir les yeux sur nous, pour nous voir, nous connaître, nous juger, nous protéger, et rendre à chacun selon ses mérites ?

Voilà de bien grandes merveilles, sans doute ; et ce n'est pourtant que le commencement des merveilles plus grandes encore dont le nom de Dieu si souvent répété entretient dans nos âmes le souvenir, et des leçons de tout genre que nous puisons dans la connaissance des perfections que ce nom nous révèle, car ce souvenir et cette connaissance éclairent nos esprits, règlent notre conduite, sanctifient toutes nos actions, et nous font arriver ainsi à la fin pour laquelle nous avons été créés.

Et d'abord, ce grand nom de Dieu, quelle idée nous donne-t-il de celui qui le porte, et que nous rappelle-t-il ? Qu'est-ce que Dieu, et quelle est sa nature ? Ecoutez : c'est lui-même qui va nous l'apprendre. Et il fallait bien qu'il en fut ainsi : car si l'esprit de l'homme seul connaît ce qui est de l'homme, l'esprit de Dieu, qui n'a point d'égal, et rien à quoi on le puisse comparer, qui le connaîtra et le fera connaître tel qu'il peut et doit être connu, sinon Dieu ?

Or voici ce qu'il dit à Moïse, quand Moïse envoyé par lui aux enfants d'Israël pour les tirer de leur dure servitude, lui demande son nom : « Va *je suis celui qui suis*.... Tu leur diras : *Celui qui est m'envoie vers vous*. » Voilà le nom de Dieu ; voilà ce qu'il est. L'*Etre*, voilà le fond, l'essence même de la nature divine. L'Etre ! c'est ce qui lui est propre, et

propre à lui seul : c'est ce qui le distingue de tout le reste. Il y a eu un moment où je n'étais pas, où il n'y avait ni ciel, ni terre, ni esprit, ni corps, ni ange, ni homme, où rien enfin n'était. L'Etre ne m'est pas essentiel, ni à moi, ni à aucune des créatures que je viens de nommer. Il n'en est pas de même de Dieu. Au commencement, il était ; avant tout commencement, quand rien n'était encore, Lui, il était. Il était seul avec son Verbe et son Esprit. « Il est Celui en qui le non-être n'a point de lieu. » (Bossuet.)

Il n'y a pas un moment où l'on puisse dire de Lui qu'il n'était pas ; pas un où l'on puisse supposer qu'il ne sera pas. Il est, et la plénitude de l'Etre est en lui, sans augmentation possible, sans diminution ; et c'est de sa plénitude que tout le reste a reçu tout ce qu'il a. Tout le reste peut périr : Lui, c'est le privilége propre de son excellente et bienheureuse nature de ne pas cesser d'être. Il est absolument ; il est toujours, il est sans commencement, il est sans fin, éternel, immuable, saint, parfait. Saint, parfait ! c'est-à-dire qu'il n'y a en lui ni tache, ni souillure, ni rien qui lui manque. Il est le commencement, il est la fin, il est le centre de tout ce qui existe ; et bien que toutes ces choses, parce qu'elles viennent de Lui, et n'existent que par Lui, doivent se rapporter à Lui, il se suffit seul à lui-même, il est heureux par la connaissance qu'il a de lui, et par la contemplation de ses perfections.

Il n'est pas seul pourtant, et quoiqu'il soit un, il nous apprend qu'il y a en lui et avec lui dans son incompréhensible unité, deux autres personnes distinctes de la sienne, infinies, éternelles, immuables comme Lui, son Verbe ou son Fils, et son Esprit : tous deux égaux entre eux et avec Lui, tout-puissants comme Lui, et n'ayant avec Lui qu'une seule et même nature, une seule et même divinité.

Telle est l'idée que la Révélation nous donne de Dieu considéré en lui-même, dans sa nature intime et dans les per-

fections qui lui sont propres, abstraction faite de tout rapport avec les œuvres sorties de ses mains. On voit combien elle diffère de celles que les sages de l'Orient, et les plus éclairés des philosophes païens nous en ont donnée, et combien elle leur est supérieure. Car à l'exception de Platon qui a soutenu avec tant de raison qu'on ne doit pas dire de Dieu : *il a été* ou *il sera*, mais *il est*, je n'en vois pas un seul qui se soit élevé à la hauteur où Moïse éclairé de Dieu, onze cents ans avant le philosophe grec, avait élevé les hommes de sa nation, et répandu parmi les Juifs la connaissance de cette vérité, la première et la plus importante de toutes ; et ce qui fait sentir l'excellence de la Révélation, c'est que connue une fois par elle, cette vérité ne se perdit plus. Confiée à la garde des prophètes, elle se conserva pure et sans mélange chez les Juifs, au sein de l'idolatrie à laquelle ils étaient si portés, et malgré leur penchant à adopter les pratiques des nations voisines, jusqu'au moment où les prédicateurs de l'Evangile l'enseignèrent à toutes les nations avec les développements que la science infaillible de Jésus-Christ et son amour pour nous y avaient ajoutés.

Maintenant, si nous considérons les perfections de Dieu dans les rapports qu'elles ont avec le monde et avec nous, sa vérité, sa science, sa sagesse et sa puissance, sa justice, sa bonté, sa miséricorde, sa providence, quel nouveau sujet de méditations ! Et que trouvons-nous dans les enseignements les plus profonds de la sagesse humaine qu'on puisse comparer à la sublime simplicité de la Révélation ?

Dieu est vrai ; il est le saint, le fidèle, le véritable : toutes les œuvres de ses mains sont justice et vérité ; il est la vérité même, la vérité essentielle, la vérité qui demeure éternellement, et sa parole est immuable, et ses promesses ne trompent jamais. Quelle assurance et quelle consolation au milieu des incertitudes et des grandes épreuves de la vie, d'avoir pour appui celui qui a promis de ne nous mettre pas

dehors quand nous allons à lui, ou que nous ne nous en séparons pas!

Dieu a la plénitude de la science, comme il a la plénitude de l'Etre; il est le Dieu des sciences, il voit tout, il entend tout, il sait tout : mes pensées, mes désirs, mes paroles, mes actes. Comme il n'y a en lui ni passé, ni avenir, mais un présent éternel, il sait également ce qui est maintenant, et ce qui n'est plus, et ce qui sera; il sait le nombre de nos pas comme il sait celui de nos cheveux : il connaît les projets de ceux qui ne sont pas encore et les voit échouer ou réussir plusieurs siècles à l'avance, comme il voit étant encore hors de Jérusalem un âne attaché dans cette ville, à la porte de telle maison, et un homme qui tourne au coin d'une rue, au moment même où ses apôtres vont y arriver. (Matth. 21, 2. — Marc, 14, 13. — Luc, 22, 10.)

Et non seulement il voit tout, il sait tout; mais il dispose tout et fait tout avec nombre, avec mesure, avec poids, ce qui est le propre de la sagesse. Il a en lui tous les trésors de la science et de la sagesse; et cette sagesse est si fort élevée au-dessus de toutes nos pensées, que ce qui paraît folie en Dieu est plus sage que toute la sagesse humaine.

Joignez à la sagesse la grandeur et la puissance. Il est le seul puissant, dit l'apôtre, le Roi des Rois, et le Seigneur des Seigneurs, il est le Très-Haut au dessus de qui il n'y a rien; et la Toute-Puissance lui est tellement propre que c'est un des attributs par lesquels il a voulu lui-même se faire connaître à l'homme. « Je suis le Seigneur, dit-il, Jéhovah, le *Tout-Puissant*, et depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse, nous le voyons près de quatre-vingt fois désigné par ce nom; et ce qui est le signe de la vraie grandeur, et d'une puissance à qui rien ne manque, c'est qu'il a les yeux ouverts sur la terre, sur les choses les plus basses pour les conserver comme il les a dans le Ciel sur les plus élevées.

Il n'est pas seulement juste, il est le régulateur de la jus-

tice : *judicas justitiam*... il en est l'origine, le principe, la source. C'est à lui que le Roi Prophète demande la justice pour son fils, afin qu'il puisse juger son peuple justement. Il est la justice même, comme il est la lumière, la vérité, la vie. Et voilà pourquoi la justice de Dieu nous est incompréhensible : il est dans le ciel et nous sur la terre ; et dans cette lumière inaccessible où il habite, et où personne ne le peut voir, qu'y a-t-il d'étonnant que les secrets de sa justice nous soient impénétrables? Aussi est-il dit que sa justice est un abîme d'une profondeur infinie, et ses jugements semblables au gouffre de la mer ; et qu'ils nous seront cachés jusqu'au jour où nous entrerons dans le sanctuaire où il demeure, et où nous verrons la fin de toutes choses. Mais ce que nous savons, et ce que la doctrine révélée de l'ancien et du nouveau Testament ne cesse de nous inculquer, et ce qui nous suffit pour nous tenir en paix, c'est que tous ses jugements sont droits et équitables ; c'est qu'il rend à chacun selon ses œuvres ; c'est qu'il proportionne la récompense et le châtiment au mérite et au démérite de chacun, et que, donnant à tous les moyens de connaître le bien et de le faire, il n'exige rien de nous qu'en raison de ce que nous avons reçu ; c'est enfin que sa justice est tempérée par une bonté et une miséricorde qui n'ont pas de bornes ; car si la justice de Dieu punit l'iniquité des Pères jusqu'à la troisième génération sur les enfants, lorsque ceux-ci continuent à le haïr, sa miséricorde s'étend jusqu'à la millième sur ceux qui persévèrent dans son amour. Paroles sublimes qu'une prévention injuste a tournées trop souvent contre Dieu, quand au contraire elles auraient dû nous exciter plus vivement à le bénir et à l'adorer ; car au lieu de signifier que Dieu, par une injustice que lui-même a si clairement déclaré n'être pas la sienne, demande compte aux enfants des crimes de leurs pères, lorsque les enfants ne sont pas coupables, elles mettent au contraire dans toute son évidence la longanimité

de sa justice miséricordieuse qui attend patiemment la troisième génération pour punir les parents coupables dans les enfants qui marchent sur leurs traces, et la bonté sans mesure qui, après mille et mille générations, se souvient encore du bien qu'ont fait les pères pour les récompenser de leurs vertus dans les enfants qui les imitent. Mystérieuse et touchante solidarité, qui tout incompréhensible qu'elle est, répand sur la bonté de Dieu une lumière nouvelle, que nulle autre raison ne saurait nous donner !

Oh que le Dieu d'Israel est bon, s'écrie le Prophète ! le Dieu qui s'est révélé lui-même à nous ! Il est notre Dieu, il est notre Père ; le Dieu, le Père de chacun de nous, car c'est lui qui nous a faits. La tendresse de la mère la plus aimante pour son enfant, n'a rien qui approche de la tendresse de Dieu pour nous. Il est bon envers ceux qui ont le cœur droit, et l'homme de bien lui est si cher, que pour ne pas le contrister, il lui demande presque la permission de traiter le coupable comme il le mérite (1) ; et qu'à sa prière, il eût sauvé Sodome, cette ville infâme, s'il y eût trouvé seulement dix justes. Il l'appelle son ami, il se manifeste à lui, il lui découvre ses secrets ; il promet de se donner à lui pour être sa récompense. Il a pour les deshérités des biens de la terre, pour ceux que le monde regarde avec tant de dédain, pour les petits, pour les faibles, pour les malheureux, une bonté toute particulière ; il est le refuge des pauvres, le père des orphelins, le juge de la veuve, le consolateur des affligés. Oh que je reconnais bien là celui dont il est écrit « qu'il aime les âmes », le Dieu de Paix, le Père des miséricordes, le Dieu de toute consolation !

Le Père, le Dieu des miséricordes ! C'est le titre que les écrivains sacrés donnent le plus souvent à Dieu. Et l'on pourrait dire justement de leurs livres qu'ils sont comme un

(1) *Dimitte me.* — Deut, 9, 14.

hymne continuel en l'honneur de cette infinie miséricorde. Ils la bénissent, ils la louent, ils l'invoquent, ils vont avec confiance se jeter dans ses bras, et déposer sur son sein toutes leurs sollicitudes. Il n'y a pas une page où cette idée de bonté miséricordieuse propre au Dieu qui s'est révélé à nous dans l'Ecriture, ne soit rappelée sous des mots différents dont le sens est toujours le même : *misericordia, misericors, miserator, miserere* ; ces mots y sont employés plus de six cents fois. Tant fut profonde l'impression que produisirent dans les âmes les paroles de Dieu lui-même quand il se fit connaître, dès le commencement, au législateur de son peuple ! « Il est clément et miséricordieux, le Seigneur notre Dieu : « il est patient et compatissant à l'infini, toujours prêt à « faire grâce ; et sa miséricorde est éternelle, et elle s'étend « sur toutes les œuvres de ses mains. »

La miséricorde est le caractère propre de la bonté de Dieu, telle qu'elle nous a été découverte par la Révélation, et par la Révélation seule : celui qui la distingue de la bonté simple connue par les lumières naturelles de la Raison. Celle-ci, les philosophes ne l'ont pas ignorée, et en ont parlé quelquefois en termes magnifiques. Mais la bonté compatissante et miséricordieuse que la misère la plus hideuse et la plus misérable entre toutes les misères, la corruption du cœur, l'aveuglement et l'ignorance volontaires ne rebutent pas ; mais la charité qui oublie les crimes du méchant le plus dépravé, court au devant de lui, et lui tend la main pour le tirer de l'abîme où il s'est jeté, le relever, le guérir et lui pardonner, où est dans l'antiquité payenne le sage qui en ait eu seulement l'idée ?

Ce n'est pas un reproche que nous entendons faire à la sagesse humaine ; si elle n'a pas eu cette idée, c'est qu'elle ne pouvait pas l'avoir. La bonté de Dieu étant comme Dieu lui-même incompréhensible, lui seul peut savoir jusqu'où elle s'étend, et les moyens de la concilier avec sa justice ; et

voilà pourquoi les sages à qui il ne l'a point révélé n'en ont rien su.

Voyez au contraire ce que nous lisons dans l'Ecriture sur ce sujet qui nous touche si fort. Sans doute, j'y vois bien qu'il n'y a point de faute, si légère qu'elle soit, une parole inutile, dont Dieu ne doive me demander compte ; que rien d'impur et de souillé ne peut entrer dans son royaume, et je le conçois. Il n'y a pas d'union possible entre le très-saint et le très-pur, et ce qui n'est ni saint, ni pur, la justice s'y oppose. Mais, en laissant à la justice tous ses droits, que ne fait pas la miséricorde pour nous ramener tous à cet état d'innocence réparée et de sainteté où la justice n'a plus rien à reprendre, et qui doit un jour nous mériter une si magnifique récompense !

Dieu a gravé sa loi au fond de nos cœurs, afin que ceux qui n'ont pas entendu les paroles sorties de sa bouche trouvent en eux, à tout moment, un maître sûr qui les avertisse de ce qu'ils ont à faire, et soit qu'ils ferment l'oreille à la voix de ce maître intérieur, soit qu'ils foulent aux pieds la loi qu'il leur a immédiatement donnée, il ne les punit qu'après leur avoir donné le temps de revenir, et leur avoir rappelé, avec leurs devoirs, les malheurs auxquels ils s'exposent en ne les remplissant pas. C'est le premier acte de la miséricorde intervenant pour laisser au coupable le moyen de satisfaire à la justice qu'il a oubliée. Voyez le cruel roi d'Egypte: dix fois il l'avertit, dix fois il lui fait entendre la voix de ses miracles, avant de laisser agir sa justice et de lui porter le dernier coup qui le forcera enfin à rendre à son peuple la liberté. Dans le désert, il a fait connaître aux Israélites tous les maux qui les attendent, s'ils n'observent point sa loi ; il ne frappe les royaumes d'Israël et de Juda qu'après les avoir mille fois avertis et pressés de revenir à lui ; il leur envoie Prophète sur Prophète, pour remplir auprès d'eux ce ministère de miséricorde, et leur épargner en

les ramenant à lui les châtiments que sa justice réclame. Lui-même il se lève de grand matin, il se lève au milieu de la nuit pour venir à eux et les avertir, il descend dans Sodome, et veut s'assurer par lui-même, avant de la punir, qu'elle a mis le comble à ses crimes, tant l'exercice rigoureux de la justice est, pour ainsi dire, étranger à sa nature. Jusqu'à la onzième heure, il ne cesse d'appeler le pécheur, et quand on croirait qu'il est au bout et ne peut plus rien faire, c'est alors qu'il entre dans une voie nouvelle de miséricorde, et met le comble à ses bienfaits par un bienfait nouveau qui surpasse tous les autres. Il lui envoie son propre Fils, sa parole vivante et substantielle, son Verbe, un autre lui-même, et son Esprit, égal à l'un et à l'autre, et Dieu comme l'un et l'autre ; il se donne à lui tout entier pour éclairer son esprit, pour toucher son cœur, et pour le sauver, et quand le pécheur vaincu s'est décidé enfin à revenir dans la maison de son père, lui n'attend pas qu'il soit arrivé, il court au devant de lui, il tombe sur son cou, il *jette derrière son dos* tous ses péchés, il le comble de caresses, et le rétablit dans tous les droits qu'il tenait de son amour. Car son bonheur et sa joie c'est de ramener à lui des enfants ingrats qui l'ont abandonné, et de leur faire du bien (1).

Dieu présent à tout et partout, dans le temps et avant le temps, d'un seul de ses regards embrassant l'universalité des êtres présents de toute éternité à sa pensée, réglant et disposant une fois pour n'y plus rien changer tout ce qui doit arriver dans le monde jusqu'à la consommation des siècles, et se faire ensuite dans l'éternité, avec une science et une sagesse infinies, avec force et suavité, avec justice, amour et miséricorde : nous avons nommé la Providence.

Que dirons-nous de cette perfection, attribut essentiel de Dieu, telle que la Révélation nous la fait concevoir?

(1) Lætabor super eis, quum eis benefecero. Jer. 32,41.

Rien dans l'empire de la Providence n'est laissé au caprice du hasard. Le hasard n'est qu'un mot dont nous nous servons pour cacher notre ignorance. Et ce que nous lui attribuons parce que la cause nous en est inconnue, c'est à la volonté de Dieu ordonnant tout par sa Providence qu'il le faut attribuer. Il n'y a rien qu'elle n'embrasse dans l'univers entier, et le grain de sable posé sur le rivage de la mer pour mettre des bornes à la fureur de ses flots, ne peut pas plus, sans son ordre, changer de place, que les millions de soleils qui voyagent en tout sens dans l'étendue des cieux, ne peuvent sortir de l'orbite qu'il leur a tracée

Comme il sait le nombre de nos cheveux, et qu'un seul ne peut devenir blanc ou noir, ni tomber qu'il ne l'ait ainsi arrêté; de même il a compté nos pas et fixé dans le temps *l'heure, le jour, le mois, l'année* (1), où les ministres de ses volontés éternelles, retenus jusqu'au moment marqué, seront chargés par lui de les exécuter. Les événements les plus communs et les plus ordinaires, ceux qui paraissent le plus en notre pouvoir, sont réglés par lui, comme ceux qui en dépendent le moins, comme ceux qu'aucune sagesse humaine ne peut ni connaître ni prévoir. Le sort de chacun de nous, dans quelque position que nous soyons, riches ou pauvres, heureux ou malheureux, est dans sa main comme celui des plus grands Empires. Il appelle par leur nom, plusieurs siècles à l'avance, ceux qui doivent les fonder ou les détruire. Il marche devant eux pour les conduire, et se sert de la force qu'il leur a prêtée pour l'accomplissement de ses desseins, jusqu'au moment où de nouveaux conquérants, ministres aussi des jugements de Dieu, exécuteurs sans le savoir des conseils de sa Providence, viendront demander compte à ceux qui les ont précédés de leurs attentats, et en-

(1) Et soluti sunt quatuor Angeli qui parati erant in horam, et diem, et mensem, et annum, ut occiderent partem hominum. Apoc. 9, 15.

lever à ces cruels ravageurs des nations la puissance dont ils n'ont usé que pour contenter leur orgueil, en imposant aux peuples vaincus le joug de la plus brutale oppression.

Et quoique dans la vie présente, nous ne voyions le plus souvent qu'à travers un voile épais les raisons des choses, et qu'il ne nous soit pas donné de pénétrer dans ces voies mystérieuses où la Providence nous conduit, cependant, comme nous sommes assurés que Dieu a les yeux sur nous, et qu'il ne hait rien de ce qu'il a fait, nous sommes certains aussi que ces grandes révolutions qui bouleversent le monde, et dont nous avons tant à souffrir, servent dans l'ordre conçu et établi par la sagesse au triomphe du bien et à notre bonheur, si nous persévérons à marcher jusqu'à la fin dans la voie droite qui nous est connue. « Va, dit à Daniel celui « qui lui a révélé en termes encore cachés les mystères du « temps futur, va, ces paroles sont scellées jusqu'au temps « de la fin.... Plusieurs seront choisis, épurés, purifiés..... « Heureux celui qui atteint le jour où l'abomination aura « son terme... Va jusqu'au terme marqué : là tu te repose- « ras, et à la fin des jours tu te relèveras pour entrer en « possession du sort qui t'est réservé (1). » « Dans le monde « dit le Sauveur, après avoir prédit à ses disciples les per- « sécutions qui les attendent, dans le monde vous serez dans « l'oppression ; mais ayez confiance, j'ai vaincu le monde ; » et parce que je suis avec vous, vous le vaincrez avec moi. « Pas un de vos cheveux ne se perdra. »

III

Telle est l'idée que la Révélation nous donne de Dieu, de sa nature, de ses perfections, de ses œuvres, de ses rapports avec l'univers en général, et avec l'homme en particulier.

(1) Daniel 12, 4-13.

Maintenant, cherchez où vous voudrez, dans tous les temps et dans tous les pays, dans les écrits de ceux qui ont vécu ou qui vivent encore en dehors de la Révélation, soit qu'ils ne l'aient pas connue, soit qu'ils la rejettent, et si vous le pouvez, trouvez une doctrine qui réponde mieux à ce que les plus sages ont connu de Dieu par les seules lumières naturelles, plus vraie, plus complète, mieux liée dans toutes ses parties, exempte des erreurs qui se rencontrent plus ou moins dans tous les systèmes, et où la raison enfin, bien qu'elle ne puisse sur quelques points s'élever jusqu'à cette doctrine et la comprendre, ne trouve rien cependant qui lui soit contraire.

Ce qu'elle nous apprend de l'homme ne répond pas moins bien aux désirs légitimes d'une raison droite et éclairée. Par elle nous connaissons son origine, sa nature, sa fin, son état présent comme nulle autre doctrine, usant des seules lumières naturelles, ne les a jamais fait connaître et ne peut le faire. Par elle les lacunes inévitables de tous les systèmes sont comblées, les erreurs de plusieurs corrigées, la vérité rétablie.

L'origine de l'homme est une question d'histoire. C'est un fait extérieur, sensible, matériel, dont il faut constater l'existence, comme on constate celle de tous les faits historiques. Et si la raison est nécessaire pour nous aider à reconnaître la vérité du récit où le fait est rapporté, la raison pure toute seule, la raison, en temps que juge des faits intérieurs qui se passent dans le fond de l'âme, ne peut seule se prononcer sur l'existence du fait extérieur qui s'est accompli sans elle et hors d'elle.

L'homme est l'ouvrage de Dieu, comme tout ce qui existe dans l'univers. Dieu n'a confié à personne le soin de le créer, c'est lui, lui-même qui l'a fait. Il l'a fait, tel que nous le voyons maintenant encore, une personne complète, composée de deux substances distinctes, unies l'une à l'autre pour

vivre ensemble et concourir ensemble à une fin commune. Ces deux substances sont un corps et une âme, un corps qui tient à la terre d'où il a été tiré; une âme qui vient directement de Dieu, mais distincte de Dieu, créée par lui, donnée par lui, simple, spirituelle, n'ayant rien de la terre, rien qui appartienne à la terre; car il est dit que Dieu, pour animer le corps de l'homme, après l'avoir formé, répandit sur sa face un souffle de vie, et parce que le souffle d'un être qui n'a ni bouche ni corps, ne peut avoir rien de corporel et de sensible, il faut nécessairement que l'âme soit comme celui de qui elle vient, immatérielle, simple, spirituelle.

L'homme est donc l'œuvre de Dieu, mais une œuvre où Dieu, avant d'agir, délibère avec lui-même comme pour savoir ce qu'il doit faire, comment et pour quelle fin. Il ne le crée pas comme il a créé ses autres ouvrages, la lumière, le soleil, les étoiles, les animaux, les plantes, par une simple parole de commandement: *Fiat... luceant... germinet... producat.* On voit qu'il s'applique à le former avec une attention particulière; c'est, comme dirait Bossuet, une œuvre de conseil : *Faisons l'homme; qu'il soit à la tête de tous les animaux de la terre, de la mer et du ciel, et qu'il préside à toute la terre.* Il le fait donc pour être, après lui, le roi de la création, et l'établit sur toute la terre, pour la soumettre à sa puissance. Dans cette vue, et afin qu'il soit capable d'exercer cette domination, il le fait, comme il convenait que fût son représentant, à son image, semblable à lui, intelligent comme lui, libre comme lui, capable comme lui de connaître et d'aimer. Son âme, ses sens, sont dès le commencement, non pas ce que nous les voyons dans l'enfant qui vient de naître, et se développant par degré, mais ce qu'ils sont dans l'homme fait, moins les faiblesses et les défaillances que nous remarquons aujourd'hui, même dans les plus sages. Son âme est éclairée d'une lumière supérieure qui lui fait connaître les objets au milieu desquels il vit, et leurs dif-

férentes natures ; il voit, il entend, il sent, il parle comme un homme arrivé à la plénitude de ses facultés. Les sons qui sortent de sa bouche ne sont pas, comme ceux que poussent les animaux, des cris inarticulés. Ce sont des mots tout formés, semblables à ceux que nous prononçons nous-mêmes, ayant chacun leur signification particulière, qui n'est pas celle de tous les autres. Il entre dans le monde avec une langue toute faite, supérieure, sur plusieurs points du moins, à en juger par les effets, à celles que nous parlons aujourd'hui, et plus parfaite, bien que moins étendue. Adam s'en sert pour nommer les animaux dont Dieu l'a fait le maître, et les noms qu'il leur donne sont précisément ceux qui conviennent à leur nature et à leurs qualités. Il s'en sert pour s'entretenir avec son Créateur, et lui exprimer les pensées et les sentiments de son âme ; il s'en sert pour donner à celle que Dieu a faite sa compagne, le nom qui rappelle son origine, et s'entretenir aussi avec elle; car Dieu n'a pas fait l'homme pour qu'il fût seul, mais pour vivre en société, et la société dont une langue toute faite n'est pas le lien, n'est plus qu'une société de brutes. Dieu donc a donné à l'homme et à la femme, en les créant, une langue toute faite, et afin que leur société fût encore plus étroite et plus forte, il posa dès le commencement le fondement de l'indissolubilité du lien conjugal, en prenant une partie du corps de l'homme même pour en former sa compagne. Ainsi la volonté de Dieu se comprend. Et la femme est bien, comme le fait entendre le nom qu'Adam lui donne, un os de ses os, et la chair de sa chair. « Ils sont deux dans une seule chair. »

Ce n'est ni une servante, ni une inférieure, c'est une égale, une compagne qui lui est donnée pour être le charme de sa vie, et comme lui faite à l'image de Dieu ; « *un aide semblable à lui*, dit le livre sacré, *une colonne où il puisse se reposer.* » (1)

(1) Adjutorium secundum illum est ; et columna ut requies. Eccle. 36, 26.

Le divin créateur avait dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul. » Pour rendre cette société plus douce, plus forte, plus parfaite, après avoir fait participer l'homme au droit de commander aux œuvres sorties de ses mains, il l'associe avec sa compagne à sa puissance créatrice, en donnant à ce premier couple et à ceux qui seraient le fruit de leur union, le pouvoir de produire des êtres semblables à eux. « Croissez, dit-il en les bénissant, multipliez-vous. » Et pour apprendre dès le commencement à tout le genre humain, la fin véritable du mariage, et ôter aux hommes la criminelle pensée de s'en écarter, en fixant des limites à la population, et restreignant le nombre des naissances, comme ont fait de nos jours, à la suite des philosophes anciens, plusieurs économistes, il ajoute : « Remplissez la terre », vous reposant sur la toute puissante sagesse de celui qui vous communique son pouvoir, et vous fait ce commandement, du soin de pourvoir aux besoins de ceux à qui vous donnerez le jour.

Voilà ce que nous apprend la doctrine révélée touchant l'origine de l'homme ; où nous voyons déjà, ce qui est resté inconnu aux doctrines humaines les plus parfaites, l'excellence de sa nature, et la grandeur des dons qu'il a reçus.

Esprit et corps à la fois, il tient par son corps à la terre que l'esprit lui soumet, et aux animaux, à qui il est supérieur par son intelligence, qu'il force à lui obéir, et qu'il plie à ses volontés.

Image de celui qui vit éternellement, il a reçu de lui une vie qui ne doit pas finir (1) ; il a été fait droit, c'est-à-dire, saint, juste, innocent. Et parceque tous les hommes sont marqués de ce sceau divin de ressemblance avec leur créateur, et que sortant tous d'un père unique et d'une seule mère, ils ont tous la même chair et le même sang, il s'en suit nécessairement qu'ils sont tous égaux et frères.

(1) Inexterminabilem fecit illum. Sap.

Il est libre et intelligent : mais parceque son intelligence et sa liberté ne sont, comme son être tout entier, qu'une image de l'intelligence et de la liberté de l'être souverainement intelligent et libre, son intelligence et sa liberté dépendent de Dieu qui les lui a données.

Dieu est le maître de ses pensées, de ses désirs, de son vouloir, comme il l'est de sa vie, de ses mouvements et de son être. C'est à la lumière de Dieu que « nous voyons la lumière, » (1) dans la mesure qu'il veut, comme il veut, et quand il veut ; et le roi prophète qui nous apprend cette belle doctrine, six cents ans avant que Platon la découvrît sans en tirer les conséquences, demande à Dieu, dans le même sens, de lui donner l'intelligence afin qu'il puisse connaître sa loi.

Quant à sa liberté, Dieu, par des moyens qui sont pour nous un mystère dont la philosophie n'a pas plus le secret que la révélation, mais que nous savons sûrement être sages et justes, la tourne où il veut et comme il veut, sans la détruire ; il opère en nous le vouloir et le faire, et ne nous laisse que le mérite de coopérer librement à son action et à son vouloir, l'un et l'autre essentiellement justes et raisonnables.

Cette dépendance, du reste, bien loin d'avoir rien qui nous rabaisse ou puisse nous contrister, est au contraire la chose dont nous devons le plus nous réjouir et nous glorifier. *Servir Dieu, c'est régner:* c'est, en se mettant à couvert sous l'autorité d'un maître infiniment parfait, et qui n'use de sa toute puissance que pour faire le bien, nous affranchir des tyrannies insupportables et sans cesse renaissantes des hommes et des choses du dehors qui tendent à nous dominer. Notre raison et notre liberté unies à la raison et à la liberté divine, et soutenues par elles, sans rien

(1) In lumine tuo videbimus lumen.

perdre de ce que Dieu les a faites, trouvent au contraire dans cette union un degré nouveau de lumière et de force qu'elles ne peuvent avoir si elles en restent séparées. Nous en voyons une preuve bien sensible dans la merveilleuse découverte qui reproduit maintenant les objets avec une si parfaite ressemblance. Et d'où vient cette ressemblance, sinon de l'action immédiate de la lumière sur l'objet à qui elle enlève pour ainsi dire ses traits pour nous les transmettre.

La fin que Dieu s'est proposée en nous donnant l'être et la vie, répond à l'idée que la Révélation nous donne de sa bonté, et nous est un sûr garant des biens qu'il nous réserve, si nous demeurons dans sa dépendance. Il nous a faits pour lui, non pas qu'il ait aucun besoin de nous, puisqu'il a en lui la plénitude de tous les biens, et qu'il s'est passé de nous une éternité toute entière, mais par bonté, pour que nous soyons heureux en lui ; heureux en le voyant, en le connaissant, en l'aimant, en le possédant. Il nous a faits pour se donner à nous comme notre récompense, si nous avons foi à sa parole, et que nos œuvres répondent à notre croyance. Telle est notre destinée. La Révélation sur ce point ne nous laisse pas le moindre doute : observer la loi de Dieu, voilà notre partage ; *garder ses commandements et le craindre, voilà tout l'homme.* Ce sont les propres paroles du livre sacré : C'est pour cela que Dieu nous a faits ; c'est à cette fin qu'il nous a prédestinés, nous préparant de toute éternité dans le conseil de sa sagesse les bénédictions spirituelles, les lumières, les grâces, la force dont nous avions besoin pour opérer les bonnes œuvres auxquelles il nous appelait, et marcher dans la voie sainte qu'il nous a tracée.

Voilà, disons-le encore une fois, notre fin : Dieu. Avec les seules lumières de la raison, la pouvons-nous connaître ? Je n'en sais rien ; mais il est permis d'en douter. Les hommes les plus éclairés de l'antiquité, ceux qui ont eu ces lumières au plus haut degré, ne l'ont pas connue. Comme ils ne

savaient pas d'où nous venons, ils ne pouvaient savoir où nous allons. Et cependant cette connaissance va si bien à notre raison que souvent il suffit à la révélation de la lui proposer pour qu'elle la reçoive sans hésiter. C'est ce qui est arrivé dès les premiers temps à des esprits très éminents. La foi en les menant à Jésus-Christ, et les introduisant dans les mystères de sa divine philosophie, avait répandu dans leur intelligence une lumière nouvelle, fruit heureux d'une participation plus abondante aux lumières supérieures de la raison divine, qui leur a découvert et fait comprendre des vérités jusque-là cachées à l'œil moins éclairé de la raison naturelle. Nous en faisons nous-même l'épreuve dans la question qui nous occupe maintenant. La Révélation en nous donnant de Dieu, de notre origine et de notre nature une idée plus juste et plus étendue, que nous n'avions pas et que nous ne pouvions pas avoir sans elle, nous a donné en même temps une vue claire de notre véritable fin et de l'obligation rigoureuse, indispensable, qui nous est imposée de nous tenir constamment à l'égard de Dieu, à qui nous devons tout, dans une dépendance entière, absolue, universelle.

Dieu ne peut pas se nier en renonçant aux droits essentiels qu'il a de soumettre à son autorité souveraine tout ce qui vient de lui; et nous non plus, nous ne pouvons pas nous nier en refusant de reconnaître les droits qu'il a sur nous. Et puis qu'y gagnerions-nous? Car bien loin d'avoir rien à redouter de cette dépendance où il veut et doit nous tenir, tout notre bonheur au contraire est de ne pas nous y soustraire. Le mystère même de la prédestination, tout impénétrable qu'il est, nous en est la plus sûre preuve; et c'est à la révélation encore que nous devons cette connaissance. Car c'est aux bonnes œuvres, et au bonheur, c'est à la gloire qui en est la récompense que nous avons été prédestinés; et nous répondons d'autant plus sûrement à cette vocation, que nous nous tenons plus unis à Dieu et plus dans sa dépen-

dance. N'est-ce pas une contradiction manifeste de supposer qu'on soit abaissé ou qu'on puisse être malheureux, quand on ne veut que le bien, et qu'on s'abandonne avec une soumission sans réserve, pour qu'il nous y conduise, au premier et souverain bien, de la plénitude de qui nous avons tout reçu (1), la source unique de tout ce qui est bon.

Notre premier père ne l'entendit pas ainsi. Cédant à la parole homicide du pervers qui osait donner un démenti à Dieu, en lui disant, *vous ne mourrez pas*, il mangea du fruit défendu; il tomba.

Il ne fut pas longtemps à reconnaître avec sa compagne que l'arbre dont Dieu leur avait interdit l'usage était bien l'arbre de la science du bien et du mal.

Ils surent le bien qu'ils avaient perdu, et le mal qu'ils s'étaient fait.

Tant qu'ils demeurèrent dans l'ordre où Dieu les avait établis, ils furent en paix avec lui et avec eux-mêmes. En sortant de cette heureuse dépendance qui les rendait indépendants de tout le reste, ils perdirent la tranquillité de l'âme, et tous les avantages qui sont le fruit de l'union avec Dieu : la mort entra dans le monde par le péché. En un moment tout fut changé.

La femme avait été donnée à l'homme pour être sa compagne, le charme et la joie de sa vie. Elle entendit cette dure parole que l'homme depuis n'a jamais oubliée : *Tu seras dans la puissance de ton mari.* La bénédiction que Dieu avait répandue sur eux pour les rendre féconds, demeura; mais la femme fut condamnée à mettre ses enfants au monde dans la douleur ; et ceux qu'elle donna les premiers à son mari, furent pour tous les deux, dès le commencement, la cause d'une autre douleur bien plus amère encore. L'aîné de ses fils, possédé de l'esprit homicide de jalousie, que le tenta-

(1) De plenitudine ejus nos omnes accepimus. Joan. I.

teur, jaloux et homicide lui-même, avait soufflé dans son âme, ôta la vie à son frère. Exemple funeste qui devait avoir tant d'imitateurs, et jusqu'à la fin souiller la terre maudite du sang de l'homme versé par la main de l'homme même.

Dieu avait béni la terre afin qu'elle donnât au Roi qu'il avait établi sur elle les plantes et les fruits qui lui seraient nécessaires et agréables. Soustraite en partie par la malédiction portée contre elle, à la puissance de ce maître déchu, et souvent opposant à ses désirs une opiniâtre résistance, elle ne lui donna plus rien qu'à force de sueurs et de travaux continuels. Les ronces et les épines sortirent de son sein avec le blé nécessaire à notre nourriture, et il fallut que l'homme recommençât tous les jours à les arracher. De là des privations de toute espèce, des fatigues qui se renouvellent tous les jours, les inquiétudes, les maladies, enfin la mort et avec elle les maux qui la précèdent, la causent et l'accompagnent.

On sait les inimitiés sanglantes qui éclatèrent dès lors entre les animaux, et celui que Dieu, en le créant, avait établi pour leur commander, et ce qu'il lui en coûte pour conserver sur eux une faible partie de son empire. Ce fut la suite du péché, le juste châtiment de la résistance de l'homme aux ordres de son créateur ; il fut puni par où il avait péché.

Mais le mal ne s'arrêta point là; et la révolte qui avait eu au dehors de si tristes conséquences, fut suivie à l'intérieur de désordres plus déplorables encore. Dieu avait fait l'homme droit. Pour conserver cette droiture dans ses pensées, dans ses jugements, dans ses sentiments, un moyen sûr lui était donné ; c'était d'avoir les yeux fixés sur son modèle, et de s'y tenir attaché comme à une règle droite et inflexible qui prévient les écarts ou les corrige, tant qu'on y est fidèle à la suivre.

Il aima mieux être à lui-même sa voie, et en s'écartant de

celle où l'on est au large quand on la suit, et qui l'aurait conduit en paix au terme heureux de son pélérinage, il s'embarrassa dans un labyrinthe de questions sans fin où il se perdit. Il ne connut plus Dieu, ni lui-même, ni ses devoirs; il ne sut pas même s'il avait une âme, cherchant toujours et n'arrivant jamais à la science de la vérité. Pressé par l'impérissable sentiment qui le force à reconnaître qu'il ne s'est pas fait lui-même, et qu'une cause première est nécessaire pour rendre raison de ce qui existe, à la place du Dieu vivant qu'il ne connaissait plus, il mit les créatures de Dieu, le soleil, la lune, les astres, les animaux les plus immondes, ceux mêmes qui lui faisaient la guerre, ou dont la chair servait à sa nourriture : il se soumit à eux, il les adora ; il finit par immoler ses semblables à ces vains simulacres de divinité.

Ainsi le désordre était partout. Comme l'âme s'était soustraite à l'autorité souveraine de Dieu, son premier et véritable maître, le corps, à son tour, refusa de reconnaître l'autorité de l'âme, sa maîtresse naturelle, que Dieu lui avait unie pour lui communiquer la lumière et la vie qu'elle reçoit continuellement de lui; et alors la matière prévalant sur l'esprit, l'homme devint chair, et toutes les *pensées de son cœur* (1) ne furent plus que pour le mal.

Tout ne fut pas perdu pourtant, et la profondeur de la blessure que l'homme s'était faite, n'effaça pas entièrement en lui l'image de celui qui l'avait fait à sa ressemblance. Les attributs qui sont les traits principaux de cette ressemblance, lui demeurèrent, non pas à l'état de beauté et de perfection où ils étaient quand il sortit des mains de son Créateur, mais comme des colonnes mutilées debout encore au

(1) Les pensées de son cœur. *Cogitationes cordis.* C'est l'expression du livre sacré. Elle est profondément vraie. Une volonté dévoyée, corrompue, est la cause la plus ordinaire des erreurs de l'esprit.

milieu des ruines d'un immense édifice dont elles étaient l'ornement et le soutien, pour être, à côté de ses bassesses et de ses misères, un signe permanent de sa noblesse originelle, un témoignage toujours subsistant, après tant de chûtes, de la grandeur des biens dont il avait été comblé. Il resta ce qu'il était, raisonnable et libre, capable de connaître et d'aimer, mais son intelligence et sa liberté ne furent plus ce qu'elles étaient dans l'origine. Il comprit, mais avec plus de peine; il vit, mais comme à travers un voile moins clair et avec plus d'incertitude ; il resta libre, mais sa liberté affaiblie et inclinée au mal eut moins de force pour résister à ses malheureuses inclinations. Il voit ce qui est mieux, et l'approuve ; il suit ce qui est le pire. Il veut ce qui est bon et ne le fait pas ; il condamne ce qui est mal, et le fait.

Video meliora proboque,
Deteriora sequor.

disait le poète d'accord sur ce point avec l'apôtre :

Velle adjacet mihi : perficere autem bonum non invenio : non enim quod volo bonum, hoc facio ; sed quod nolo malum, hoc ago (1).

L'abbé Rara.

(1) Ad Rom. VII, 18.

LA DOCTRINE PROTESTANTE

SUR LE MÉRITE DES BONNES ŒUVRES.

ÉTUDE HISTORIQUE.

Les controversistes catholiques accusent généralement les protestants de nier la nécessité des bonnes œuvres, et de prétendre qu'elles sont inutiles pour le salut. Les protestants de leur côté se sentent blessés de cette accusation. Le bon sens et les paroles expresses de l'Evangile ne leur permettent point d'avouer une pareille doctrine, et à leur tour ils accusent les catholiques de les calomnier en la leur imputant. Ce double fait se passait encore naguère en Alsace. Quelques-uns ne font point difficulté de se ranger à la doctrine catholique. Les autres ne nient point que les bonnes œuvres ne soient nécessaires en un certain sens. Ils enseignent qu'elles sont les fruits nécessaires de la justification, mais que cependant elles ne méritent pas proprement la vie éternelle, accordée gratuitement par Dieu à ses serviteurs. Ils croient, en adoptant ce système, conserver le droit de recommander au peuple la pratique des bonnes œuvres, et en même temps donner une explication admissible de la doctrine luthérienne de la justification et du salut à obtenir par la foi seule, sans aucun rapport nécessaire avec les œuvres chrétiennes.

Cette doctrine radoucie peut sembler aux esprits superficiels n'avoir pas les mêmes inconvénients que la doctrine crûe de l'inutilité complète des bonnes œuvres; il n'en est cependant pas ainsi, quand on l'examine de près. Si le chrétien est justifié et sauvé par la foi seule sans les œuvres chrétiennes postérieures à la justification, s'il doit croire d'une certitude absolue qu'il a reçu la justification et qu'il recevra le salut, sans qu'il ait besoin de pratiquer les bonnes œuvres

pour conserver la justice, pour l'augmenter et mériter ainsi le ciel, les œuvres chrétiennes ne sont plus, quoi que l'on dise, qu'un accessoire d'une importance bien minime. Le chrétien se contentera de cette justification une fois reçue, et s'inquiétera fort peu de la pratique assidue et constante des œuvres, puisqu'au fond elle ne lui servira de rien.

Quoi qu'il en soit, nous sommes en droit, l'histoire à la main, d'affirmer que les premiers Réformateurs ont enseigné crûment l'inutilité des bonnes œuvres pour le salut ; et si leurs successeurs d'aujourd'hui répudient ce point de leur doctrine, c'est en suite de cette variabilité continuelle qui est l'apanage de l'erreur.

Avant d'en venir à la preuve de cette assertion, le lecteur nous permettra de résumer en quelques mots la doctrine catholique. Elle se trouve exposée de la manière la plus lumineuse dans la session sixième du concile de Trente. L'Eglise catholique enseigne que les œuvres, faites par les seules forces de la nature, ne peuvent jamais mériter la justification. C'est par la vocation gratuite accordée par Dieu en vue de Jésus-Christ que l'homme y est convié. Mu par le secours divin qui le prévient, il peut en y coopérant se *disposer* à la justification, quoique ni sa foi, ni ses autres dispositions *ne méritent* cette grâce. Mais une fois la justification reçue, il peut *mériter* par ses bonnes œuvres faites en vue de Dieu l'*augmentation de la justice, et la vie éternelle.* Ces œuvres en effet, faites en union avec Jésus-Christ, sous cette influence qui découle de lui comme chef en ses membres vivants, sont bien différentes des œuvres mortes qui ont précédé l'état surnaturel. La vie éternelle est de cette sorte une récompense, puisqu'elle est donnée aux mérites ; elle est en même temps une grâce, puisque ces mérites mêmes reposent sur une première grâce donnée sans mérite. Quant aux petits enfants, et même aux adultes qui meurent tout de suite après leur justification, on doit admettre évidemment que la vie éternelle leur est accordée sans bonnes œuvres propres comme à des membres vivants de Jésus-Christ.

Si donc les protestants, en niant le mérite des œuvres, ne veulent parler que des bonnes œuvres antérieures à la justification ou faites en dehors et indépendamment de la grâce de Jésus-Christ ; s'ils affirment que les *dispositions* exigées pour la justification ne la *méritent* point à proprement parler ; s'il disent que la vie éternelle, tout en étant

une récompense, est en même temps une grâce, ils sont d'accord avec l'Eglise, et la question est terminée.

Malheureusement il n'en était point ainsi dans l'origine. Luther et ses adhérents ont réellement nié le mérite des œuvres faites *après* la justification, et ont proclamé qu'elles étaient inutiles au salut.

Pour se convaincre de la vérité de cette assertion, il suffirait d'ouvrir le Concile de Trente. Il ne peut venir à la pensée de personne que les Pères du Concile se soient amusés à combattre des fantômes. Les canons qu'ils ont portés étaient destinés à frapper les doctrines perverses soutenues par les hérétiques. Or ces canons supposent l'existence de doctrines contraires au mérite et à la nécessité des bonnes œuvres, et favorisant par conséquent la liberté du mal au détriment de l'observation des commandements de Dieu. « Si quelqu'un enseigne, dit le concile, que les préceptes de Dieu sont impossibles à l'homme même justifié, qu'il soit anathème ; que rien n'est ordonné dans l'Evangile excepté la foi, tout le reste étant indifférent et libre ; que les dix commandements de Dieu ne regardent pas les chrétiens ; que l'homme justifié n'es point tenu à l'observation des préceptes de Dieu et de l'Eglise, mais uniquement à croire ; que l'homme une foi justifié ne peut plus pécher ni perdre la grâce ; que la justice ne se conserve ni ne s'augmente par les bonnes œuvres, et que celles-ci ne sont que des fruits et des signes de la justification reçue ; que le juste pèche au moins véniellement, ou ce qui est plus intolérable encore, même mortellement, en toute bonne œuvre, qu'il soit anathème (1). »

Il est évident que toutes ces doctrines anathématisées par le Concile avaient cours parmi les novateurs ; car ce n'est que pour cela qu'elles sont mentionnées et condamnées.

Mais il est temps d'aborder la preuve directe, et de voir quelle était la doctrine de Luther au commencement de sa funeste séparation (2).

Si nous en croyons Bossuet (3), Luther affirmait dans ses premières

(1) Sess. VI, can. 18-26.

(2) Nous emprunterons la plus grande partie de nos preuves au savant ouvrage de notre évêque : *Die Convertiten seit der Reformation*, von Dr A. Ræss, Bischof von Strasburg.

(3) Bossuet, Var., liv. I, nos 10 et 17.

thèses contre les indulgences, que « nul n'est assuré de la vérité de sa contrition, à plus forte raison ne l'est-il pas de la plénitude du pardon. » Dans cette proposition qui a un sens très-catholique, s'il doit être question de la certitude absolue, il unissait le repentir au pardon, et faisait dépendre l'un de l'autre. Il affirmait encore qu'il fallait, pour obtenir le pardon, une véritable contrition de cœur, l'horreur du péché et la volonté de bien faire (1).

Il changea bientôt sa doctrine. Bien loin de s'efforcer à inspirer ce repentir, il enseigna que « la contrition par laquelle on passe ses ans écoulés dans l'amertume du cœur, en pesant la grièveté des péchés, leur difformité, leur multitude, la béatitude perdue, et la damnation méritée, ne faisait que rendre les hommes plus hypocrites. »

Nous ne mentionnons ces points de doctrine que pour faire mieux comprendre l'enchaînement des erreurs de Luther. Il s'agit aux endroits cités des dispositions à la justification, auxquelles Luther conteste toute valeur, tandis que l'Eglise les exige absolument sans leur attribuer un mérite proprement dit. Nous devons parler des œuvres faites dans l'état de justice.

Une erreur en amène une autre. Les œuvres de l'homme justifié ne trouvent pas plus de grâce devant ses yeux que les dispositions à la justification. Léon X est obligé de condamner dans les thèses soutenues par Luther cette proposition qui est la 32e : « Une bonne œuvre est un péché véniel selon la miséricorde divine, un péché mortel selon sa justice (2). »

Cette proposition, il la répétera plus tard encore : « Toute bonne œuvre, quelque parfaitement qu'elle soit accomplie, est un péché mortel. » Georges Meyer, son ami et son coopérateur, donnera un livre sous ce titre : « Quod adhuc vera est propositio, bona opera ad salutem inu-« tilia et perniciosa esse (3). » Quelques-uns des siens veulent adoucir la doctrine du maître ; ils veulent que les bonnes œuvres soient exigées comme fruits de la justice. Luther ne veut point les entendre. Il écrit : « L'homme, quelque nombreux que soient les péchés dont il est cou-

(1) *Ibid.*, nos 18 et 10.

(2) Conv., 5, 15.

(3) Conv., 3, 408.

vert, ne peut être damné, à moins qu'il ne refuse de croire ; s'il croit, il est sauvé, et n'a besoin d'aucune bonne œuvre. Nous n'avons besoin d'aucune bonne œuvre, mais uniquement de la foi ; tu as beau te laver comme un chat, et te parer de bonnes œuvres, cela ne te servira de rien (1). »

Cette doctrine lui tient à cœur et c'est pour la faire prévaloir qu'il intercale le mot *seule* dans le texte de S. Paul : « Nous croyons que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la loi. » Aux reproches que cette falsification lui attire, il répond : « Je sais fort bien qu'au chapitre 3, v. 19, de l'épître aux Romains, le mot *seule* ne se trouve ni dans le grec ni dans le latin, et les papistes n'auraient pas eu besoin de me l'apprendre. Si les papistes n'approuvent pas cette insertion, on n'a qu'à leur répondre sans longs détours : « Le Dr Martin Luther le veut ainsi ; Papiste et âne, c'est une seule et même chose, sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas. »

Hélas ! les suites désastreuses d'une pareille doctrine ne devaient pas tarder à paraître. Luther lui-même s'en plaint amèrement. Il se lamente de ce que ses *évangéliques* s'abandonnent à tous les vices, « de ce qu'à la place d'un seul démon, sept démons sont entrés dans leurs âmes. » Ce qui l'afflige le plus, c'est que « beaucoup de personnes commencent à blasphémer *l'évangile* et à dire : Plût à Dieu que nous fussions restés papistes ! » Un de ses contemporains, réformateur aussi habile que lui, Jacques Andréæ, appelé aussi Schmidelin, s'écrie en parlant des siens : « Afin que tout le monde voie qu'ils ne sont point papistes, et qu'ils ne veulent pas mettre leur confiance dans leurs bonnes œuvres, ils n'en font pas non plus. Au lieu de jeûner, ils mangent et boivent jour et nuit. Au lieu de donner l'aumône, ils oppriment les pauvres. Au lieu de prier, ils jurent, blasphèment et déshonorent le nom de Dieu d'une manière si abominable que le Turc reste au dessous d'eux. Tout cela s'appelle chez eux évangélique, et ces pauvres gens s'imaginent avoir une foi sérieuse ; ils croient que Dieu leur est propice et qu'ils valent mieux que les idolâtres et hypocrites papistes (2). »

(1) Conv., 5, 17.

(1) Conv., 4, 172.

Soit que Luther se crût obligé d'abandonner sa doctrine à la vue de la corruption toujours croissante de ses évangéliques, soit plutôt qu'il n'osât l'exposer au grand jour, il permit que Mélanchthon n'en fît pas mention, ou plutôt la contredît dans la confession d'Augsbourg. C'est là du moins ce qui ressort des réflexions que fait Bossuet sur les livres symboliques de la Réforme. On lit en effet, selon ce que raconte Bossuet, dans l'édition de Genève imprimée sur celle de Wittemberg faite à la vue de Luther et de Mélanchthon « que la nouvelle obéissance est réputée une justice et mérite des récompenses. » Et encore plus expressément que, « bien que fort éloignée de la perfection de la loi, elle est une justice et mérite des récompenses. » Et un peu après « que les bonnes œuvres sont dignes de grandes louanges ; qu'elles sont nécessaires et qu'elles méritent des récompenses (1). »

L'apologie de la confession d'Augsbourg, d'après le même auteur, ne parle pas autrement. Mélanchthon y enseigne qu'il y a des récompenses proposées et promises aux bonnes œuvres des fidèles, et qu'elles sont méritoires, non de la rémission des péchés ou de la justification (choses, dit-il, que nous n'avons que par la foi) mais d'autres récompences corporelles et spirituelles en cette vie et en l'autre, selon ce que dit S. Paul, que chacun recevra sa récompense selon son travail (2). »

Même dans ces passages qui semblent se conformer à la vérité, l'on aperçoit une arrière-pensée dans l'esprit des Réformateurs. Mélanchthon disait bien que les œuvres méritaient des récompenses en cette vie et en l'autre, mais pour ne point parler comme l'Eglise, il ne veut point avouer que la vie éternelle elle-même soit méritée par les bonnes œuvres. Il semble craindre d'enlever quelque chose à la grâce, et accuse implicitement l'Eglise catholique de cette faute. Mais c'est à tort. L'Eglise, en effet, sait bien reconnaître qu'il y a dans la vie éternelle un certain fonds attaché à la grâce ; mais cela ne l'empêche pas de dire aussi que la gloire est véritablement une récompense, promise et accordée aux hommes justifiés, en paiement de leurs mérites obtenus dans la grâce et par la grâce. L'état de grâce et les mérites acquis ne font plus qu'un seul et même tout moral à qui la récompense est donnée.

(1) Bossuet, Var., III, 25.

(2) Bossuet, loc. cit. — Scheffmacher, Lettres 2, 600.

Ce qui prouve, si nous continuons à nous en tenir au récit du grand controversiste, que cette reconnaissance telle quelle du mérite des œuvres n'est pas conforme au système général de la doctrine luthérienne, c'est que les éditions subséquentes de la confession d'Augsbourg n'en contiennent plus un mot. Il n'en est pas question non plus dans la confession saxonique rédigée par Mélanchthon. Dans la confession de Wirtemberg, il en est question, mais encore de manière à ne comprendre sous ce mérite que « des récompenses corporelles et spirituelles. »

Il nous est permis d'aller plus loin. Chacun sait que les éditions de la confession d'Augsbourg sont aussi différentes entre elles qu'elles sont différentes de la formule écrite présentée à Charles-Quint.

Nous n'étonnerons donc personne en nous disant fondés à admettre que l'édition de Genève, dont parle Bossuet et d'après laquelle il donne ses conclusions, différait beaucoup de l'édition originale de Wittemberg. Nous avons sous les yeux une reproduction moderne de cette édition de 1531. Nous n'y trouvons aucun des textes donnés plus haut. Nous remarquons au contraire un dessein formé de confondre les deux espèces d'œuvres, celles qui sont faites avant et celles qui sont faites après la justification, de manière à leur refuser toute part non-seulement à la justification, mais à l'augmentation de justice et au mérite. Dès le commencement, à l'article 4, nous trouvons cette confusion. Les œuvres sont absolument exclues, et la foi seule, sans mention aucune d'espérance, ni de contrition, ni de charité, est donnée comme le moyen d'arriver à la justification. A l'article 6, on consent que la foi produise des œuvres : il y est donc question d'œuvres faites après la justification. Mais ces œuvres doivent être faites à cause de la volonté de Dieu ; « l'on ne doit pas se figurer qu'elles méritent la justification. Car la rémission des péchés et la justification s'obtiennent par la foi. » Les œuvres chrétiennes ne servent donc de rien d'après ces principes.

L'article 12, parlant de la pénitence, consent à dire, *ad duritiam cordis*, paraît-il, « que les bonnes œuvres doivent suivre la pénitence. » Il s'agit donc encore des œuvres faites en état de grâce, auxquelles on refuse tout mérite proprement dit.

Malgré ces principes formels, exclusifs des bonnes œuvres chrétiennes, l'art. 20 repousse comme une calomnie l'accusation qui consiste-

rait à dire que les luthériens ne veulent point des bonnes œuvres. Il accuse les catholiques de n'avoir recherché que des œuvres puériles, et reconnaît qu'ils sont revenus à une doctrine meilleure en joignant les œuvres à la foi, « doctrine, comme il est dit, plus supportable que l'ancienne. » Plus loin, on revient à la foi, qui seule obtient la grâce; on confond encore dans une même exclusion les œuvres qui précèdent et celles qui suivent la justification. « La conscience, est-il dit, ne peut être rendue tranquille par aucune œuvre. » On revient ensuite à ce qui avait été déjà dit précédemment, qu'il est « nécessaire de faire des bonnes œuvres — il s'agit donc encore des œuvres faites en état de grâce — non pour avoir confiance de mériter la grâce, mais à cause de la volonté de Dieu. »

La décision de la conférence de Worms, tenue par ordre de Charles-Quint dans le but de concilier les religions, est encore plus remarquable. On y proposa de condamner comme une erreur la doctrine qui assure que les bonnes œuvres sont nécessaires au salut. Mélanchthon demeura d'accord que la proposition était censurable, et tandis que ses antagonistes voulaient la rejeter tout entière, il n'en retrancha que la dernier mot, prétendant que les bonnes œuvres sont nécessaires, mais non point pour le salut. Nous abandonnons au lecteur le soin d'attacher un sens à cette distinction. Nous ne nous arrêterons pas à prouver que Calvin, le second père de la Réforme, enseignait les mêmes doctrines contraires à la nécessité et au mérite des bonnes œuvres. Il suffit de rappeler que cet hérésiarque nie avec Luther la liberté humaine, fait de Dieu même l'auteur du péché, établit une prédestination positive à l'enfer comme à la vie éternelle, et enseigne que la justice une fois reçue ne peut jamais se perdre. Tous ces monstres d'erreur entraînent après eux comme une conséquence logique l'inutilité des bonnes œuvres pour le salut.

Il nous reste à montrer que les contemporains des Réformateurs comprenaient bien leur doctrine et la mettaient en pratique. Nous avons entendu les plaintes de Luther. Ecoutons Erasme de Rotterdam écrivant à un ami : « Je suis animé contre ces Evangéliques, tant à cause de leur nom (prétentieux) que pour une foule d'autres raisons, d'une haine particulière; ils sont cause en effet que les beaux-arts qui réjouissent la vie de l'homme languissent et se perdent. Ils n'ai-

ment que l'argent et le plaisir ; le reste leur importe peu. Tenez bien éloignés de votre demeure leurs artifices. Assez longtemps déjà nous avons entendu crier l'Evangile, l'Evangile, l'Evangile; ce sont des mœurs évangéliques que nous demandons. « Satis jam diu audivimus Evangelium, Evangelium, Evangelium; mores evangelicos desideramus (1). » — Montre-moi un seul, écrivait-il encore (2), qui par l'Evangile soit devenu de gourmand sobre, de colère doux, de voleur généreux, de calomniateur bienveillant, d'impudique chaste. Je t'en montrerai beaucoup qui sont devenus pires encore qu'ils n'étaient (3).

Cette dégradation des mœurs n'était point un effet du hasard ; elle était une suite naturelle de la doctrine des chefs, Haner, contemporain de Luther, qui s'était laissé entraîner par le beau nom de Réforme donné au schisme, mais qui retourna à l'Eglise dès 1533, l'atteste en ces termes :

« Au moyen du dogme insensé, l'alpha et l'oméga de leur impiété, à savoir que la foi seule justifie, ils ont fait tomber non-seulement toute discipline, mais tout esprit de pénitence. Jamais il ne surgit dans l'Eglise un dogme si funeste et si empoisonné que celui-ci, qui a pour effet de faire regarder comme une folie la doctrine de la croix, et de faire disparaître avec la pénitence envers Dieu tout amour pour ses frères (4). »

Un autre, Jean Wildenauer ou Sylvius, revenu lui aussi à la religion de ses pères dès 1534, rend le même témoignage.

« La doctrine nouvelle sur la foi et les œuvres est dangereuse ; car en disant que la foi seule sauve, on donne au peuple occasion de mener une vie qui n'est pas chrétienne, mais païenne. Car qui pourrait ne pas devenir froid à la charité et négligent à mener une vie chrétienne, lorsqu'il entend dire : Les bonnes œuvres ne sont pas méritoires, la foi seule fait tout. On se plaint que la méchanceté d'une vie dénuée d'œuvres a pris le dessus dans le monde, que personne n'accepte plus de reproche ni de punition. D'où cela vient-il, sinon de la doctrine par

(1) Ad Nicol. Var. Marvill. — Conv., 1, 195.

(2) *Idem.* Ad Vulturium.

(3) Conv., 3, 590.

(4) Haner, Prophetiæ. — Conv., 1, 139.

laquelle les bonnes œuvres et la vie chrétienne sont amoindries, méprisées et rejetées, comme je l'ai lu souvent dans les œuvres et entendu dans les sermons de nos nouveaux prophètes ?

« Quelques-uns des prophètes de cette époque ne savent parler d'autre chose que de la foi et de la justice par la foi. Ils prêchent une partie et passent l'autre sous silence. Celui qui voudrait parler des bonnes œuvres chrétiennes est appelé un pharisien et un hypocrite. Les nouveaux prophètes ne savent dire autre chose, sinon que nous sommes rachetés de nos péchés par Jésus-Christ ; ils passent par dessus ce qui est commandé ou défendu dans l'Evangile, comme si cela n'appartenait pas à l'Evangile. Par cette doctrine on fait de Jésus-Christ un manteau pour couvrir les péchés. Le peuple devient mondain et ne connaît plus la vie chrétienne, car il est très agréable à la chair d'entendre dire que Jésus-Christ seul a tout fait, que nos bonnes œuvres ne sont rien autre chose devant Dieu que des péchés (1), etc. »

Citons encore Benoit de Canfeld (William Filch), puritain anglais, qui se convertit en 1584 et entra ensuite dans l'ordre des Capucins :

« Ce n'est pas assez que les prédicants détournent les hommes des commandements de Dieu : ils vont jusqu'à dire qu'il est impossible de les observer. Notre Sauveur dit : Veux-tu entrer dans la vie, garde les commandements ; ils affirment au contraire qu'on peut y entrer par la foi seule (2). »

Pendant que cette doctrine désolante pervertissait les masses, elle était pour quelques âmes honnêtes l'occasion de quitter la Réforme témérairement embrassée, et de retourner à l'Eglise catholique. Nous citons entre autres Théobald Thamer, converti en 1549, et ramené dans le droit chemin par la vue des effets désastreux que produisait la doctrine *réformée* sur les œuvres. Chargé de l'office de prédicateur auprès des soldats du landgrave Philippe de Hesse, il s'efforçait par ses prédications et ses avis de mettre un terme aux excès brutaux de l'armée évangélique. « Les uns l'accueillaient par des blasphèmes, les autres par des moqueries, d'autres enfin lui disaient : Mais tu enseignes toi-même que l'homme ne peut rien faire de bon pour pouvoir

(1) Conv., 1, 232.

(2) Conv., 2, 426.

être juste devant Dieu. C'est donc uniquement par les mérites de Jésus-Christ qui nous sont imputés par la foi que nous pouvons être justifiés et devenir les enfants de Dieu ; pourquoi viens-tu nous tourmenter avec les bonnes œuvres ? Si nous avions pu faire le bien, et être justifiés par nos œuvres, pourquoi Jésus-Christ avait-il besoin de mourir pour nous (1) ? »

Un autre converti, Holzmann (ou Xylander) pasteur protestant en Prusse, converti l'an 1579, donne ce qui suit comme l'un des motifs de sa conversion.

« Une cinquième raison, qui a fait sur mon âme une grande impression, c'est la haute piété et la sainteté remarquable de beaucoup de membres de l'Eglise catholique... Les protestants au contraire crient bien haut : La foi, la foi seule conduit au ciel, et ils ornent cette foi de vices et d'abominations (2). »

Il semble que cette affreuse doctrine aurait dû disparaître après quelques années devant la réprobation universelle de la conscience humaine. Nous croyons bien qu'en plus d'un endroit il en fut ainsi, et qu'oubliant les véritables doctrines des chefs, on voulut s'attacher aux passages de leurs écrits où ils avaient parlé conformément à l'impulsion instinctive de la conscience. Bossuet, comme on a pu le voir aux endroits cités, obéissant à un esprit de conciliation, relève toutes les expressions favorables au mérite échappées aux Réformateurs. Le Jésuite Scheffmacher, dans ses controverses écrites à Strasbourg avec beaucoup de calme et dans un esprit de conciliation au milieu du siècle dernier, s'élève contre la théorie luthérienne sur la justification, sans faire de reproches directs aux protestants au sujet de leur doctrine sur les œuvres. Un grand nombre des convertis, surtout dans des temps plus rapprochés de nous, dont Mgr Ræss a écrit la vie et donné les motifs de conversion, ne la mentionnent pas non plus. Il n'en fut cependant pas ainsi partout. Ainsi nous voyons encore en l'année 1710 Antoine-Ulric, duc de Brunswick-Lunebourg, donner comme le résumé de la doctrine morale des luthériens qu'il quitte pour entrer dans l'Eglise les articles suivants :

(1) Ad. Menzel, Histoire des Allemands. — Conv., 1, 239.
(2) Conv., 2, 405.

1. Il est impossible d'observer les commandements de Dieu.
2. Chacun est obligé de croire qu'il est prédestiné.
3. Dieu n'impute aucun péché à ceux qui croient.
4. Aucun autre péché n'attire la damnation que l'infidélité.
5. Les bonnes œuvres ne méritent pas la vie éternelle.
6. Il n'est pas nécessaire de faire pénitence pour les péchés commis, vu que Jésus-Christ a satisfait pour nous par sa mort et par l'effusion de son sang.
7. Il n'est pas en notre pouvoir d'éviter le péché.
8. Personne n'est obligé de confesser ses péchés, puisque la foi seule justifie (1).

Louise Dorothée, duchesse palatine des Deux-Ponts, revenue à l'Eglise catholique en 1722, formule contre la secte qu'elle quitte la même accusation. « J'ai trouvé, écrit-elle dans ses motifs de conversion, que la doctrine luthérienne n'est pas sainte, parce qu'elle n'est pas évangélique. Elle n'est pas évangélique, la doctrine des protestants qui enseigne que les commandement de Dieu sont impossibles à observer.... Elle n'est pas évangélique, la doctrine qui enseigne que tous les péchés sont égaux et qu'il n'y a point de différence entre eux.... Elle n'est pas évangélique, la doctrine qui enseigne que les meilleures œuvres des fidèles, leur amour pour Dieu, leur amour pour le prochain, leurs prières, leurs jeûnes, leurs veilles, leurs aumônes, en général tout ce qu'ils font pour la gloire de Dieu est péché. Elle n'est pas évangélique, la doctrine qui enseigne que l'infidélité seule mène à la damnation, etc., etc (2). »

La citation qui précède nous servira de conclusion. Il est et reste vrai que les Réformateurs ont enseigné une doctrine qui tendait logiquement à la ruine de toute vertu chrétienne. Si donc les sectateurs de ces hérésiarques ne se sont pas abandonnés à tous les vices, ce n'est pas la faute de l'enseignement de leurs maîtres. D'autre part, si ceux qui se glorifient encore de les avoir pour pères et de suivre leurs traces n'osent plus professer leur doctrine, nous serons bien éloignés de leur en faire un reproche. Nous y trouvons au contraire un présage qu'un jour ou l'autre ils abandonneront complètement tous leurs faux systèmes et tous leurs principes erronés, pour venir chercher la vérité entière dans la sainte Eglise catholique.

L'abbé Jules Gapp.

(1) Conv., 9, 167.
(2) Conv., 9, 355.

RÉPONSE

DU

R. P. TARQUINI, DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS,

Professeur de Droit canon au Collége romain,

A M. LE CHANOINE DE ANGELIS,

Professeur de Droit canon à l'Université de la Sapience et au Séminaire romain.

A la demande de M. le chanoine Labis, professeur au Grand Séminaire de Tournai, le *Bien public* de Gand a publié, dans son numéro du 26 mars 1872, la lettre suivante de M. le chanoine Philippe de Angélis, professeur de droit canon à l'université romaine de la Sapience et au Séminaire romain :

« J'ai lu avec la plus grande satisfaction l'article *Des Concordats* inséré dans la *Revue catholique*, savant recueil périodique de Louvain. J'adresse mes sincères félicitations à l'auteur, M. l'abbé Labis, pour la profonde science et la vaste érudition avec laquelle il a démontré sa thèse, comme aussi pour la modération vraiment chrétienne dont il a usé en traitant cette question.

« Bien que les Concordats stipulés par le Saint-Siége, dans les temps modernes, avec les divers gouvernements, soient, eu égard à la matière, des concessions ou priviléges, il n'en est pas moins vrai qu'à raison de la forme dans laquelle ils sont conçus et des obligations qu'ils imposent aux deux parties contractantes, on doit les considérer comme de véritables contrats bilatéraux.

« Cette proposition est vraie, et M. Labis l'a démontré par des arguments qui ne souffrent pas de réplique. Comment, en effet, pourrait-on nier cela, alors que les Souverains Pontifes l'ont admis explicitement par des articles formels de ces conventions ? Ajoutez qu'en professant

que les Concordats sont, de la part du Pape, des concessions révocables *ad nutum*, les docteurs catholiques, quoique animés de la meilleure intention du monde, ne favorisent cependant pas les intérêts de la Papauté et du catholicisme. Le Pape ne veut pas l'abolition des Concordats, et il ne les a jamais révoqués ; que dis-je ? il les a toujours scrupuleusement observés. Ce sont les gouvernements qui bien souvent en ont déchiré certains articles ou les ont complètement supprimés. C'est leur affaire, et peut-être cette infidélité de leur part procurera-t-elle à l'Eglise l'avantage de recouvrer sa pleine liberté d'action. Mais l'Eglise n'a jamais cru pouvoir leur fournir une arme pour les abolir impunément, en déclarant qu'elle ne se croit pas obligée à maintenir les conditions stipulées.

« Telle est la doctrine la plus accréditée à Rome ; et bien qu'il s'y rencontre des docteurs qui embrassent l'opinion de M. Maurice de Bonald, la vérité cependant fait un devoir de reconnaître que les personnages les plus importants sous le rapport de la science et de la pratique des affaires, professent le sentiment si bien exposé par M. Labis. Plusieurs m'ont exprimé leur mécontentement de voir des écrivains catholiques s'associer, quoique de bonne foi, aux ennemis du Saint-Siége, pour renverser les Concordats déjà existants, ou tout au moins leur fournir une raison de s'en passer impunément.

« S'il m'était permis, je prierais volontiers M. Labis de faire imprimer séparément son travail, afin qu'il puisse profiter à ceux-là même qui ne lisent pas la *Revue catholique*.

« *Signé :* PHILIPPE DE ANGELIS, professeur de droit canon à la Sapience et au Séminaire romain. »

Sur cette lettre, le savant rédacteur de cet excellent journal, *le Bien public*, a fait des observations si sages, et si bien fondées en logique et en science, qu'il me paraissait inutile de revenir sur cette matière; mais puisque des personnes savantes et zélées pour la pureté de la doctrine catholique et l'intégrité de la primauté du Pontife romain m'ont engagé vivement à faire un simple examen de la lettre précitée, j'ai consenti, bien qu'à contre cœur, à le faire brièvement.

Les idées répandues dans cette lettre se réduisent naturellement à la thèse dont elles sont le développement, et à laquelle elles sont toutes

ramenées. Or, cette thèse est ainsi conçue : « Bien que les Concordats stipulés par le Saint-Siége, dans les temps modernes, avec les divers gouvernements, soient, eu égard à la matière, des concessions ou des priviléges, il n'en est pas moins vrai qu'à raison de la forme dans laquelle ils sont conçus et des obligations qu'ils imposent aux deux parties contractantes, on doit les considérer comme de véritables contrats bilatéraux. » L'auteur, dont l'orthodoxie est manifeste, en avouant que les concordats, eu égard à la matière, ne peuvent être que des concessions et des priviléges, termine par cela seul la controverse en faveur de l'excellent publiciste français M. le vicomte Maurice de Bonald, en même temps qu'il dénote avec quelle hâte il a écrit, puisqu'il met en opposition la matière avec la forme, et prétend que la seconde peut changer la nature de la première. Les principes fondamentaux de la philosophie et la lumière même de la raison en sont ébranlés. Comment voulez-vous qu'une matière, au sujet de laquelle on confesse qu'à la regarder en elle-même elle ne peut devenir l'objet d'un contrat bilatéral, mais que par sa nature déterminée elle est un privilége et une concession, puisse recevoir une forme contraire à sa nature, et par la plus étrange des métamorphoses devenir cela même à quoi sa nature répugne le plus, c'est-à-dire un contrat bilatéral ? Il n'est pas un italien qui ne doive se souvenir ici des beaux vers du Dante dans *le Paradis*, chant I, v. 127 et suivants :

Vero è, che come forma non s'accorda
Molte fiate, all'intenzion dell'arte,
Perchè a risponder la materia è sorda.....

C'est-à-dire, suivant le commentaire de François de Buti, que bien souvent la forme ne s'accorde pas avec l'intention de l'art, puisque « l'art voudra faire une chose et qu'il en sera fait une autre, » et il en donne la raison : « parce que *à répondre*, » c'est-à-dire parce que à obéir à l'intention de l'art « la matière est *sourde*, c'est-à-dire qu'elle est inepte et impuissante. » Vous voudriez, semble dire le poète, agir en Créateur, et par le seul *fiat* de votre parole imposer à la matière inepte la forme que vous avez en tête ; mais je vous annonce, moi, dit-il, que votre parole sera perdue, parce que la matière est sourde et qu'elle ne l'entend pas. Tel est précisément notre cas. Vous confessez que

la matière des concordats, considérée en elle-même, est un pur privilége ; et puis au moyen de quelques phrases, et pour ainsi dire avec un autre *fiat*, vous prétendrez qu'elle doit prendre *la forme* d'un contrat bilatéral ! Or, cela est aussi possible, pour me servir de deux comparaisons employées ici par le poète, qu'il le serait à un ruisseau, au lieu de descendre du sommet de la montagne jusqu'au bas, de s'élever comme une muraille, chose qui n'exigerait rien moins que la verge de Moïse ; ou bien qu'il le serait qu'un feu vif demeurât tranquillement sur la terre et s'y arrêtât sans dresser sa pointe en haut, suivant le commentaire de François de Buti, chose qui ne s'est jamais vue.

Or, tout cela montre à l'instant ce que vaut le reste de la lettre, puisqu'elle est consacrée à soutenir une pareille thèse. Cependant poursuivons notre examen. « Cette proposition est vraie (oui comme on l'a » vu), et M. Labis l'a démontrée par des arguments qui ne souffrent pas » de réplique »; écoutons-les : « Comment, en effet, pourrait-on nier » cela, alors que les Souverains Pontifes l'ont admis explicitement par » des articles formels de ces conventions? » Ni M. de Bonald, ni moi, et moins encore le savant cardinal Cagiano, n'ignorions ces articles. Il est bon de savoir que peu avant sa mort, cet excellent cardinal m'appela auprès de lui et daigna me communiquer la pensée qu'il avait d'adresser une prière à Sa Sainteté, afin qu'elle daignât ordonner que le formulaire de ces articles fût amendé et ramené à des termes exacts. Je le fortifiai beaucoup dans cette idée, mais la mort étant survenue, arrêta l'exécution de ce sage dessein. Assurément, il ne fut jamais effrayé de ces expressions, et il n'y vit jamais cette cause de ruine qui se présente aux yeux de l'auteur de la lettre. Et pourquoi? Le pourquoi, je l'ai déclaré avec tant de netteté dans ma lettre à M. Maurice de Bonald, que je ne pense pas devoir faire autre chose que de m'en rapporter à mes paroles :

« L'argument avec lequel on croit triompher provient de quelques expressions employées par les Papes eux-mêmes qui semblent donner aux Concordats le caractère d'un pacte synallagmatique. Mais en vérité, en usant d'un pareil argument, on oublie les principes de la science. On ne sait pas, on ne veut pas savoir discerner parmi les arguments quels sont ceux qui ont la force et la dignité d'une preuve, et quels sont ceux qu'il faut mettre au nombre des *pures objections*. La preuve

ne peut venir que des principes certains, immuables, admis communément. Une autorité qui choque ces principes et qui est avec eux en contradiction ouverte, est une objection qu'il faut expliquer en ramenant les termes à leur signification propre, ainsi que le veulent les règles d'interprétation, chaque fois que c'est nécessaire. Or, qu'ont voulu dire les Pontifes-Romains lorsqu'ils ont donné le caractère de pacte synallagmatique à leurs Concordats? Ils ont voulu exprimer leur volonté arrêtée *autant que cela est en leur pouvoir*, de les maintenir de la même façon que des pactes synallagmatiques. Et cette loyauté, ils l'ont fidèlement gardée jusque dans les cas les plus extrêmes, ce qui devrait faire voir l'inconséquence de ceux qui sur ce point jalousent le pouvoir du Pape. Mais lorsqu'en vérité, il n'est plus en son pouvoir de les maintenir, lorsque le bien de l'Eglise et le salut des âmes en réclament l'abolition, lorsque par conséquent, le devoir de la conscience et l'ordre de Jésus-Christ d'avoir soin de leur troupeau l'exige, comment s'imaginer que le Pape se soit enlevé la faculté de les abroger? Et, en un mot, comment peut-on s'imaginer qu'il ait eu l'intention de faire un acte qui de sa nature serait illicite et nul? Peut-être dira-t-on qu'il doit soumettre au jugement des princes la reconnaissance d'une telle nécessité? Ce serait la même chose de dire que le Pape en un tel cas devrait changer la constitution divine de l'Eglise; et tandis que Jésus-Christ lui en a confié le gouvernement (*Amas me?*), tandis que Jésus-Christ a écarté les laïques de ce même gouvernement, il devait le leur soumettre! Ce serait encore ruiner les principes du droit public que de prétendre qu'un législateur et un tel législateur, qui tient son autorité, non des sujets, mais directement de Jésus-Christ, doit dépendre de l'assentiment des sujets en ce qui concerne le changement d'une loi! Ce serait renverser toutes les règles du raisonnement d'exiger que dans l'administration des choses spirituelles, dont l'intelligence a été donnée aux Pontifes-Romains et non point aux princes, et que dans le gouvernement de cet immense corps de l'Eglise, assujetti à une unité si étroite, dont le nœud entre chaque membre et l'ensemble de tous les détails sont connus du seul vicaire de Jésus-Christ et demeurent ignorés des princes, le pouvoir de juger appartînt aux Princes et se trouvât lié dans le Pape! (1) »

(1) Ce qui précède répond suffisamment à ce que M. Labis vient de dire

Il me semble que ces paroles résument la pensée de Victor III, ou de Désiré, abbé du Mont-Cassin, (1) ou de saint Anselme de Lucques, livre II contre Guibert anti-pape (Baronius, année 1059, au sujet de l'empereur Henri III, et en un mot de quiconque tient ferme pour la doctrine catholique, mettant suffisamment en lumière non-seulement la *futilité*, mais aussi l'*erreur* contenue dans l'objection qui précède. Du reste, ce qui vient d'être dit et beaucoup d'autres causes encore contribuèrent à introduire dans les concordats des locutions impropres; et si de la part des Pontifes romains les concordats ne sont que des priviléges ou des indults, ce sont, de la part des Princes, de véritables pactes, comme par exemple quand ces derniers s'obligent à payer aux évêques et aux chapitres des rentes annuelles en compensation des biens enlevés à Dieu et aux églises. C'est évidemment la promesse de payer ces rentes qui a donné lieu aux expressions sus-énoncées. En outre, ainsi que le nom le dit, ces indults sont appelés concordats, parce qu'ils ont pour effet de rétablir la concorde. Or, quand il s'agit de ces sortes d'indults, les termes de promesse et de pacte coulent naturellement de la plume et des lèvres, de même que lorsqu'il s'agit de réconciliation domestique entre un père indulgent et un fils indocile, comme nous le montre une expérience quotidienne, quoique certainement il ne puisse être question de véritables pactes bilatéraux entre un père et son fils non émancipé, etc., etc.

Mais quels que soient l'importance et le nombre des causes qui ont fait introduire ces locutions dans les concordats, il est indubitable et on ne peut nier que celles-ci n'en devinrent jamais la forme essentielle, qui constitue leur nature, parce que la matière, comme l'avoue lui-même l'auteur de la lettre, est impropre à recevoir une telle transformation, et que déjà, en vertu de la doctrine catholique, elle a revêtu la nature des indults; d'où il suit que la forme résultant des locutions est *purement accidentelle*. Cela met encore plus en lumière l'énorme méprise dans

dans le *Bien Public* de Gand, du 15 juin 1872. Le R. P. Tarquini l'avait réfuté d'avance dans la lettre du 30 novembre 1871, comme on le voit, et M. Labis, en citant les paroles des Papes dont parle le R. P. Tarquini, n'a rien dit de neuf. Maurice DE BONALD.

(1) Baron, an. 1808, vers la fin.

laquelle est tombé l'auteur de la lettre. Il a pensé que la *forme accidentelle* peut former la nature des choses, comme si la forme d'un pain donnée à un morceau de marbre suffisait pour en faire un pain véritable !

D'après cela, chacun voit ce que valent les paroles avec lesquelles l'auteur de la lettre poursuit: « Ajoutez qu'en professant que les con-
» cordats sont de la part du Pape des concessions révocables *ad nutum*,
» les docteurs catholiques, quoique animés de la meilleure intention
» du monde, ne favorisent cependant pas les intérêts de la papauté et
» du catholicisme. Le Pape ne veut pas l'abolition des concordats, et il
» ne les a jamais révoqués; que dis-je? il les a toujours scrupuleuse-
» ment observés. » Il est bien difficile de trouver un nœud logique dans ces paroles. Qu'a à faire la loyauté des pontifes à maintenir les concordats avec la nature de ces actes? Quoique je diffère d'avis, touchant la nature des concordats, avec l'auteur de la lettre, j'ai cru devoir exalter encore avec plus d'énergie cette loyauté. Et pourquoi? parce que c'est une erreur de penser que cette loyauté de la part des Pontifes romains soit un caractère propre et spécial des contrats bilatéraux, car personne n'ignore cette règle de l'un et de l'autre droit, savoir que même un simple bienfait du Prince, quand la raison ne s'y oppose pas, doit être maintenu ; *Beneficium Principis decet esse mansurum.* Pourquoi encore? Parce que, comme le fait remarquer le savant directeur du *Bien public*, personne n'a jamais dit qu'il soit licite au Pape d'abolir les concordats par un pur caprice et sans motifs raisonnables. Mais, étant donné un motif raisonnable, de même qu'il ne serait pas conforme à la doctrine catholique d'avancer que le Pape, en vertu d'un concordat, serait déchu de ses droits et déchargé des devoirs de la primauté qui réclameraient l'abolition de ce même concordat, de même ce serait une proposition beaucoup trop hâtée, et telle que personne ne pourrait la supporter, pour peu qu'on fut versé dans l'histoire ecclésiastique, d'avancer que les Pontifes romains, en pareille circonstance, n'aient jamais retiré un concordat que leurs prédécesseurs avaient, sous les formes les plus strictes, concédé à quelque Prince.

« Ce sont les gouvernements, » poursuit l'auteur de la lettre, « qui,
» bien souvent, ou ont déchiré certains articles, ou les ont complète-
» ment supprimés. C'est leur affaire, et peut-être cette infidélité de

» leur part procurera-t-elle à l'Eglise l'avantage de recouvrer sa pleine » et entière liberté d'action. » Ce trait est une perle. C'est un de ces hommages rendus à la vérité pour reconnaître son indéclinable force dans l'acte même où on voudrait la méconnaître. Vous confessez donc que votre système enlève à l'Eglise la liberté, puisque vous vous occupez de la lui faire recouvrer. Vous confessez avoir placé l'Eglise dans un état désavantageux, puisque vous avouez qu'en recouvrant ce qu'elle a perdu, elle reprendra *son avantage*. Par conséquent, il ne faut pas accuser celui qui diffère d'avec vous, de ne pas favoriser les intérêts de la papauté et du catholicisme, mais c'est vous même qu'il faut accuser ; vous qui vous associez, bien que de bonne foi, aux ennemis du Saint-Siége. Mais, de grâce, sentez-vous bien le poids de votre confession ? Vous convenez que vous professez un système qui affirme comme étant conforme au droit, la perte de la liberté de l'Eglise. Ce n'est plus seulement un dommage qu'éprouvent ses intérêts, c'est une blessure qui est faite à la doctrine catholique. Peut-on jamais dire que la liberté de l'Eglise soit perdue en droit ? Vous faites frémir toute l'Eglise catholique, depuis les Pères de Nicée jusqu'à Pie IX qui règne. Entendez comment parlait Victor III : *Neque Papam, neque archidiaconum, neque Episcopum aliquem, seu Cardinalem, licite facere id potuisse. — Sedes apostolica Domina est, non ancilla, nec alicui subdita, seb omnibus prælata ; et ideo nulla omnino ratione, sub jugum a quoquam mitti potest. Quod a Nicolao Papa factum esse dicitur* (d'avoir donné le droit à l'empereur et à ses successeurs de confirmer ou de s'opposer à l'élection des Pontifes romains), *injuste profecto ac temere præsumptum est. Non tamen cujusquam stultitia, vel temeritate amittit Ecclesia dignitatem suam ; neque vos id sentire ulla ratione debetis.* En fait, les successeurs de Nicolas ne pensèrent point comme lui, puisqu'ils abrogèrent cette concession ; et en ce qui touche Nicolas, si Victor III le juge aussi sévèrement, c'est qu'il se trouvait dans l'hypothèse des adversaires de l'Eglise romaine, qui alors parlaient comme l'auteur de la lettre actuelle, disant qu'un droit accordé solennellement à l'empereur ne pouvait être révoqué par les Pontifes suivants. Mais que telle ne fût pas l'intention de Nicolas, et que ce Pontife ne fût pas assez neuf au sujet de la constitution divine de l'Eglise pour ignorer qu'il n'y a pas de pape qui puisse *successoribus suis præjudicium generare pari post eum, imo eadem potestate functuris, cum*

non habeat imperium par in parem, ainsi que parle Innocent III au chapitre *Innotuit, de Electione,* il suffit pour s'en convaincre de rappeler que tandis qu'il faisait cette concession à Henri, il avait pour conseiller le cardinal Hildebrand (saint Grégoire VII), dont la fermeté à maintenir intacte la liberté de l'Eglise me semble connue d'une manière suffisante. Mais vous, en professant une doctrine toute contraire, vous dites que *la liberté d'action* est également perdue pour l'Eglise si l'infidélité des gouvernements ne vient pas lui offrir une occasion favorable pour la recouvrer. De grâce, avez-vous bien réfléchi sur ce qu'est *la liberté d'action* dans l'Eglise? C'est la charge même de paître. Par conséquent, vous croyez que le précepte de paître, fait par Jésus-Christ à la personne du Pontife romain, en choisissant son industrie personnelle, et pour cela en exigeant tout d'abord de lui par trois fois une protestation de son amour (*amas me?*), peut-être annulé! Vous croyez que le Pontife romain peut former avec un homme un pacte de telle nature, que ce pacte mettra des entraves à la charge que Dieu lui a imposée et contredira le précepte divin! Or, ne serait-ce pas ce pacte dont Isaïe disait avec raison: *Pactum vestrum cum inferno non stabit?* Réfléchissez encore mieux sur ce qu'est *la liberté d'action* que vous dites perdue légalement par les Pontifes romains. C'est la primauté même. Vous n'êtes donc pas épouvantés de cette parole: *perte légale de la primauté?* Et peut-être vous pensez être en sûreté sous l'égide de cette distinction de M. le chanoine Labis, *entre la puissance apostolique et l'usage de cette puissance?* Mais, je le demande, un pouvoir dont on ne peut faire usage, qu'est-ce que c'est? Une dérision, une scène de théâtre. Les lois romaines regardent comme une étrangeté qui sent l'absurde, une propriété séparée irrévocablement de l'usufruit (*leg. Antiquitas,* 14 *cod. de usuf.*); et vous voudriez réduire la primauté du pape à un pouvoir irrévocablement séparé de son exercice? Mais pourquoi Jésus-Christ aurait-il conféré au Pontife romain cette primauté? Pour l'orner d'une décoration d'honneur? Ou ne serait-ce pas plutôt afin de pourvoir au soin du troupeau? Mais si c'était afin de pourvoir au soin du troupeau, comment y pourvoir, si ce n'était avec l'exercice du pouvoir? Vous dites que les successeurs dans le Pontificat romain sont privés de la liberté d'action par le fait du concordat que leur prédécesseur a fait. Donc vous croyez que le prédécesseur dans le pontificat

romain, peut, malgré l'enseignement formel d'Innocent III, restreindre le pouvoir de ses successeurs ! Vous croyez que le pouvoir des successeurs n'est pas entièrement le même que celui qui fut donné par Jésus-Christ à saint Pierre ! Que le successeur dans le pontificat romain ne reçoit pas immédiatement de Jésus-Christ le pouvoir à lui conféré dans la personne de saint Pierre, mais qu'il le reçoit de son prédécesseur ! Or, vous ne voyez pas que vous vous placez en dehors de la doctrine catholique ? (Concil. Vatic., constitut. *Pastor æternus*, c. II et III.)

M. le chanoine Labis s'est senti tellement pressé par cette vérité, que, ne voyant pas d'autre voie pour se tirer d'affaire, il a cru se mettre à l'aise en disant que si les concordats « ne peuvent être ob- « servés sans un grave préjudice, et que la difficulté ne puisse être « levée d'un commun accord, » le pouvoir et le devoir restent sains et saufs au Pape de déroger à ces mêmes concordats.

Mais en laissant de côté les inexactitudes qui demeurent toujours après une pareille échappatoire, et qui sont une source de litiges et d'embarras, M. de Hemptinne avertit très-bien M. Labis qu'avec de telles paroles il justifie quant à la substance la thèse de M. de Bonald, qui n'a jamais dit qu'il soit licite au Pape de déroger aux concordats par un pur caprice et sans un motif raisonnable, et qu'il ruine son propre sentiment ; car la nature du contrat bilatéral, suivant les règles du droit, ne permet nullement à une partie de l'annuler à raison d'un dommage qui lui survient. « Mais l'Eglise n'a jamais cru pouvoir leur fournir une « arme pour les abolir impunément en déclarant qu'elle ne se croit pas « obligée à maintenir les conditions stipulées. » Et cet argument est si agréable à l'auteur, qu'il le répète de nouveau à la fin de la lettre. Or, instruit comme il l'est, il ne peut point ignorer que parmi les erreurs principales qui sont signalées en fait de logique, il faut compter *la pétition de principe*. Et c'est l'erreur dans laquelle il est précisément tombé par suite de sa promptitude à prendre la plume. Que signifient ces mots : *fournir une arme*, et puis ce mot *impunément?* Quelle arme le législateur fournit-il au sujet pour violer impunément la loi, alors qu'il dit que ce serait une folie de lui nier la faculté qu'il a d'abroger la loi quand le bien public l'exige ?

Vous combattez l'opinion de M. de Bonald, et vous supposez précisé-

ment ce que lui et tous ceux qui tiennent pour les principes catholiques rejettent absolument, savoir que les concordats sont des pactes bilatéraux. Votre objection tourne contre vous-même, car, en parlant ainsi, vous affirmez en même temps, de peur d'encourir la note d'impiété, que « si le concordat devient dangereux pour l'Eglise, et que d'un commun accord on ne puisse lever les difficultés qui ont surgi, le Pape peut et doit l'abroger de sa propre autorité. » Or, c'est là bien certainement *fournir une arme aux gouvernements pour abolir impunément les concordats.* Car dans les pactes bilatéraux, tout est réciproque, et si vous concédez au Pape un tel pouvoir, vous devez en même temps le concéder aux Princes chaque fois que le concordat leur paraîtra funeste à la société civile. Et de même que vous faites le Pape juge de la vérité de son assertion, vous devez aussi, par le même motif et puisque tout est réciproque dans les pactes bilatéraux, faire les princes juges de leurs dires. Voilà comment votre doctrine devient *pour les gouvernements une arme avec laquelle ils peuvent abolir impunément les concordats.*

Mais M. de Bonald et ceux qui pensent comme lui, ne peuvent que sourire de votre objection, car ils disent que Jésus-Christ n'a pas chargé Saint Pierre de négocier ni de contracter, mais qu'il l'a chargé de *paître*, c'est-à-dire de régir et de gouverner à sa place avec des lois. Ils disent que les Princes dans le troupeau du Christ, c'est-à-dire en ce qui concerne les choses spirituelles ou se rattachant aux spirituelles, sont *les agneaux*, et que le Pontife romain est *le Pasteur*. Est-il possible qu'on fournisse jamais aux agneaux une arme pour abandonner impunément le pâturage qui leur est assigné, alors qu'on affirme que le Pasteur a la faculté et de plus l'obligation de le changer suivant l'opportunité? Est-ce là ce que l'auteur de la lettre a appris des personnages les plus considérables sous le rapport de la science et de la pratique des affaires? Car il conclut ainsi: « Telle est la doctrine la « plus accréditée à Rome, et bien qu'il s'y rencontre des docteurs qui « embrassent l'opinion de M. Maurice de Bonald, la vérité cependant « fait un devoir de reconnaître que les personnages les plus importants « sous le rapport de la science et de la pratique des affaires, professent « le sentiment si bien exposé par M. Labis. » Or, pour l'honneur de Rome, je suis forcé de protester que cela n'est pas exact. Avec combien de personnes m'est-il arrivé de discourir, lesquelles sont considérables au

point de vue de la science et joignent la science à la pratique des affaires! Je les ai toutes trouvées du sentiment de M. de Bonald. Et il est surprenant d'entendre dire que Rome réprouve le sentiment de M. de Bonald, alors que le maître de toute la chrétienté loue le *savoir* de ce dernier pour avoir exposé *le caractère naturel et spécial des concordats.*

Les paroles de Sa Sainteté confirment ce qu'elle avait déjà enseigné en fait en abrogeant ce qu'on appelait la légation apostolique de Sicile, et il est à considérer que les paroles dont elle se sert appliquent à l'espèce en question la doctrine générale : *Etsi enim de rebus ageretur ab hac Apostolica Sede ob legitimas causas forte unquam concessis, tamen hujusmodi concessiones revocandæ et abolendæ omnino essent, cum rerum ac temporum immutatis adjunctis, experientia demonstret maxima orta esse et oriri damna ex hisce concessionibus, easque omnis generis corruptelis et abusibus aditum aperire, et Ecclesiæ animarumque saluti maxime adversari ;* et cela sous la clause expresse qu'il ne devait être permis à personne de critiquer la dite abrogation, quand même on alléguerait *quod prædicti, et alii quilibet in præmissis interesse habentes..... etiam dignitatis Regiæ, illis non consenserint, nec ad ea vocati, citati et auditi fuerint.* (CONSTIT. SUPREMA, V. Kal. febr. MDCCCLXIV.)

CAMILLE TARQUINI,

de la Compagnie de Jésus, professeur de droit canon au Collége romain.

L'EMBRYOTOMIE AU POINT DE VUE MORAL.

(3e ET DERNIER ARTICLE.)

Les moralistes anciens condamnent à l'unanimité comme intrinsèquement mauvais tout acte tendant de lui-même, « natura sua », à la destruction du fœtus. Y a-t-il lieu de nous écarter de leur sentiment en faveur de l'embryotomie, quand elle est devenue l'unique ressource de salut pour la mère ? Telle est la question que nous posions en terminant notre dernier article. Déjà nous savons qu'il est des théologiens qui inclinent ou se prononçent pour l'*affirmative*. Examinons leurs motifs en toute sincérité et bonne foi, sans oublier néanmoins qu'un peu de sévérité est ici de notre part très-légitime.

1. — On en appelle d'abord au cas suivant discuté par Gury dans son premier volume des « *Casus conscientiæ* » : « Pelagia mulier a quatuor vel quinque mensibus prægnans, in summo vitæ periculo constituitur, et videtur jamjam animam efflatura. Præter medicum ordinarium tres alii advocantur consilii capessendi causa. Re sedulo perpensa sic unanimiter resolvunt : Si ope artis medicalis procuretur ejectio fœtus, hic quidem peribit, sed probabiliter poterit baptizari antequam extinguatur et mater certo mortis periculo eripietur. E contrario, nisi id fiat, actum est tum de matre, tum de prole, et hæc beneficio baptismi carebit. His statutis, concludunt ad abortum procurandum. Eventus prævisionem medicorum probavit : proles enim ejecta et baptizata illico extincta est, et Pelagia salva e tanto periculo evasit (1). »

Gury estime que, dans le cas, la conclusion des médecins « ad procurandum abortum » peut être admise, nonobstant le sentiment contraire de la généralité des anciens théologiens. « Negant plerique veteres theologi, qui abortum indistincte considerare consueverunt

(1) Casus consc., de quinto præcepto Dec., cas. x.

tanquam directam prolis occisionem. *Attamen affirmandum videtur cum recentioribus doctoribus.* »

Le même doute avait déjà été proposé en 1858 par un médecin d'Anvers aux rédacteurs de la *Revue théologique*, et ceux-ci l'ont également résolu dans le sens de la licéité de l'avortement. Ils nous apprennent en outre que la Sacrée Congrégation du Saint Office, saisie de la question, ne jugea pas opportun de la décider ; mais que plusieurs de ses membres ne cachaient pas leur préférence pour l'opinion favorable à la mère.

Cela étant, « ne peut-on pas dire et serait-il difficile de prouver que la question proposée à la S. Pénitencerie en 1869, est absolument identique à la question examinée et résolue par la *Revue théologique ?* » — Non, il ne semble nullement qu'on puisse établir cette identité, attendu qu'il existe entre les deux cas une dissemblance essentielle et caractéristique. L'embryotomie tue l'enfant et l'extrait ensuite ; l'avortement tend à le mettre au jour bien vivant et le laisse mourir de mort naturelle. Il y a là une différence que les auteurs sus-mentionnés ont eu bien soin de faire ressortir. Que veulent les médecins dans le cas qu'on nous oppose ? Ils vous demandent, dit l'écrivain de la *Revue théologique*, la permission de *transporter l'enfant d'un milieu où il ne peut pas continuer à vivre, dans un autre milieu où il ne peut pas vivre davantage* (puisqu'il n'est pas né viable). » Gury fait de ce caractère particulier la condition *sine qua non* de sa réponse affirmative : « Affirmandum videtur cum recentioribus doctoribus, *in casu ubi mera habetur partus acceleratio.* Tum enim non intervenit directa occisio fœtus, qui tantum amovetur a loco in quo vivere non potest, et statuitur in alio loco in quo magis vitam producere nequit. » — De plus, d'après le même auteur, cette accélération de l'enfantement exclut l'emploi de tout remède qui de sa nature pourrait contribuer positivement à l'extinction du fœtus. « Placet moderatio quam huic doctrinæ postea addidit Vasquez, nempe hoc intelligendum esse de sanguinis missione, de balneis, et hujusmodi remediis quæ non tendunt ad fœtus occisionem, *non vero de remediis quæ positive ad ejus mortem concurrerent.* » — On ne saurait donc en aucune manière étendre à l'embryotomie les conclusions de Gury et de la *Revue théologique* (que nous ne voulons pas discuter ici) sur la licéité de l'avortement médical.

2. — Mais, dit-on, « au témoignage des théologiens, il est permis de baptiser avec de l'eau glacée un enfant qui va mourir, quand même on craindrait par là d'accélérer sa mort. « Quia, dit S. Alphonse (L. VI, n° 106 in fine), eo casu potest negligi parva illa vitæ jactura ut infans æternam consequatur. » Donc il est des cas où l'on peut procurer positivement et directement la perte de quelques instants de vie, *parvam illam vitæ jacturam.* Mais est-ce que la conservation de la mère n'est pas une raison assez grave pour autoriser à sacrifier quelques minutes de la vie d'un enfant, qui dans toute hypothèse ne peut manquer de mourir bientôt, et que d'ailleurs on ne laissera pas périr sans l'avoir baptisé ? » — Ce nouvel argument soutiendra-t-il mieux la critique que celui dont nous venons de faire l'analyse ? Il ne nous semble pas. D'abord si le lecteur se rappelle ce que nous avons dit dans notre premier paragraphe (2e article) il fera de lui-même le raisonnement que voici : on suppose que l'enfant « ne peut manquer de mourir bientôt ; » mais alors, ou bien la mère est elle-même proche de sa fin, et l'opération pénible de l'embryotomie ne sera probablement plus pour elle qu'un dernier tourment capable de hâter sa mort, au lieu de l'en délivrer : ou bien ses forces ne l'ont point encore complètement abandonnée et en ce cas, tuer son enfant n'est pas l'unique et indispensable moyen de salut. Elle peut se laisser opérer, ou faire attendre au praticien le moment où la vie aura échappé au petit être qu'elle porte en son sein. — Quant au principe sur lequel on veut se baser, un examen même superficiel suffit à démontrer qu'il ne saurait ici trouver son application. S. Alphonse le restreint au cas du baptême administré avec de l'eau glacée à un enfant qui va mourir, « quia EO CASU *potest negligi parva illa vitæ jactura* UT INFANS ÆTERNAM CONSEQUATUR. » Tout au plus serait-il permis de l'étendre, dans la pensée des théologiens, à l'ensemble des actes propres de leur nature, *ex se et vi insita*, à causer également l'accélération de la mort et un autre effet au moins naturellement bon. Mais s'autoriser de ce principe pour justifier une opération telle que l'embryotomie, ne nous paraît point légitime. D'ailleurs le saint docteur affirme comme tous ses devanciers que « *si remedium directe* (c'est-à-dire *vi suæ naturæ*, abstraction faite de l'intention) *tendat ad occisionem fœtus, ut esset dilaceratio. percussio*, etc., *hæc quidem* NUNQUAM *licent.* » (L. IV, n. 394.)

3. — Au moins, dira-t-on, faut-il reconnaître que de très-graves théologiens — *gravissimi auctores*, selon S. Alphonse — assimilent en des cas pareils le fœtus à un injuste agresseur contre lequel il est permis de se garantir pour autant que la légitime défense le nécessite. — Oui, mais *pas un* de ces graves auteurs n'a jamais appliqué le principe de l'injuste agression autrement qu'au fœtus *inanimé*. Qu'en cela ils aient plus ou moins péché contre les règles d'Aristote, soit ; c'est là un reproche qui leur a été fait de tout temps et dont leurs adversaires ont tiré un argument *ad hominem* contre leur thèse. « Nunc ergo difficultas est, disent les docteurs de Salamanque, an liceat pharmacum prægnanti dare directe ad faciendum abortum fœtus inanimati quando id ad matris periclitantis curationem necessarium judicatur ? Affirmat prima sententia id esse licitum. Sic Sanch. etc... Et probatur primo, quia tunc fœtus est agressor, nam veluti matrem invadit ad occidendum : ergo licet eum expellere ad sanitatem matris... *Sed hac rationes etiam probant licere potionem sumere directe tendentem ad expellendum puerperium jam animatum : quod nemo admittet, quia etiam tunc fœtus invadit, et fortius cum sit robustior et plus alimenti absumat, magisque naturam offendat* (1). » — Toutefois il ne semble pas que ce reproche d'inconséquence soit sans réplique : les théologiens susdits pouvaient répondre, conséquemment à leur doctrine, « qu'ils n'entendaient parler que d'une agression *sui generis*, purement physique et matérielle, ainsi que l'on dit d'une humeur quelconque du corps humain qu'elle devient agressive du moment où son action tend à *rompre* l'équilibre que nécessite une bonne santé. Avant l'animation, le fœtus doit, selon ces théologiens, être considéré comme une portion de la mère, « *pars viscerum*, » qu'il est permis de sacrifier pour conserver à celle-ci la santé et l'existence, aussi bien qu'en pareil cas on amputerait un bras ou une jambe. Mais supposé qu'une âme raisonnable soit venue informer le petit être, la situation réciproque se trouve essentiellement modifiée, et notre principe de l'agression purement matérielle ne saurait plus être appliqué. — Ainsi raisonnaient indubitablement les théologiens très-graves mentionnés par S. Liguori, et par conséquent il serait souverainement injuste de s'autoriser de leurs noms et de leurs doctrines pour étayer une opinion

(1) Tract. XIII de Restit., c. II, n. 60.

qu'ils repoussaient de toute la force de leur âme. « Supponunt omnes auctores quod si fœtus fuerit animatus, omnino illicitum est procurare abortum per media directe et per se ad expellendam vel occidendam creaturam ordinata, ut per potionem veneni, dilacerationem, percussionem, et alia media quæ per se ad talem effectum conducunt..., quia hæc est occisio injusta per se et directe hominis innocentis (1)... »

Ces dernières paroles nous mettent en face d'un dernier retranchement où se réfugie la thèse des embryotomistes. — Soit, nous disent-ils, l'enfant n'est pas, au sentiment des moralistes, un agresseur dans le sens strict du mot : il est innocent, et agir contre lui avec l'intention formelle de le détruire, serait un assassinat véritable. Mais nous ne voulons que le salut de la mère : si la mort de l'innocent petit être en est la conséquence, cela arrivera *præter intentionem et per accidens*, tout comme dans les deux cas *cités par les théologiens* (2) *d'un cavalier fuyant par* un sentier étroit où il écrasera une créature humaine, et de deux adversaires dont l'un se sert d'un petit enfant en guise de bouclier.

Nous retrouvons ici la confusion d'idées que déjà nous avons dû relever plus haut. Les théologiens, en proposant ce double exemple, affirment exclusivement la légitimité d'un acte qui de lui-même et en vertu de sa nature tend à sauver la vie de celui qui le pose, quoique par suite de circonstances accidentelles ce même acte doive aussi causer la mort d'un innocent. Tel est sans nul doute le caractère de la fuite, accompagnée d'un danger probable de fouler un homme étendu sur le chemin. Quant au deuxième cas mentionné par les mêmes auteurs, il semble de prime abord qu'il offre plus de difficultés. Tuer un enfant qui sert de bouclier à un adversaire afin de se débarrasser de ce dernier, n'est-ce pas l'équivalent de la céphalotripsie, écrasant la tête du fœtus pour ensuite faire disparaître l'obstacle contre lequel va se briser la vie de la mère ? — Nous répondons par une distinction. Oui, il y a parité entre les deux cas, si dans le premier l'on suppose un double acte : l'un ayant pour objet immédiat d'abattre ce bouclier vivant, dont l'interposition empêche d'atteindre l'ennemi ; l'autre destiné plus prochainement à la défense contre d'injustes attaques. En pareille hypothèse,

(1) Salm. L. c.

(2) V. notre premier article, nº 1.

nous le concédons volontiers, il y aurait identité au point de vue moral, et de part et d'autre la solution devrait être la même. Mais nous nions que ce soit là l'hypothèse des théologiens en question.

Tous supposent que le coup de lance dont on dispute la licéité est matériellement et immédiatement dirigé contre l'adversaire, et qu'il n'atteint l'enfant que parce que celui-ci se trouve accidentellement sur le passage. Dès lors toute analogie avec l'embryotomie disparaît, et tandis que l'on rejette cette dernière opération comme immorale, on peut dans le cas susdit adopter une solution opposée.

Venons aux preuves et aux citations. Des dix ou douze théologiens de renom qui ont produit et résolu affirmativement les deux cas que l'on nous oppose, nous n'en citerons qu'un seul, le plus célèbre d'entre eux, le grave de Lugo, dont la doctrine est aussi sévère que profonde. A la question : « *Utrum saltem indirecte liceat interficere innocentem,* « il répond avec tous les auteurs affirmativement pour les cas où une cause légitime l'exige. Ainsi est-il permis dans une guerre juste de bombarder une citadelle défendue par l'ennemi, avec la prévision que beaucoup d'innocents y périront. Là dessus nulle controverse ; mais de graves difficultés surgissent quand il s'agit d'appliquer ce principe général à certains faits particuliers. « Et imprimis quæri solet quando injustus invasor.... protegit se opponendo tibi infantem innocentem ne a te percuti possit, an liceat, si aliter eum non potes ferire per ipsum etiam infantem oppositum eum petere ? Negare videntur aliqui. Alii communiter et verius affirmant... Ratio est, quia sicut actio ejus qui comburit innocentes in turri simul cum nocentibus, licita est, quia ex intentione agentis solum tendit ad comburendos nocentes, licet hic et nunc non possit combustio horum separari a combustione illorum ; sic actio qua homo petit invasorem injustum, ex intentione agentis solum tendit ad feriendum illum, *licet hic et nunc non possit ictus ille non lædere simul innocentem intermedium propter localem conjunctionem utriusque :* ergo sicut combustio illa licita est, sic et ictus iste ; utitur enim jure suo gladium dirigens ad nocentem per viam illam rectam ; per accidens autem est, quod in illo spatio intermedio inveniat etiam innocentem... »

Ici l'auteur fait une importante et judicieuse observation sur laquelle nous désirons attirer l'attention des lecteurs.

« Adverte tamen, pro hoc et aliis casibus, quando dicimus licere occisionem innocentis aliquando, *quando ipsa non intenditur*, sensum non esse quod ipsa non intendatur ut finis, ita ut licita sit quando assumitur ut medium ad occidendum nocentem; hic enim sensus falsus esset; nam *sive intendatur ut finis, sive eligatur ut medium, semper est illicita si directe eam velis... Si ergo occideres innocentem, volendo hoc ipsum ut occidere posses nocentem, jam directe velles et intenderes occisionem innocentis, quod quidem licitum nunquam est.* Unde in casu proxime adducto, si videns te non posse occidere invasorem, qui se infante protegit, nisi prius rumpas infantem, atque ita libere possis postea *alio ictu* hostem petere..., actio illa erit illicita, *quia ille ictus directe, et per se tendit ad mortem infantis quam assumis ut medium ad occidendum postea hostem.* » (1)

Est-il besoin que nous commentions ces lumineuses distinctions et ces doctrines si évidemment marquées au coin du bon sens théologique et moral? Le praticien embryotomiste perce et écrase la tête du fœtus, afin d'arriver *par ce moyen* à en délivrer la mère infortunée. Il commence donc par un acte qui est bien réellement *ictus directe et per se tendens ad mortem infantis quam assumit ut medium.* Or ceci n'est jamais permis : « *quod quidem nunquam licitum est.* »

Conclusion. — Nous nous croyons autorisé en terminant notre modeste travail, à formuler les deux propositions suivantes :

I. Le problème de l'embryotomie présente dans la pratique un vrai péril social, et s'il était résolu dans le sens de la licéité, il deviendrait moralement impossible d'en arrêter les conséquences menaçantes pour le genre humain.

II. Rien dans l'universel enseignement des théologiens et des moralistes catholiques, ne justifie, en aucun cas, cette opération, et ces derniers en ont à l'unanimité, soit explicitement, soit implicitement, proclamé l'absolue illicéité.

L'Abbé A. E.

(1) De Just. et Jure, dissert. x, n. 123 et seq. — L'auteur déclare ensuite ce qui précède, *exemplo effusionis seminis*, « quam *directe* velle non potes... potes tamen *indirecte* velle, volendo ponere causam quæ *ex se* tendit ad sanitatem, licet obiter etiam expellat semen. » La lecture de ces textes joints à tous ceux que nous avons cités témoigne hautement combien c'est s'abuser soi-même, que de n'avoir égard qu'à l'intention quand il s'agit de définir si un acte est voulu *directe* ou *indirecte*. Qui ne voit qu'une pareille doctrine mènerait logiquement à la justification des crimes les plus manifestes ?

QUESTIONS LITURGIQUES.

I. — *Une communauté de religieuses non cloîtrées, ayant la sainte messe tous les jours, peut-elle, avec la permission de l'Ordinaire, avoir le Jeudi saint, une messe chantée ou basse avec la sainte réserve, et ce qui en est la suite nécessaire, l'office du Vendredi saint? Peut-elle aussi avoir l'office du Samedi saint en suivant l'ordre indiqué pour les petites églises, sauf la bénédiction des Fonts? S'il n'était pas possible de faire ces fonctions, l'Ordinaire pourrait-il permettre une messe privée le Jeudi et le Samedi?*

II. — *Dans quelles chapelles de communauté doit-on nommer le patron de la paroisse dans l'oraison* A cunctis ?

III. — *Aux fêtes doubles de seconde classe, l'oraison commandée peut-elle être dite à une messe basse de communauté?*

Première question. *Fonctions de la semaine sainte. Messes privées le Jeudi et le Samedi saints.*

On doit, sur ces points, se conformer aux règles suivantes :

Première règle. Il n'est pas permis de conserver la sainte Hostie au reposoir dans les églises où l'on ne peut pas conserver le saint Sacrement.

La défense a été portée par le décret suivant. *Question* : « An liceat « in ecclesiis in quibus non asservatur SS. Sacramentum, celebrari « missam feria V in cœna Domini, et in sepulcro idem augustissimum « Sacramentum asservari ? » *Réponse.* Non licere. » (Décret du 14 juin 1659, n° 1990.)

Deuxième règle. En règle générale, les fonctions de la semaine sainte ne se font pas dans les chapelles et oratoires, même publics ; on peut cependant les y célébrer avec la permission de l'Evêque.

Nota. M. de Herdt ne voit aucune difficulté à permettre ces fonctions dans toutes les églises qui ont un nombre suffisant de ministres (4e éd., t. III, n° 34). « In aliis ecclesiis, nec cathedralibus, nec

« collegiatis, nec conventualibus, nec parochialibus, aut aliis in quibus « officium publice non agitur, officium hujus tridui non quidem debet, « sed fieri potest : nihil enim obstare videtur, modo fiat solemniter et « cum sufficienti numero ministrorum. » Nous ne croyons pas que l'on puisse soutenir cette opinion, et nous en donnons nos raisons par les preuves sur lesquelles nous appuyons cette deuxième règle.

La première partie ressort de deux décisions de la S. C. du concile relatées dans Zamboni (*Oratorium*, § 6).

1er Décret. « Quæritur an liceat in ecclesiis et oratoriis intra limi- « tem parochiæ existentibus missas canere, nempe feria quinta in « cœna Domini, sabbato sancto, Nativitate Domini et aliis solemnibus « anni diebus ? Responsum est affirmative, præterquam quoad missam » cantandam feria quinta et sabbato majoris hebdomadæ. » (Décret du 13 janvier 1685, q. 4.)

2e Décret. « Oratorium extructum a nobili familia Bevilaqua in suo « latifundio penes oppidum Nonantulæ publicum declaratum est. Inde « S. C. decrevit in eodem licere celebrare sacrum per ejus capellanum « vel alios sacerdotes, exceptis tantum tribus diebus ultimis majoris « hebdomadæ. » (Décrets du 27 juin 1744 et du 8 mai 1745.)

La seconde partie repose d'abord sur cet autre décret de la S. C. du Concile : « Sodales S. Spiritus oratorium habent intra fines parochiæ « S. Martini. Magni populi novitate ducti frequentia, egerunt func- « tiones majoris hebdomadæ, occasione qua ecclesia parochialis, quæ « in arce est, reparabatur. Inde fuit ecclesia parochialis restituta, et » preces obtulit ut indultum concedatur eosdem deinceps functiones « peragendi. Et S. C., opponente parocho, gratiam arbitrio Episcopi « remisit. » (Décret du 13 janvier 1753.)

Cette réponse, il est vrai, ne tranche pas la question générale : elle remet seulement la décision actuelle entre les mains de l'Ordinaire, et l'on pourrait soutenir que la raison de cette réserve se rapporte à une circonstance locale que l'Evêque seul peut bien connaître. Cependant, un décret de la S. C. des Rites qui, à la vérité, ne se trouve pas dans la collection générale, mais seulement dans la correspondance de Rome, n° du 24 février 1851, répond d'une manière plus générale. *Question.* « Tria sunt inter S. R. C. responsa, quæ utpote usibus Galliæ oppo- » sita, vix ad rigorosam praxim deducenda, ac proinde mitigatione

« aliqua indigerent, nimirum 1... 2... 3. Ut in triduo ante pascha, « liceat omnibus capellis seu oratoriis publicis, officium et missam « celebrare, saltem feria quinta in Cœna Domini, in qua ubique « reponitur SS. Sacramentum cum pompa et concursu. Quidquid in « hoc postremo numero statuatur, quæritur quid his diebus agendum « sit in capellis monialium cum clausura? » *Réponse.* « Spectare ad « Episcopum. » (Décret du 7 sept. 1850.)

Troisième règle. 1° Dans les églises paroissiales, on doit faire solennellement les fonctions des trois derniers jours de la semaine sainte. 2° Si l'on n'a pas les moyens de les célébrer solennellement, le prêtre doit les célébrer avec trois ou quatre clercs, en se conformant aux règles tracées dans le petit cérémonial de Benoît XIII. 3° Dans les églises où l'on ne peut pas faire ces fonctions, il n'est pas permis de célébrer une messe privée le Jeudi et le Samedi saints. 4° L'Evêque peut permettre, en certaines circonstances, de célébrer des messes privées le Jeudi saint, mais pour le faire le Samedi, il faudrait avoir obtenu un indult apostolique ; et si l'on a obtenu cet indult, on dit la messe sans la faire précéder des autres cérémonies ni des prophéties.

La première partie de cette règle repose d'abord sur les rubriques du missel : elles supposent que ces offices se font solennellement; puis sur les décrets que nous citons ci-après à l'appui de la deuxième partie, et d'après lesquels on célèbre ces fonctions avec quelques clercs, quand il est impossible de les célébrer solennellement. « Officium prædictum, « dit M. de Herdt (4e éd., t. III, n° 33), solemniter fieri potest et debet « in ecclesiis cathedralibus, collegiatis, conventualibus et parochiali- « bus, modo habeatur sufficiens numerus ministrorum. *Solemniter*, id « est, cum cantu, cum assistentibus diacono et subdiacono, et cum « tribus aut quatuor clericis seu acolythis, aliisque ministris in missali « requisitis. Quod ita sit, dubium esse nequit quoad ecclesias cathe- « drales, collegiatas et conventuales ; neque dubium esse debet quoad « ecclesias parochiales, quandoquidem servitium ecclesiæ parochialis « ejusque populus subditus non tantum exigunt ut officium hujus « tridui fiat, sed et rubricæ missalis præscribunt ut solemniter fiat, « nec alicujus arbitrio permittunt ut minus solemniter peragatur, ut « ex dicendis patebit: cum enim Benedictus XIII permittat ut in « ecclesiis parochialibus, in quibus defectu ministrorum solemniter fieri

« nequit, servetur memoriale rituum pro minoribus ecclesiis parochia-
« libus editum, supponit etiam in ecclesiis parochialibus, habito suffi-
« cienti numero ministrorum, officium solemniter esse peragendum. »
Cette règle, du reste, est une conséquence de celle que nous avons énoncée t. XII, p. 260.

La seconde partie resulte de plusieurs réponses de la S. C.

1er Décret. « Locorum ordinarii, quoad parœcias in quibus haberi
« possunt tres quatuorve saltem clerici, sacras functiones feriis V et
« VI ac sabbato majoris hebdomadæ peragi studeant servata forma
« parvi ritualis S. M. Benedicti XIII anno 1725 jussu editi. » (Décret du 28 juillet 1821, N° 4583, Q 1.)

2e Décret. *Question.* « An in ecclesiis parochialibus in quibus nullus
« extat clerus, sed solum parochus, possit et debeat iste facere bene-
« dictionem novi ignis, cerei paschalis, fontis baptismalis.... nec non
« instituere officium feria quinta in cœna Domini, et feria sexta in
« parasceve sine cantu, et solum privata voce, prout celebratur missa
« privata? « *Réponse.* « Servetur parvum cæremoniale a sa. me.
« Benedicto Papa XIII ad hoc editum. » (Décret du 23 mai 1846, N° 5050, Q. 1.)

La troisième partie est appuyée sur les décisions suivantes :

1er Décret. *Question.* « An in ecclesiis ubi functiones majoris hebdo-
« madæ fieri nequeunt, feria V in cœna Domini celebrari possit missa
« lecta? » *Réponse.* « Negative. » (Décret du 31 août 1839, N° 4870, Q. 1.)

2e Décret. *Question.* « An in ecclesiis tam parochialibus quam non
« parochialibus, ubi deest numerus cantorum, possit celebrari in
« sabbato sancto unica missa privata, loco solemnis, ut in eisdem
« ecclesiis fiat benedictio tam luminis et cerei quam aquæ, attentis
« maxime decretis hujus S. C. de anno 1690... prohibentibus celebra-
« tionem missarum privatarum et unicam tantum missam conventua-
« lem una cum officio ejusdem sabbati sancti celebrari præcipientibus?»
Réponse. « Negative. » (Décret du 13 juillet 1697, N° 3433.)

La quatrième partie de cette troisième règle demande un peu plus de développement que les précédentes. Elle consiste à dire que dans les églises où il n'y a pas le nombre de ministres suffisant pour faire ces fonctions, au moins de la manière indiquée dans le petit rituel de

Benoît XIII on pourra célébrer une messe privée le Jeudi saint avec la permission de l'Ordinaire; mais pour le Samedi, on ne pourrait le faire sans un indult Apostolique, et alors on dirait la messe sans la faire précéder des autres cérémonies ni des prophéties.

On pourrait, disons-nous, célébrer une messe privée le Jeudi saint avec la permission de l'Ordinaire. Nous croyons pouvoir le conclure des décrets suivants, d'après lesquels ces messes sont autorisées dans des cas particuliers, et pour des raisons dont l'Evêque est juge. Ces raisons peuvent être l'obligation d'entendre la messe ce jour-là, comme si le Jeudi saint arrive le 19 mars ou le 25 avril, dans un pays où ces jours sont d'obligation ; l'utilité des infirmes, ou encore si, dans une église où la messe est nécessaire ou fort utile, il n'y a pas le nombre suffisant de ministres pour faire la fonction complète.

1er Décret. « Archidiacono et canonicis capituli cathedralis Came-
« rinen. petentibus, an ipsis liceret plures missas celebrare feria V in
« cœna Domini, in qua cadit festum SS. Annuntiationis, S. C. res-
« pondit licere, et jussit ut a Cardinali vicario singularum ecclesiarum
« urbis rectoribus idem notificetur. » (Décret du 20 mars 1660, N° 2040.)

2e Décret. « Cum anno proxime venturo occurrat festum S. Josephi
« in feria V majoris hebdomadæ, exortum fuit dubium, attenta uni-
« versali consuetudine ecclesiæ celebrandi eo die unam tantum missam,
« an una cum officio ipsius S. Josephi transferri debeat anno prædicto
« etiam obligatio audiendi missam, ac vacandi ab operibus servilibus?
« Dubioque hujusmodi in S. R. C. proposito, eadem C., ad relationem
« EE. et RR. Card. Albani, re mature discussa, censuit : officium
« transferendum esse ad aliam diem juxta rubricas breviarii Romani
« et decreta ipsius C. ; cæterum præceptum audiendi missam et
« vacandi ab operibus prædictis non esse transferendum, sed servan-
« dum esse prædicta feria V majoris hebdomadæ, adeoque per ordi-
« narios locorum accurate providendum ut eo die aliquæ quidem
« missæ privatæ ante celebrationem solitæ missæ conventualis cele-
« brandæ pro præcepti implemento non desint ; sed tamen propterea
« antiquus mos communionis cleri in missa solemni ejus diei, quo
« ecclesia SS. Eucharistiæ Sacramenti institutionem et memoriam
« recolit, summa religione hactenus retentus, nullatenus omittatur : et

« ita declaravit, ac decretum hujusmodi publicari et imprimi mandavit. » (Décret général du 13 sept. 1692, N° 3289.)

3e Décret. « Quoad feriam V in cœna Domini servandum esse « decretum generale pro festo S. Josephi die 13 septembris 1692. » (Décret du 10 janv. 1693, N° 3301, Q. 13.)

4e Décret. *Question.* « An in feria V in cœna Domini celebrari possit » in ecclesia una missa privata propter infirmos, excepta solemni ? » *Réponse.* « Arbitrio Episcopi. » (Décret du 27 mars 1773, N° 4361, Q. 9.)

5e Décret. « Locorum ordinarii...., quoad parœcias quæ clericis « destituuntur, indulgere valeant, ob populi commoditatem, ut parochi « (petita quotannis venia) feria V in cœna Domini missam lectam « celebrare possint priusquam in cathedrali vel matrice conventualis « incipiat. » (Décret du 28 juillet 1821, N° 4583, Q. 1.)

6e Décret. *Questions.* « 1. An in ecclesiis ubi functiones majoris « hebdomadæ fieri nequeunt, feria V in cœna Domini celebrari possit « missa lecta ? 2. An si hujusmodi ecclesiæ sint regularium, id liceat « ut superior communicare valeat suos alumnos pro adimplemento « paschalis præcepti ? » *Réponses.* « Ad 1. Negative. Ad 2. Superior « celebret in privato oratorio ad ministrandum religiosis communio- » nem, et si desit oratorium, fiat in ecclesia januis clausis. » (Décret du 31 août 1839, N° 4870, Q. 1 et 2.)

Nous avons ajouté que, le Samedi saint, on ne pourrait pas célébrer une messe privée sans un indult Apostolique, et nous avons dit que si en vertu d'un indult on célébrait cette messe, elle ne serait précédée d'aucune cérémonie, ni des prophéties, ni des litanies.

Les réponses de la S. C. des rites au sujet du Samedi saint sont bien différentes de celles qui ont rapport au Jeudi : elle ne permet point de célébrer la messe, même dans les cas exceptionnels admis pour le Jeudi ; et si ce jour arrive le 25 mars, l'obligation d'entendre la messe est transférée avec l'office de l'Annonciation. De plus, la S. C., voyant qu'il y a eu des abus sur ce point, exige que les indults soient renouvelés ; ceux qui jouissent de ce privilége ne peuvent célébrer avant la messe solennelle, mais seulement après le son des cloches. Elle règle enfin le mode à suivre pour la célébration privée.

Tous ces points sont renfermés dans les décrets suivants :

1er Décret. « Cum sabbato sancto proxime futuro occurrat festum « Annuntiationis B. M. V., dubitatum fuit, an debeant celebrari missæ « privatæ ad effectum ut christi fideles commode satisfacere possint « præcepto audiendi missam ? Et S. R. C., ad relationem EE. et RR. « D. Card. Colloredi, re mature perpensa, censuit : Prædictum festum « Annuntiationis una cum præcepto audiendi missam et vacandi ab « operibus in ecclesia universali transferri debere ad feriam secundam » post dominicam in albis, protractis omnibus aliis festis quæ non sunt « altioris ritus ad aliam diem juxta rubricas breviarii Romani. Cele- « brationem quoque missarum dicta die sabbati sancti omnino prohi- « bendam in quibuscumque ecclesiis et oratoriis privatis, non obstante « quacumque consuetudine in contrarium, et unicam missam conven- « tualem una cum officio ejusdem sabbati sancti celebrandam fore « præcepit, si SS D. nostro placuerit. Et facto de prædictis per me « secretarium verbo cum SS., Sanctitas sua benigne annuit, sensum « S. C. approbavit, ac præsens decretum edi et imprimi mandavit. » (Décret général du 11 février 1690, N° 3202.)

2e Décret. « S. R. C., ad tollenda dubia exorta super celebratione « festi SS. Annuntiationis B. M. V. in feria sexta in parasceve, vel in « sabbato sancto occurrentis, declarando decretum editum die 11 fe- « bruarii proxime præteriti, decrevit, festum Annuntiationis in casu « proposito una cum præcepto audiendi missam et vacandi ab operibus, « in ecclesia universali transferri debere ad feriam secundam post « dominicam in albis, etiam quocumque alio festo impeditam, ita ut « eadem feria præmemorato festo Annuntiationis assignata et stabilita « intelligatur... protractis ad aliam diem... omnibus aliis festis in « eadem feria occurrentibus, quæ non sint altioris ritus... Firmo in « reliquis remanente prædicto decreto edito die 11 februarii, nempe « quod in sabbato sancto celebrationes missarum privatarum omnino « prohibeantur in quibuscumque ecclesiis et oratoriis privatis, non « obstante quacumque contraria consuetudine, et unica tantum missa « conventualis una cum officio ejusdem sabbati sancti celebretur. Et « facta de prædictis SS. per me secretarium relatione, Sanctitas sua « annuit, ac præsens decretum imprimi et evulgari mandavit. » (Décret général du 11 mars 1690, N° 3204.)

3e Décret. *Question.* « Utrum in die cœnæ, vel sabbato sancto missæ

« privatæ dici non possint de quacumque necessitate, præsertim dum « his diebus occurrat Annuntiatio B. M. V.? ». *Réponse.* Quoad sabba- « tum tantum negative. » (Décret du 10 janvier 1693, N° 3301, Q. 13.)

4e Décret. *Questions.* 1... 2. « An in sabbato sancto missa ab episcopo « privatim celebranda in domestico sacello ratione ordinationis, vel « aliis sacerdotibus, si qui sunt, qui hujusmodi privilegio gaudeant, « inchoanda sit a *Kyrie,* vel a prophetiis? 3. An ad eliminandos « abusus qui irrepserint, sit consulendum Sanctissimo pro revoca- « tione cujuscumque indulti privatim celebrandi eamdem missam « (sabbati sancti), firmo tamen remanente singulari privilegio aliqui- « bus ecclesiis, peculiaribus attentis circumstantiis, concesso, unam « vel alteram missam lectam celebrandi post unicam solemnem de « die? » *Réponses.* « Ad 1.... Ad 2. Quoad Episcopos ratione ordina- « tionis servetur præscriptum pontificalis, et decretum S. C. diei « 21 martii 1744 in Bergomensi, et missa incipiatur a prophetiis (1). « Quoad alios, si qui privilegio gaudent, more solito, sed sine introitu. « post campanarum sonitum. Ad 3. Affirmative juxta votum, videlicet « consulendum Sanctissimo pro revocatione cujuscumque indulti « celebrandi post unicam solemnem de die, prout in dubio... Facta « autem.... SS. DD. N. Pio VII P. M. per me infrascriptum S. R. C. « secretarium relatione, Sanctitas sua S. C. responsum adprobavit « confirmavitque, atque, ut ab omnibus servetur, in actis ejusdem C. « referri typisque evulgari præcepit. » (Décret du 28 juillet 1821, N° 4583, Q. 2 et 3.)

5e Décret. *Questions.* « 1. An post decretum diei 31 julii 1821 possint « amplius sacerdotes uti indulto jam impetrato celebrandi sacrosanc- « tum missæ sacrificium in sabbato sancto? Et quatenus affirmative:

(1) Lorsqu'un Evêque fait une ordination le Samedi saint, s'il ne fait pas lui-même l'office à la Cathédrale, il commence la messe par la première prophétie, suivant la rubrique du Pontifical. « Si vero sabbato sancto ordinationes fiant, officium incipitur a prima prophetia. » Le décret qu'on indique ici confirme cette règle. *Question.* « Utrum in sabbato sancto pro « collatione sacrorum ordinum Episcopus in suo domestico oratorio tenea- « tur missam cum prophetiis, ut in missali, celebrare? » *Réponse.* « Affir- « mative, id est, pro collatione sacrorum ordinum missa incipienda est a « prophetiis. » (Décret du 21 mars 1744, N° 4153, Q. 1.)

« 2. An sacerdotes ipsi indultarii ea die celebrare possint antequam « ab ecclesia matrice cum festivo sonitu nolarum gloria Resurrectionis « annuntietur ? 3. An idem servari possit iis in ecclesiis in quibus ex « Apostolico indulto una alterave missa celebratur ? 4 An hujusmodi « missis privatim præmittenda sit lectio prophetiarum et litaniarum, « an vero incipiendæ sint ab introitu ? » *Réponses.* « Ad 1. Servetur « decretum diei 31 julii 1821, per se clarum. Ad 2. Cum indultum « respiciat ecclesias, affirmative post solemnem. Ad 3. Jam provisum « in secundo. Ad 4. Juxta idem decretum more solito, sed sine introitu « post psalmum *Judica me Deus*, et confessionem. » (Décret du 22 juillet 1848, N° 5132, Q. 1, 2, 3 et 4.)

Nous voyons par ces décisions toute la législation relative aux messes privées du Jeudi ou du Samedi saints. Mais on pourrait se demander quelles sont les raisons pour lesquelles l'Ordinaire peut, en certains cas, permettre d'en célébrer le Jeudi, tandis que pour le Samedi il faut un indult Apostolique, et pourquoi l'obligation d'assister à la messe est transférée lorsque le 25 mars arrive le Samedi saint, tandis qu'elle ne l'est pas si ce jour arrive le Jeudi.

Gardellini explique au long les raisons de cette différence dans des notes sur le décret du 28 juillet 1821 rapporté ci-dessus.

1° Le Jeudi saint ne peut pas être mis au nombre des jours où l'on ne célèbre pas le saint Sacrifice, comme le Vendredi et le Samedi : au contraire, le mystère que l'on célèbre le réclame. Mais dans la discipline actuelle de l'Eglise, on célèbre une seule messe, afin que tous les membres du clergé reçoivent la sainte communion des mains du célébrant, en mémoire de l'institution de la sainte Eucharistie, après laquelle N. S. la distribua à ses disciples. « Si quis hujus instituti « causam scire velit, dit Benoît XIV (Instit. XXXVIII n° 5), statim « ipsam explicabimus. Eadem feria V sacræ Eucharistiæ solemne « festum celebratur quam postrema cœna Christus Dominus instituit ; « quo tempore, juxta Concilii Tridentini sententiam, sacerdotium « quoque Apostolis contulit. Quare sicut divinus Salvator sibi primum, « ac deinde Apostolis sacrosancta mysteria tradidit, ita consentaneum « fuit ut sacerdos feria V majoris hebdomadæ, sumpta divina Eucha- « ristia, ipsam postea universo clero distribueret, qui Ecclesiæ adscri- « bitur, ubi sacrum peragitur. » Et comme il est à désirer que les

pieux fidèles communient aussi ce jour là, les prêtres qui ont charge d'âmes célèbrent la messe. Tel est le motif du petit cérémonial de Benoît XIII ; et si l'on n'a pas les moyens de s'y conformer, le prêtre peut obtenir la permission de célébrer une messe privée pour satisfaire à la piété du peuple qui lui est confié. Benoît XIV, étant archevêque de Bologne, en portant une défense de célébrer des messes privées le Jeudi saint, en exceptait les curés dans leurs paroisses respectives.

2° Quant au Samedi saint, c'est un jour dans lequel le saint Sacrifice ne peut pas être célébré, et la messe de ce jour est celle de la nuit de Pâques, dont l'office est anticipé. Or ce n'est pas une raison qui puisse changer la loi relative aux messes privées. Ajoutons que l'accomplissement de l'obligation d'entendre la messe ce jour-là serait fort difficile. Jamais, comme on le voit, il ne serait accordé de célébrer une messe privée avant le son des cloches, c'est-à-dire avant une heure assez avancée.

Nous terminons ces questions par une remarque importante. Les cérémonies des trois derniers jours de la semaine sainte, comme celles du 2 février, du jour des Cendres et du dimanche des Rameaux, sont, comme nous l'avons vu, solennelles de leur nature, et les règles tracées par le petit cérémonial de Benoît XIII ont leur application seulement lorsqu'il est impossible de célébrer solennellement ces fonctions. On doit tirer de là les conséquences suivantes: 1° Il faut, autant que possible, les célébrer solennellement, et si dans une église il y a le nombre suffisant d'ecclésiastiques, se gêner un peu pour le faire.. 2° S'il y a deux ecclésiastiques, on observera tout ce qui peut être fait plus régulièrement alors ; ainsi le prêtre qui ne célèbre pas donnera le cierge, les cendres et le rameau au célébrant, pourra l'assister pour prendre et renfermer le saint Sacrement le Jeudi et le Vendredi saint, et se revêtir des ornements du diacre pour lire ou chanter l'*Exultet*. 3° S'il y a des chantres, on chantera ce qui doit être chanté à la fonction solennelle et la messe sera aussi chantée.

P. R.

BIBLIOGRAPHIE.

Petit rational liturgique, *ou explication raisonnée des rites, des cérémonies et des usages consacrés au culte divin dans l'Eglise catholique, par l'abbé F. J. Périn, prêtre du diocèse de Verdun.* Ouvrage approuvé par Mgr l'évêque de Verdun. — Un vol. compacte in-8° de VII-576 pages. A Verdun, chez Ch. Laurent, éditeur ; à Paris, chez Victor Palmé, libraire, rue de Grenelle-St-Germain, 25. *Franco* par la poste : 6 fr.

Voici un beau et riche volume, qui se présente sous un titre beaucoup trop modeste. Aussi nous croyons devoir tout d'abord avertir le lecteur qu'il s'agit non d'un simple opuscule, mais d'un traité fort instructif et fort complet sur une matière dont la connaissance, indispensable aux prêtres, très-utile aux fidèles, est en même temps si propre à éclairer et à nourrir la piété chrétienne.

Il est vrai que les siècles passés nous ont légué des traités nombreux et étendus, des commentaires savants sur cette matière. Guillaume Durand en particulier a étudié et approfondi le sens spirituel, symbolique ou figuratif des choses liturgiques. Son *Rational des divins offices*, aujourd'hui traduit en français, renferme tout ce qui avait été dit de meilleur par les anciens et les contemporains. Mais, outre que le docte et pieux évêque de Mende semble presser trop vivement la signification mystique de certains rites, pour nous du moins qui n'avons plus la foi simple de nos pères ; outre que sa pensée, parfois subtile, cesse alors d'être instructive et édifiante pour le vulgaire ; son livre, comme ceux de beaucoup d'autres liturgistes, est trop long pour l'aptitude et les ressources ordinaires des fidèles. Quant aux livres plus récents ou plus élémentaires, ils paraissent trop courts pour leur complète instruction.

M. l'abbé Périn a essayé de trouver un terme moyen, et nous pensons qu'il y a réussi pleinement. En effet le *Petit Rational* donne sur

toutes les matières liturgiques les raisons les plus solides, les plus exactes, les plus pieuses et en même temps les plus simples; il est arrivé à être complet tout en restant dans les limites d'un seul volume; tout en parlant à l'intelligence des fidèles le langage net et rigoureux de la théologie et de la liturgie, il s'adresse encore à leur cœur pour leur faire goûter et aimer les beautés du culte catholique.

Quoique puisé aux mêmes sources que tous ceux qui l'ont précédé, c'est-à-dire dans l'enseignement de l'Eglise, et, quand l'Eglise se tait, dans les organes les plus purs et les plus autorisés de la tradition, le *Petit Rational* n'en est pas moins un livre nouveau. L'auteur ne s'est approprié rien de ce qui appartient à d'autres. Le choix et la distribution des matières, le ton et la forme de l'exposition sont son œuvre propre : choix intelligent parmi une quantité incalculable de matériaux ; distribution logique et rationnelle de tous les éléments du travail ; exposition simple, facile, correcte, toujours précise et complète sans devenir jamais aride, même dans sa partie technique, toujours intéressante et édifiante par le ton de foi profonde et de sincère piété qui en est l'âme et la vie. Voilà tout l'éloge que nous en voulons faire, parce qu'il y a des auteurs qui ne veulent point être loués.

Il y a aussi des livres qui échappent entièrement à l'analyse et qui ne peuvent être résumés, parce qu'ils sont eux-mêmes des résumés très-consciencieux d'une foule d'ouvrages inconnus ou inaccessibles ; celui-ci est du nombre. Nous nous contentons d'en donner une idée en indiquant l'ordre de ses parties. — La 1re partie renferme des notions générales sur la Liturgie et tout ce qui s'y rapporte : nature de la Liturgie ; lieux liturgiques ou églises ; mobilier des églises ; personnes liturgiques ; usages liturgiques ; temps liturgiques. — La 2e partie traite de l'office divin tel qu'il se chante ou se récite au chœur : là sont exposées toutes les règles relatives aux divers degrés de l'office, ainsi que les règles propres à chacune de ses parties, avec l'explication de tous les rites et cérémonies qui y sont observés. — La 3e partie renferme un exposé très-complet de la Messe en général, et l'explication de toutes les particularités qui se rencontrent dans les différentes espèces de messes, comme les messes pontificales, les messes de *Requiem*, etc. — La 4e partie, complément des deux précédentes, passe en revue toute l'année ecclésiastique dans ses temps successifs et dans celles de ses fêtes qui

offrent un caractère spécial ou quelques rites remarquables. Cette partie, qui est fort bien traitée, offre aux pasteurs qui voudront instruire leurs peuples, et aux fidèles qui voudront s'instruire et s'édifier eux-mêmes, une suite de lectures courtes, solides, intéressantes, sur les époques successives de l'année liturgique, et sur les fêtes des principaux mystères et des principaux saints du calendrier. — La 5e partie a pour objet les Sacrements. Pour mieux faire comprendre le sens et la signification des cérémonies qui accompagnent l'administration des sacrements, l'auteur a cru devoir donner assez longuement les notions dogmatiques propres à chacun d'eux. Ce serait un défaut, si le livre ne s'adressait qu'aux prêtres qui possèdent ces notions et qui les trouvent facilement ailleurs : mais les fidèles, à qui s'adresse également le *Petit Rational*, tireront de là un profit incontestable ; et cela suffit à montrer que le défaut est plus apparent que réel. — La 6e partie traite des Sacramentaux en général, et en particulier des funérailles, des processions et des principales bénédictions liturgiques.

M. l'abbé Périn a placé à la suite de son ouvrage un appendice qui ne compte pas moins de quarante pages, et auquel nous devons une mention spéciale. C'est comme un *Petit martyrologe* qui sera très-utile aux fidèles : ceux-ci en effet, devraient toujours donner aux enfants nouveaux-nés des noms de saints et de saintes, et, autant que possible, le nom d'un saint ou d'une sainte qu'on honore le jour de leur naissance et mieux encore le jour de leur baptême ; or ils ne savent le plus souvent où trouver ces noms. Il ne sera pas moins utile aux prêtres qui ne veulent pas s'exposer à admettre, pour le baptême, des noms profanes, ou à écarter des noms chrétiens qui leur seraient peut-être inconnus. Le *Petit martyrologe* a deux parties : — 1° Un tableau des saints les plus connus et les plus honorés, surtout dans l'Eglise d'Occident et principalement à Rome, suivant l'ordre des mois et des jours de l'année ecclésiastique ; ce tableau donne, pour chaque jour, cinq ou six saints, avec l'indication de leurs titres et de l'endroit où ils sont particulièrement vénérés ; — 2° Un vocabulaire alphabétique des mêmes saints, avec la date de leur échéance et l'indication de la terminaison latine de leurs noms, indication d'une extrême utilité pour distinguer les uns des autres beaucoup de saints dont les noms se ressemblent dans la prononciation française et parfois s'écrivent différemment.

Ce travail n'avait pas encore été fait, que nous sachions, pour l'usage des fidèles : c'est, croyons-nous, quelque chose de tout-à-fait nouveau, et, nous le répétons, de très-utile pour tous. Nous ne saurions trop remercier notre docte et pieux auteur de nous avoir donné, au prix des plus longues et des plus patientes recherches, ce *Petit Martyrologe*, complément naturel du *Petit Rational liturgique*.

Nous en avons dit assez pour faire comprendre que le livre de M. l'abbé Périn doit avoir sa place non seulement dans la bibliothèque des prêtres et des pasteurs, mais encore au foyer de toutes les familles chrétiennes. Du reste, il y peut figurer avec honneur, car c'est, à tous les points de vue, un beau et riche volume. L'exécution typographique en est irréprochable, la correction soignée, le caractère agréable à l'œil, la lecture facile. Les recherches s'y feront toujours aisément, grâce à deux excellentes tables, l'une analytique, et l'autre par ordre de matières. Ce nouvel ouvrage continue et recommande de plus en plus la série des beaux et bons livres sortis depuis quelques années des presses de M. Ch. Laurent, jeune éditeur qui s'est acquis dès maintenant une place honorable parmi nos grands éditeurs catholiques.

N. Frizon,
Docteur en Théologie, licencié en Droit-canon.

L'*Autel chrétien et son ornementation*, considérés au point de vue archéologique et liturgique par *André Schmid*, sous-directeur au grand séminaire de Munich (1). — IX — 463 pp. gr. in-8°. Ratisbonne, Pustet 1871. — (Paris, Haar et Steinert) 6 fr. 50.

« L'artiste doit résoudre un problème analogue à celui du Créateur. De même que Dieu, dans toute sa création, a manifesté les idées les plus sublimes sous une forme splendide, de même l'artiste cherche, lui aussi, pour la gloire de Dieu et pour l'utilité des hommes, à exprimer l'idée qui l'anime sous une forme digne et convenable, quelle que

(1) Der christliche Altar und sein Schmuck : archæologisch-liturgisch dargestellt von Dr Andreas Schmid, subregens der Georgianischen Clerical-Semirars in München.

soit la matière qu'il emploie, pierre ou métal, bois ou couleur. Plus l'idée exprimée est profonde, plus la forme est brillante, plus aussi l'objet d'art est parfait.

« Mais quelle est l'idée qu'un artiste doit rendre sensible quand il construit un autel, et de quelle manière devra-t-il la réaliser pour le mieux, afin de procurer d'une part, la gloire de Dieu, de l'autre, le salut des hommes ? — Pour répondre suffisamment à ces deux questions, nous indiquerons tout d'abord l'*idée* de l'autel dans le paganisme, dans le judaïsme et dans le christianisme. Nous rechercherons ensuite comment cette idée a été exprimée dans le cours des temps. — Alors seulement nous pourrons dire de quelle façon l'autel chrétien doit être construit pour répondre à sa véritable idée, à la forme qui lui a été prescrite par l'Eglise et par la tradition (1). »

Conformément à sa promesse, l'auteur de ce remarquable traité nous indique d'abord rapidement ce qu'il faut entendre en général par un autel, et plus spécialement l'idée qu'on doit se faire de l'autel païen, de l'autel juif et de l'autel chrétien (p. 3-40). — Après ce prélude rempli de détails instructifs et curieux, M. Schmid arrive à la grande division de son ouvrage. Le but qu'il se propose étant de tracer l'histoire de l'autel chrétien, et cette histoire ne pouvant pas être présentée en bloc au lecteur, il la partage en plusieurs périodes qu'il tire de la nature même du sujet, c'est-à-dire des différentes formes de l'autel.

La première période s'écoule entre l'origine du Christianisme et le règne de Constantin (330). L'autel nous y apparaît sous sa forme primitive, celle d'une simple table de bois ou de pierre. Bientôt, dans les catacombes, il prend habituellement, d'après sa figure modifiée, le nom d'*arcosolium* (trône voûté), quand on commence à célébrer les SS. mystères sur les tombeaux des martyrs. Souvent ces *arcosolia* étaient richement ornés : on n'a qu'à ouvrir les ouvrages de MM. Perret, de Rossi, etc., pour s'en convaincre. Toutefois, à cette époque, ils n'avaient pas encore d'accessoires obligés, tels que la croix, les chandeliers, les lampes. Ces objets n'apparaîtront d'une manière régulière qu'à la seconde période (330-1000), avec l'ère de la liberté religieuse.

Chose singulière ! les premiers autels que nous rencontrons après Constantin sont fréquemment empruntés aux usages profanes du paganisme. Ce sont tantôt des sarcophages, tantôt des cuves de marbre tirées des établissements de bains, qui sont transformés en autels. Le plus souvent, à cette époque, l'autel est surmonté d'une construction à part qui le recouvre comme un dôme (*ciborium*). C'est encore

(1) Introduct., p. 1 et 2.

au IVe siècle que l'on commence à conserver la Sainte Eucharistie soit en dehors de l'autel, dans des vases en forme de colombe ou de tour, soit sur l'autel, dans des tabernacles fixes. Alors aussi nous rencontrons tous les linges sacrés, l'*antipendium*, les crédences, etc. Sans pouvoir suivre l'auteur dans les intéressants récits qu'il nous donne sur ces divers points et encore sur l'autel portatif, la consécration, la situation, le nombre des autels dans les anciennes basiliques, nous nous contentons de les mentionner, pour montrer la variété et l'étendue de ses richesses.

La troisième période comprend les trois siècles qui suivirent immédiatement l'an 1000. Les autels à *ciborium* tendent à devenir plus rares, et à leur place se montrent les autels à *retable* qui ont une origine toute française, puisque le premier retable fut donné à l'église de St.-Denis par Charlemagne. — La forme et l'ornementation de l'autel durant la troisième période avaient eu des relations étroites avec l'architecture romaine alors en vigueur ; de même dans la quatrième période (1300-1550), elles s'attachèrent de très-près au style gothique. — L'auteur nous montre presque à chaque page sa prédilection pour cette forme de l'autel chrétien qui, dit-il, répond mieux que les autres à l'idée de l'Eglise catholique et surtout à l'idée de l'Eucharistie.

Pendant la cinquième période, qui va de 1550 à 1825, nous trouvons encore un nouveau style pour l'autel catholique : le genre de la renaissance remplace le gothique. Au lieu des sculptures qui formaient assez ordinairement le retable, nous avons une peinture à l'huile, mariée à l'autel et plus ou moins artistement encadrée.

La sixième section de l'ouvrage, à laquelle M. Schmid donne aussi le titre de période, — la période de l'avenir assurément, — est consacrée presque tout entière à des indications architectoniques ou liturgiques qui pourront être d'une grande utilité pour tous ceux qui auraient à diriger soit la construction, soit l'ornementation d'un autel. L'auteur n'est pas seulement un érudit qui a étudié, analysé les meilleurs ouvrages pour composer le sien : c'est encore un homme de goût qui, plein de zèle pour la maison de Dieu, voudrait entourer le divin sacrement de l'autel de splendeurs dignes de lui. — Nous sommes persuadé que son livre, traduit en français, serait justement apprécié, d'autant plus qu'à chaque page il cite ou décrit quelque objet d'art religieux appartenant à nos vieilles cathédrales. — L'édition allemande est splendide et les 72 gravures qu'elle contient sont tout-à-fait à la hauteur du sujet.

L. Digoine.

Amiens. — Imp. Emile Glorieux et Ce, rue du Logis-du-Roi, 13.

RELIGION ET PHILOSOPHIE.

(2e ARTICLE.)

IV.

Dans le tableau que nous venons de tracer de l'origine de l'homme, de sa nature, de son état présent, de sa destinée future, il y a deux parties bien distinctes : l'une où la Révélation et la philosophie sont dans un accord parfait ; l'autre où celle-ci est obligée de reconnaître qu'elle est dans une ignorance complète des faits que la Révélation nous propose de croire, ou qu'elle est réduite à n'avoir sur eux que des vraisemblances plus ou moins probables, quand elle n'est pas privée de tous les moyens de constater leur existence.

1. Elle peut, par les seules lumières naturelles, reconnaître que « l'homme est une substance raisonnable, faite « pour vivre dans un corps, et lui être intimement unie « (Bossuet) ; » que cette substance raisonnable n'a rien de matériel ; qu'elle est simple, spirituelle, intelligente, libre, capable de se mouvoir par elle-même, de vouloir, de connaître, d'aimer ; qu'ainsi elle est distincte du corps qui n'a ni intelligence, ni liberté, ni volonté, ni mouvement, tant que l'âme ne lui a pas communiqué celui qui est en elle ; qu'ainsi encore elle est faite pour lui commander, et que la dissolution qui a lieu dans le corps, quand la mort, séparant les parties dont il se compose, le réduit en poussière, n'entraîne pas à sa suite la dissolution de l'âme qui est sans parties.

Les lumières naturelles suffisent encore pour lui faire connaître avec certitude les contradictions manifestes qui

existent entre l'état de l'homme tel qu'il est en réalité et tel que nous le voyons présentement, et celui où il devrait être en vertu de la constitution de sa nature.

L'impuissance où il est d'exercer sur lui-même, sur son corps, sur les animaux, sur la matière, l'empire auquel la supériorité de sa nature et l'excellence de ses facultés lui donnent droit sur le monde extérieur et sensible ; la résistance que la force brutale des animaux, l'inertie de la matière, la violence de ses propres passions opposent à ses volontés les plus droites et les plus légitimes ; enfin cette lutte continuelle qu'il sent intérieurement en lui entre deux lois opposées ; d'un côté la loi de l'esprit, la loi de l'homme intérieur, la loi de Dieu, où sa volonté droite se complaît ; de l'autre la loi des membres, la loi de la chair, qui combat la loi de l'esprit et l'asservit sous l'esclavage de la concupiscence et du péché; tout cela, les lumières naturelles nous le peuvent découvrir et nous le découvrent en effet.

Jusque-là la philosophie et la Révélation sont d'accord. Ce que celle-ci apprend à tous indistinctement et propose de croire aux ignorants et aux savants, celle-là le trouve par ses propres observations, et le fait reconnaître à un petit nombre d'esprits supérieurs et éclairés qui ont le temps et les moyens de la suivre dans ces difficiles investigations.

2. Mais la cause de cet état présent de l'humanité, de cette contradiction manifeste entre ce qui est et ce qui devrait être, de cette lutte entre l'esprit et la chair, c'est-à-dire entre deux substances dont celle qui est faite pour commander, est si souvent asservie par celle qui devrait obéir, cette cause dont la Révélation nous découvre le secret, la philosophie ne la connait pas : et non seulement elle ne la connaît pas ; mais tout en cherchant à se rendre compte de l'état où nous sommes présentement, elle semble fermer l'oreille à l'explication donnée par la révélation, et voudrait nous persuader que cette explication n'é-

tant pas de son ressort, elle n'a point à s'en occuper. Il est bien vrai que les philosophes spiritualistes n'ont pas toujours parlé et agi de la sorte ; les grands esprits du XVIIe siècle, Descartes à leur tête, étaient loin de tenir ce langage ; mais il est certain que depuis cinquante ans surtout, cette manière de voir est devenue comme un principe reçu à peu près sans exception de tous les écrivains rationalistes ; et quand vous leur parlez de la chute originelle et de la transmission du péché du premier homme à sa postérité, comme moyen d'expliquer ce que la science humaine n'a pu faire, ils répondent sans hésiter que cette question est du domaine de la théologie, et qu'elle ne les regarde pas ; comme si des raisons alléguées par les théologiens n'étaient pas aussi des raisons, qu'on ne doit admettre ou rejeter qu'après les avoir discutées et mûrement examinées !

Mais voyez la conséquence de cette malheureuse ignorance. Elle est manifeste : c'est que la philosophie, ne sachant pas la cause du mal qu'elle est obligée de reconnaître, ne peut en savoir le remède.

Ce n'est pas tout : comme les lumières de la raison naturelle seules ne peuvent nous apprendre d'une manière sûre d'où nous venons, ce que nous sommes, pour quoi, et pour qui nous sommes dans ce monde, elles ne peuvent savoir mieux ni avec plus de certitude, où nous allons, ce que nous devons faire pour arriver à un but que nous ne connaissons pas, enfin ce que nous deviendrons après avoir passé quelques années sur la terre, si nous serons alors quelque chose, ce que nous serons, et pour combien de temps.

Il est vrai que la raison seule connaissant avec certitude que nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes, nous force à reconnaître avec une certitude égale, au-dessus de nous, une puissance supérieure existant par elle-même de toute éternité, bonne, intelligente, parfaite, qui nous a fait ce que nous sommes, et qui nous conserve, Dieu. Elle entrevoit en-

core plutôt qu'elle ne le sait avec certitude, une sorte de ressemblance qui nous fait participer dans une certaine mesure à ses perfections. Enfin elle nous incline fortement à penser, et va même jusqu'à nous convaincre, que tout ne finit pas pour nous quand nous fermons les yeux à la lumière ; mais qu'au contraire nous devons être heureux ou malheureux alors selon que nous aurons vécu d'une manière plus ou moins conforme à notre nature. Mais ce bonheur et ce malheur, en quoi consistent-ils, et quelle en doit être la durée ? Quelle est cette ressemblance que nous avons avec Dieu, et à quoi nous oblige-t-elle ? Est-ce pour lui qu'il nous a faits, et que s'est-il proposé en nous créant ? Sommes-nous notre fin à nous-mêmes, et devons-nous rapporter à nous ce que nous faisons ? Enfin, que faut-il penser de cette différence des sexes qui partage le genre humain en deux portions à peu près égales ? L'homme et la femme ont-ils la même origine ? Et s'ils sont égaux par nature, quelle est la cause de leur inégalité présente, et d'où vient à l'homme cet empire, souvent peu raisonnable, qu'il exerce sur sa compagne ?

A toutes ces questions je ne sache pas un philosophe qui ait trouvé, comme tel, c'est-à-dire en se tenant dans les limites de la raison naturelle, une réponse sûre et sans réplique. Et cependant il n'y a rien au monde qu'il nous importe plus de savoir : car c'est là tout l'homme. Et il est manifeste que notre conduite ici bas dépend nécessairement des rapports qui existent entre Dieu et nous, et que nous devons suivre des voies toutes différentes, selon que nous lui sommes redevables ou non de tous les biens qui sont en nous ; selon la mesure de ressemblance qui existe entre lui et nous ; selon la fin qu'il s'est proposée en nous faisant pour lui-même ou pour nous ; selon enfin que notre existence passagère dans ce monde doit être suivie d'un mode nouveau d'existence passagère encore ou d'un état éternel de bonheur, de malheur ou d'anéantissement.

« Il est en nous, dit le premier et le plus ardent promo-
« teur de la philosophie rationaliste, dans les temps moder-
« nes, il est est en nous un instinct indomptable de l'im-
« mortalité, l'universelle espérance d'une autre vie dont té-
« moignent tous les cultes, toutes les poésies, toutes les tra-
« ditions. Nous tendons à l'infini de toutes nos puissances ;
« la mort vient interrompre cette destinée qui cherche son
« terme ; elle la surprend inachevée. Il est donc *vraisem-*
« *blable* qu'il y a quelque chose après la mort, puisqu'à la
« mort en nous rien n'est terminé... J'ai de ma perfection
« morale une idée claire, un besoin invincible : je me sens
« né pour elle; (mais) en vain je l'appelle, en vain j'y tra-
« vaille ; elle m'échappe et ne me laisse que l'*espérance.* »

Puis avoir aprés développé dans un fort beau langage les raisons qui doivent nourrir et fortifier en nous cette espérance, il termine ainsi : « Rappelons-nous sans cesse que dans la
« mort comme dans la vie, l'âme est sûre de trouver Dieu,
« et qu'avec Dieu tout est juste et bien (1). »

Ainsi, après vingt-deux siècles de méditations et de recherches, nous voilà ramenés par un disciple de Platon, admirateur enthousiaste de ses doctrines, au point où le philosophe grec avait laissé ses contemporains. Car Platon, après Socrate son maître, aimait à nourrir en lui cette espérance d'immortalité. C'était, disait-il, une croyance qu'il était beau *de risquer ;* mais l'affirmer était au-dessus de ses forces, et sur cette question, comme sur beaucoup d'autres, il ne voulait pas qu'on lui demandât autre chose que des *vraisemblances.*

Oui, « l'âme est sûre de trouver Dieu au-delà de cette vie ;
« et qu'avec Dieu, tout est juste et bien. » Mais cette justice et cette bonté d'un Dieu infiniment parfait, comment

(1) M. Cousin. — *Du vrai, du beau et du bien*, 8e édit., in-12, 16e leçon, p. 422-424.

s'appliquera-t-elle à l'homme de bien et au méchant? En quoi consistent la récompense du premier et le châtiment du second, et combien de temps l'un et l'autre doivent-ils durer? Enfin le corps qui a participé pendant la vie présente aux mérites et aux démérites de l'âme, et qui en a été souvent la cause ou l'occasion, sera-t-il associé dans celle qui suit au bonheur, ou au malheur de sa compagne ?

Voilà assurément de bien graves questions. Mais qui peut y répondre, sinon celui dont la bonté toute gratuite prépare dans l'autre monde à ceux qui l'aiment dans celui-ci des biens que ni notre œil ne peut voir, ni notre esprit connaître, ni notre cœur sentir ? Qui peut y répondre, sinon l'auteur et le créateur de toutes choses : celui qui, ayant donné à l'homme tout ce qu'il a, et l'ayant fait tout ce qu'il est, connaît seul à fond tout ce qu'il peut, et tout ce qu'il doit, et ainsi peut seul juger nos actes sans se tromper, et rendre à chacun de nous ce qui lui est dû pour ses œuvres, selon ce que nous sommes, et selon ce qu'il est lui-même, avec justice, amour, miséricorde, avec l'indulgence qu'implore notre faiblesse, Dieu, Dieu seul, et ceux à qui Dieu a découvert ses secrets.

L'œil de l'âme, la raison, laissée à elle-même, ne peut avec les seules forces qui lui sont naturelles pénétrer dans les profondeurs inaccessibles où demeurent cachés à nos yeux ces ineffables mystères. Il n'y a pas un philosophe qui l'ait pu faire, comme philosophe. Les plus éclairés le reconnaissent.

Mais ce que la Raison ne nous peut découvrir, nous le savons par la Révélation. Conservatrice sûre et fidèle des vérités transmises dès l'origine par le père du genre humain à ses enfants, elle nous apprend ce que nous sommes, d'où nous venons, où nous allons, et le sort qui nous attend au sortir de cette vie. Elle nous enseigne que la vue de Dieu, la possession de Dieu, l'union avec Dieu sera dans une vie nou-

velle qui n'aura plus de fin, la récompense, la joie et le bonheur de l'homme de bien ; que le méchant, après la mort, condamné à rester à la place qu'il s'est lui-même choisie, éloigné de Dieu et sans Dieu, trouvera dans cette irréparable séparation, et dans la privation qui en est la suite, son supplice et son châtiment ; et que ce châtiment sera éternel comme la récompense ; enfin que le corps, après avoir été quelque temps séparé de son âme, y sera de nouveau réuni et partagera éternellement avec elle le bien et le mal qu'ensemble ils auront mérités.

Voilà ce que la Révélation nous apprend ; et bien que son enseignement sur ce point soit en dehors de la Raison et s'étende au-delà des limites que celle-ci peut atteindre avec ses seules forces, il n'est aucunement en désaccord avec l'enseignement purement rationel. Et si le désaccord paraît exister quelquefois, « cette apparence vaine de contradic-« tion vient principalement de ce que les dogmes de la foi « n'ont pas été compris ou exposés suivant l'esprit de l'É-« glise, ou de ce que les erreurs des opinions sont prises « pour des décisions vraies de la Raison (1). »

Il est bien vrai que la Raison précède la foi ; et que nous étant donnée « pour démontrer ses fondements.... et pour recon-« naître les signes extérieurs qui rendent croyable la Révéla-« tion divine (2) », elle peut justement être considérée comme la base sur laquelle repose, par rapport à nous, la croyance à cette même Révélation. Mais que la Révélation lui rend bien

(1) Inanis hujus contradictionis species inde potissimum oritur quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiæ intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur.

(Constitutio dogmatica de fide Catholicâ, c. 4.)

(2) Fides et ratio... opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret. (Ibid.)

Si quis dixerit revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, anathema sit.

Ibid. cap. 3, *de fide*, cat. 3.

au centuple et au-delà ce qu'elle a reçu d'elle, en forçant les esprits justes à reconnaître sa divine origine, et à se soumettre à l'infaillible autorité de son enseignement ! Car cette autorité une fois démontrée, elle prend aussitôt la place qui lui est due, à cause de sa nature et de son origine, et s'impose avec toutes les vérités dont elle est la dépositaire, à la raison elle-même qui l'a reconnue, constatée et démontrée. C'est ainsi qu'un testament ou une loi n'obligent pas tant qu'il y a des doutes légitimes sur leur authenticité, mais imposent à ceux qui doutaient de leur validité légale l'obligation rigoureuse de se conformer aux conditions prescrites, et de se soumettre, quand cette validité a été établie sur des preuves solides.

De plus sur les vérités premières que la raison peut certainement connaître par les lumières naturelles, et qui nous sont données également par l'enseignement de la Révélation : l'existence de Dieu, sa puissance éternelle, et l'excellence de plusieurs de ses perfections; la spiritualité de l'âme, la vie future, quelle différence entre la connaissance que nous en donne la raison, et celle dont nous sommes redevables à la Révélation !

Aux lacunes, aux obscurités, aux incertitudes, aux vraisemblances de l'enseignement rationnel, l'enseignement de la Révélation substitue une plénitude, une conviction, une inébranlable certitude qui passant de l'esprit dans le cœur, non-seulement donnent à ceux qui la reçoivent une force invincible qui les rend plus capables de remplir leur devoir, mais leur inspire, pour répandre ces vérités parmi ceux qui ne les connaissent pas, et les leur faire aimer, un courage héroïque et un dévouement que les Sages les plus éclairés de l'antiquité payenne, conduits par leur seule raison, n'ont pas même soupçonné.

Quant à celles qui ne sont pas de soi accessibles à la raison, la révélation, en nous les découvrant, a répandu en nous

une lumière plus vive et plus forte, qui au lieu d'éblouir l'œil de notre âme, a mis souvent dans un nouveau et plus grand jour ce qu'il voyait déjà par la vertu qui lui est propre, et lui fait entrevoir ce qui lui était resté jusque-là entièrement caché.

La divine clarté de la Révélation, qui « délivre et prému-« nit la raison de bien des erreurs, développe en elle la « science des choses divines et l'enrichit de connaissances « que seule elle n'aurait pu acquérir. » Car il est certain que l'enseignement de la Révélation a été pour des esprits justement curieux, comme une sorte de provocation qui les a fait se livrer avec plus d'ardeur à la recherche de la vérité, et y pénétrer plus profondément; et que « la raison éclairée « par la foi, quand elle cherche avec soin, prudence et « piété, trouve, par le don de Dieu, quelque intelligence « très-fructueuse des mystères, tant par l'analogie des « choses qu'elle connaît naturellement, que par le rapport « des mystères entre eux, et avec la fin dernière de « l'homme (1). »

Ce que le Saint Concile dit ici de l'intelligence très-fructueuse que la raison, quand elle cherche avec piété, peut nous donner des mystères dans une certaine mesure, nous en avons la preuve en particulier dans celui que nous rappelions à la fin du paragraphe précédent.

Assurément s'il est un mystère incompréhensible à la raison humaine, et qui après l'enseignement de la révélation,

(1) Fides et ratio opem sibi mutuam ferunt, quum ratio fidei lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat, fides vero rationem ab erroribus liberet et tueatur, eamque multiplici cognitione instruat..... Ac ratio quidem fide illustrata quum sedulo, pie ac sobrie quærit, aliquam, Deo dante, intelligentiam, eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum quæ naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se, et cum fine hominis ultimo.

(Constitutio dogmatica de Fide, C. 4.)

« demeure encore couvert d'un voile et comme enveloppé « d'une sorte de brouillard, tant que nous voyageons en « étrangers dans cette vie mortelle, » c'est bien le dogme du péché originel.

« Car il est sans doute qu'il n'y a rien qui choque plus « notre raison que de dire que le péché du premier homme « ait rendu coupables ceux qui étant si éloignés de cette « source, semblent incapables d'y participer. Cet écou- « lement ne nous paraît pas seulement impossible ; il « nous semble même très-injuste.... Certainement rien ne « nous heurte plus rudement que cette doctrine....» Et cependant, chose étonnante ! sans ce mystère, le plus éloigné de notre connaissance, et le plus incompréhensible de tous, nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-mêmes : « Nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. « Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours « dans cet abîme. De sorte que l'homme est plus inconce- « vable sans ce mystère, que ce mystère n'est inconcevable « à l'homme (1). »

Ainsi, en cherchant à nous rendre compte de cette transmission du péché par les lumières de la raison naturelle, et la considérant avec Pascal comme un moyen d'expliquer en partie les étonnantes contradictions qui sont en nous, nous arrivons en effet à quelque intelligence de ce mystère, et cette intelligence est vraiment très-fructueuse. Comme nous ne devons pas plus nous étonner d'être venus au monde « pécheurs, mortels condamnés (à souffrir) que d'y être ve- « nus hommes, celui de qui nous tenons la vie immédiate- « ment, étant lui-même tout cela, homme, pécheur, mortel, « condamné (à souffrir et à mourir) (2), » nous ne devons

(1) Pascal, Pensées, Edit. Faugère, t. 2, p. 105.

(2) S. Augustini. — De peccatorum remissione, Lib. I, C. 13. (Similes Adæ creati) sicut ex homine homines, ita ex peccatore peccatores, ex morituro morituri, damnato que damnati.

pas non plus nous hâter de rejeter comme contraire à la justice et à la vérité cette doctrine de la transmission du péché originel, qui n'est pas sans analogie avec les choses que nous connaissons naturellement, et qui malgré son impénétrable obscurité, nous aide pourtant à nous rendre compte d'un des secrets les plus cachés de notre existence présente : et ce demi jour qui commence à se faire, dissipant en partie le brouillard qui voile notre vue, nous prépare à recevoir avec moins d'opposition ce que la Révélation nous enseigne.

Mais si nous continuons nos recherches, toujours sous les yeux de Dieu, et que conduits uniquement par l'amour pur et soumis de la vérité, nous rapprochions ce mystère des autres que la foi nous enseigne et en particulier de celui qui a avec lui un rapport immédiat, le mystère de la Rédemption, oh ! alors que de clartés nouvelles brilleront à nos yeux dans cet horizon plus étendu que la comparaison de ces mystères aura ouvert devant nous ! Et ne serons nous pas tentés, à notre tour, de répéter ces paroles pleines d'une sainte hardiesse que l'Eglise a conservées dans l'office du Samedi Saint : « O péché d'Adam assurément nécessaire, « qui a été effacé par la mort de Jésus-Christ ! O heureuse « faute qui a mérité d'avoir (pour la réparer), un tel et si « grand Rédempteur ! »

Oui, il est ainsi ; et ce langage ne nous étonnera pas, si nous considérons avec S. Paul les effets du mystère réparateur du Fils de Dieu comparés à ceux du péché originel. Car enfin qu'a fait Jésus-Christ en se livrant pour nous ? Il n'a pas seulement effacé en nous la tache du péché qui nous a été transmis par notre premier père : il nous a remis aussi tous ceux qui nous sont propres et que nous avons commis nous-mêmes : il nous a assuré le pardon de ceux où l'infirmité de notre nature nous ferait tomber jusqu'à la fin ; il nous a rachetés, engendrés à une vie nouvelle ; il nous a mérité le titre d'enfants de Dieu : il a répandu dans nos

âmes avec l'abondance de sa grâce, le don divin de la justice et de la sainteté pour nous faire régner éternellement avec lui dans une vie de paix, de bonheur et de gloire. Voilà les biens dont nous sommes redevables à la Rédemption, et que nous rappelle notre profession de foi en ce mystère : et lorsque nous voyons cela, nous sommes obligés de nous dire qu'au lieu d'accuser la justice de Dieu qui nous impute un péché dont nous sommes certainement coupables, bien que la faiblesse de notre esprit ne puisse nous faire comprendre comment il nous est transmis, nous devons bien plutôt bénir sa miséricorde, qui a fait surabonder la grâce où avait abondé l'iniquité, et par cette grâce a substitué au règne du péché qui nous donnait la mort, le règne de la justice qui nous ouvre les portes de la vie et de la gloire éternelle. (Rom. V, 15.)

C'est ainsi que la raison peut, selon que l'enseigne le Saint Concile du Vatican, trouver quelque intelligence fructueuse des mystères les plus cachés, en les rapprochant les uns des autres, et en considérant les rapports qui les unissent entre eux. Et les nouvelles lumières que ce rapprochement répand sur nos destinées futures, et sur le bonheur que la bonté de Dieu nous prépare auprès de lui dans le ciel, nous aidant à soulever le voile qui cache encore à nos yeux ces saintes obscurités, nous bénissons Celui qui a bien voulu nous les donner ; et nous attendons avec confiance le moment où la vérité, se découvrant à nous dans tout son éclat, remplira nos âmes de reconnaissance et d'amour pour Celui qui a réparé d'une manière si merveilleuse et avec tant de bonté le mal que nous nous sommes fait nous-mêmes en nous retirant de lui.

Comment s'est opérée cette divine réparation, c'est ce que nous avons à considérer dans les articles suivants.

V.

Nous avons dit le tort que l'homme s'était fait à lui-même et les désordres de tout genre qui sont entrés dans le monde à la suite du péché. Mais à ce mal, une miséricorde infinie avait de toute éternité préparé le remède : et Dieu pour adoucir aux coupables la rigueur de la sentence que sa justice avait prononcée, leur annonça qu'un jour viendrait, dans la suite des siècles, où la femme, en écrasant la tête du serpent, détruirait la puissance du menteur homicide qui les avait fait tomber.

Adam et Eve vivent dans l'attente de cette mystérieuse délivrance, et la transmettent avec foi à leur postérité. Ils meurent ; mais la promesse demeure, et devient de siècle en siècle plus claire et plus précise.

Nous la retrouvons dans les histoires d'Abraham, d'Isaac, de Jacob : ils savent que le libérateur promis sera un de leurs descendants, et que toutes les nations de la terre auront part à ses bénédictions. Jacob nomme celui de ses fils dans la famille de qui il doit naître ; et laisse aux enfants de ses enfants un signe pour reconnaître le temps où il doit paraître. Moïse l'annonce aux Juifs comme un prophète semblable à lui, législateur comme lui, que Dieu suscitera au milieu d'eux, et à qui il faudra obéir. David, mille ans avant qu'il vienne au monde, écrit son histoire, comme feront plus tard les Evangélistes témoins de ses actions, et confidents de tous ses secrets. Les autres prophètes ajoutent chacun un trait nouveau à cette grande figure pour nous aider à le reconnaître. Daniel compte les années qui doivent s'écouler jusqu'au moment où il commencera à exercer son ministère ; il marque celle de sa mort et précise le temps où le sacrifice offert par lui mettra fin à tous les autres sacrifices.

Jésus-Christ vient dans les circonstances et dans le temps que Jacob et Daniel avaient annoncés, portant en lui les signes donnés pour le faire reconnaître.

Les démons vaincus et mis en fuite sentent en lui le libérateur promis à nos premiers parents, qui devait écraser la tête du serpent tentateur, détruire ses œuvres, et ruiner sa puissance. Les nations ramenées par lui à la connaissance de Dieu qu'elles avaient oublié, reçoivent les bénédictions promises à Abraham et à sa postérité.

Ceux qui avaient été chargés de l'annoncer au monde, les prophètes, l'avaient salué comme Dieu, et lui en avaient donné tous les caractères. Un d'eux, entrant plus avant dans les profondeurs de sa nature, l'appelle *un rejeton de Jéhovah* (1), dictant par avance à l'église catholique l'expression infaillible dont elle devait se servir pour affirmer sa divinité et défendre la consubstantialité du Père et du Fils, attaquée et niée par Arius : *Deum de Deo*. Lui-même plus de vingt fois a parlé de lui dans le même sens, et par la puissance de ses œuvres, par l'esprit de sainteté qu'il a répandu sur la terre, par la victoire qu'il a remportée sur la mort en se ressuscitant, il a forcé le monde à reconnaître qu'il était bien ce qu'il disait. C'est donc bien le prophète, le prophète par excellence que Moïse avait annoncé comme devant venir après lui, et qu'il fallait écouter.

Mais que va-t-il annoncer, ce nouveau législateur ? Et si, comme il le dit lui-même, sa doctrine n'est pas sa doctrine, mais la doctrine de Celui qui l'a envoyé, rejeton de Jéhovah qui a parlé par Moïse et par les prophètes, envoyé par Jéhovah pour conduire son peuple, uni à Jéhovah son père, *inhérent à lui* (2), tenant à lui comme le rejeton tient à l'arbre qui le porte, vivant avec lui d'une vie commune, et ne

(1) Germen Domini. Isaïe.

(2) Virum cohærentem mihi ;— [illegible]. Version d'Aquila ; Zach. 13, 7.

pouvant en être séparé sans cesser d'exister, que va-t-il faire de la loi donnée par Jéhovah sur le Sinaï ? C'est lui-même qui nous l'apprend : « Je ne suis pas venu, dit-il, » pour détruire la loi, mais pour l'accomplir et lui donner » tout son développement. »

Ce que Moïse nous dit des perfections de Dieu ; ce que la magnificence de ses œuvres et en particulier la conduite qu'il tient à l'égard de l'homme avant et après sa chute nous découvrent de sa puissance, de sa sagesse, de sa justice et de sa bonté, tout cela sans doute était bien propre à nous inspirer pour lui de grands sentiments de crainte, de respect, de reconnaissance et d'amour. Jésus-Christ nous fait entrer d'une manière plus intime dans les profondeurs de cette bienheureuse nature. Il nous découvre dans l'unité de la substance divine trois personnes distinctes, mais égales en tout, qui concourent ensemble à la création de l'univers et à sa conservation. Il nous montre le Père qui vient en nous dans la personne de son Fils, et se répand en nous par son Esprit, pour nous sauver et pour nous sanctifier ; et nous donne par cette révélation nouvelle ajoutée à l'ancienne une idée plus étendue de la nature de Dieu, de ses perfections, et en particulier de son amour pour nous.

La vie entière du Fils de Dieu, donné au monde par l'amour de son Père, et venant sur la terre converser avec les hommes ; vivant, souffrant et mourant pour nous ; l'Incarnation, le sacrifice du Calvaire, l'Eucharistie, la Résurrection, l'Ascension, la Mission du Saint-Esprit, sont comme autant de leçons vivantes par lesquelles Jésus-Christ a développé et conduit la loi ancienne à sa perfection. C'est par cet enseignement en action qu'il a mis dans tout leur jour les vérités contenues dans l'ancienne loi, et qu'en rendant sensibles les perfections de Dieu les plus faites pour nous toucher, sa justice, sa bonté, sa miséricorde, son amour, il a allumé dans nos âmes le feu d'une charité jusqu'alors in-

connue, qui devait enfanter tant de vertus, et renouveler la face de la terre.

Cette connaissance plus étendue des perfections de Dieu, et de ses rapports avec nous, nous a donné aussi de l'homme une idée bien supérieure à celle que nous avions jusque-là. C'était beaucoup sans doute de le savoir créé à l'image de Dieu, et semblable à lui. Mais quelle dignité nouvelle n'ajoute pas à cette dignité première et originelle, déjà si glorieuse, la connaissance de tant de bienfaits dont nous le voyons l'objet de la part de son Créateur ! Qu'est-ce donc que l'homme, et qu'a-t-il fait pour mériter que Dieu le traite avec tant de bonté ? Ou plutôt, et parce que n'étant rien, lorsque Dieu l'a tiré du néant, et n'ayant rien que ce que Dieu lui a donné, il ne pouvait rien avoir ni rien faire pour mériter quoi que ce soit, quel doit être à nos yeux le prix de l'homme que Dieu, par une élection purement gratuite, a placé si haut entre toutes ses créatures, en le faisant semblable à lui, et à qui lui-même a montré qu'il attachait un si grand prix, lorsqu'après sa révolte, il est venu à lui pour le relever, se faisant à son tour semblable à lui, et se chargeant de toutes ses misères pour l'en décharger, mourant pour le racheter de la mort, et enfin se donnant à lui comme nourriture pour le faire vivre de sa vie, et le rendre participant de son éternelle félicité !

Ajoutons à cette connaissance de Dieu et de l'homme telle que nous la trouvons dans les livres de Moïse, complétée et confirmée par Jésus-Christ, ce que l'un et l'autre nous enseignent de la double destinée de l'homme : le jugement où Dieu à qui seul appartient la vengeance, quand le temps se ravenu, rendra à chacun, selon Moïse, ce qui lui est dû ; la vie éternellement heureuse, et les supplices sans fin qui suivront immédiatement l'irrévocable sentence de Jésus-Christ : et puis, la main sur la conscience, demandons-nous s'il y eut jamais dans aucun temps, dans aucun pays, dans aucune

école, une doctrine plus complète, mieux suivie, mieux liée dans toutes ses parties, et qui réponde mieux sous tous les rapports, aux exigences les plus sévères d'une droite raison, et aux idées les plus justes que les lumières naturelles nous donnent de Dieu et de nous-mêmes ; enfin qui se présente à nous avec des caractères plus frappants et plus sensibles de certitude et de vérité !

Non, quand nous considérons l'ignorance complète où sont demeurés les deux plus grands esprits de l'antiquité païenne sur la question de l'origine de l'homme ; les erreurs profondes qui se trouvent mêlées dans leurs écrits aux idées les plus vraies et les plus élevées sur la nature et les perfections de Dieu ; les vides de leur doctrine sur cette question ; leurs erreurs non moins grandes sur la nature de l'homme ; les abominations les plus contraires à la justice et à l'humanité qui furent la suite nécessaire de ces erreurs : l'esclavage pesant sur plus de la moitié du genre humain, la femme dégradée et avilie, la corruption des mœurs poussée aux derniers excès, le mépris qu'ils affectent pour le corps, et l'embarras visible que leur causent les étonnantes contradictions qui sont en nous ; enfin la déplorable incertitude d'où ils ne sortent pas sur notre destinée future, et sur l'état de nos âmes après la mort ; non, quand nous considérons ainsi la chose, telle que les faits et les textes les plus certains et les plus authentiques nous la montrent, nous ne saurions nous persuader qu'un esprit sérieux et ami sincère de la vérité puisse conserver à ce sujet le moindre doute.

VI.

Il est vrai que dans ces deux grandes questions de la nature de Dieu et de la nature de l'homme, la Révélation a ses obscurités aussi, comme la doctrine acquise par les lu-

mières naturelles. Mais dans des faits de cette nature où les lumières de la raison seules ne peuvent atteindre, il ne suffit pas de dire, pour les nier, qu'ils sont incompréhensibles. Autrement combien de faits de l'ordre purement naturel serions-nous obligés de rejeter ! Que savons-nous par la seule raison de ce qui se passe dans l'intérieur de l'homme ? Ce qui est en nous, nous en avons conscience, nous le voyons, nous le savons, nous n'en pouvons douter. Mais ce qui est dans un autre homme, son âme, son esprit, son cœur, c'est un sanctuaire où personne excepté Dieu qui l'a fait, et qui en connaît les replis, ne peut pénétrer, et celui à qui Dieu en a ouvert la porte. Et cependant nous parlons sans cesse de l'esprit de l'homme en général, de sa nature, de ses facultés, de ce qu'il sait et de ce qu'il ignore, comme nous faisons de notre propre esprit, et cela avec une entière assurance que nous sommes dans le vrai, et ne nous trompons pas. D'où vient cela, sinon de ce que voyant agir, et entendant parler les autres hommes, et comparant leurs actes et leurs discours aux nôtres, nous jugeons justement que telles doivent être en effet leurs dispositions et la nature de leur esprit, n'ayant aucune raison de penser qu'il en soit autrement.

Il en est de même de la nature de Dieu et de ses perfections ou attributs essentiels. De nous-mêmes et par nos propres forces, il nous est impossible d'en découvrir les secrets. Mais parce que ces secrets appartiennent à Dieu, et qu'il est le maître de les découvrir comme il veut, quand il veut, et à qui il veut, il nous suffit pour être assuré que sa nature est telle, de reconnaître à des signes certains que Lui-même l'a enseigné ainsi, et que cet enseignement, bien qu'il soit au-dessus de notre raison naturelle, n'a rien pourtant qui lui soit contraire : et c'est ce qui arrive dans tous les mystères que la Révélation nous propose de croire. Ce qu'ils ont d'obscur ne peut ni ne doit nous empêcher de nous y soumettre.

Il n'en est pas ainsi des obscurités qui se présentent dans les doctrines philosophiques. Comme elles s'appuient uniquement sur la raison, tant que la raison n'a pas montré clairement qu'elles sont telles en effet qu'on les enseigne, nous jugeons justement qu'il ne faut pas les recevoir ; et bien plus justement encore que nous devons les rejeter, quand la raison elle-même ne se peut accorder avec elles.

Prenons pour exemple le mystère de la Très-Sainte Trinité ; et comparons le dogme vrai connu par la Révélation avec la contrefaçon purement rationnelle des Alexandrins.

Je vois des deux côtés de grandes difficultés. Trois personnes dans un Dieu unique, distinctes, mais participant à une seule et même nature, toutes trois égales, et toutes trois éternelles : voilà ce qu'aucune raison humaine ne peut comprendre, encore moins expliquer. Et c'est précisément ce que la Révélation nous enseigne. Elle n'a pas la prétention de prouver ce qu'elle avance ; elle nous propose simplement de l'admettre comme un fait, se confiant dans les titres qu'elle nous présente pour justifier le droit qu'elle a de nous imposer cette croyance.

Il n'en est pas de même des mystères non moins incompréhensibles de la théologie purement naturelle des doctrines philosophiques : et ni la Trinité des Alexandrins avec ses trois hypostases inégales en puissance et en dignité, ni l'aveugle destin qui enchaîne les dieux et les hommes dans ses liens de fer, et nous pousse invinciblement au mal, ni la transmigration éternelle des âmes condamnées à venir sans fin les unes après les autres habiter les corps les plus divers, ne sont pas moins incompréhensibles que le dogme catholique de la Trinité, la résurrection de la chair, et la prédestination. Car pour nous borner à un seul exemple, et ne parler que d'un seul de nos mystères, il s'en faut bien que le dogme de la prédestination se présente à notre esprit avec

ce caractère odieux qui nous révolte si justement dans le dogme de la Fatalité païenne. Le Dieu que la Révélation chrétienne nous apprend à adorer n'est pas, comme le Destin des Grecs, une puissance malfaisante qui nous pousse invinciblement au crime. Dieu ne nous a pas posés dans le monde pour y faire le mal et porter le poids de sa colère, mais pour y opérer notre salut ; il nous a prédestinés, choisis avant la création du monde, créés, appelés pour être ses enfants adoptifs, pour être saints et sans tache devant ses yeux, pour marcher dans la voie des bonnes œuvres que lui-même a préparées pour que nous les pratiquions (1).

Et il s'en faut bien que nous ayons pour admettre les mystères des doctrines philosophiques les raisons qui nous font admettre les mystères proposés par la Révélation à notre croyance. Car les premiers ne sont pas seulement au-dessus de ce que nous pouvons voir, mais contraires à ce que nous voyons avec la dernière évidence : et bien loin de nous donner, comme font nos croyances, tout incompréhensibles qu'elles sont, des perfections de Dieu, des notions plus étendues, et plus élevées, ils le rabaissent à nos yeux en nous le montrant vaincu par une force supérieure à la sienne, et limité dans l'action de sa Providence par l'inertie de la matière indépendante de lui, et comme lui éternelle, ou contraint de céder devant je ne sais quelle nécessité fatale, que suivant Platon, *il n'a pu persuader*.

VII.

Mais sans nous arrêter à cette comparaison, considérons plutôt, nous le ferons avec plus de fruit, l'influence que la connaissance de Dieu et de l'homme telle que nous l'avons

(1) I. Thessal 5, 9. — Eph. 1, 4, 5, 11 ; 2, 10.

reçue de la Révélation, a dû exercer, et a exercée en effet sur la doctrine des mœurs et sur l'ensemble des devoirs, et à quelle distance cette doctrine a laissé derrière elle toutes les théories morales de la philosophie.

L'Apôtre reproche aux Sages de l'antiquité de n'avoir pas rendu à Dieu le culte qui lui est dû, malgré la connaissance claire que leur avait donnée la vue des créatures de son éternelle puissance et de sa divinité, de ne pas lui avoir rendu gloire, et de ne pas l'avoir remercié de tous les biens qu'ils avaient reçus de lui. On sait quels sont les dieux qu'Aristote et Platon, après avoir si bien parlé du Dieu suprême, Platon surtout, ont mis à la tête de leur république, et à qui eux-mêmes allaient avec la foule adresser leurs vœux et leurs prières. Les stoïciens dont les idées étaient beaucoup moins saines, et qui n'avaient guère d'autre Dieu que le Grand Tout, ne pensaient pas, dans la pratique, autrement que les deux maîtres de la philosophie grecque. « Que chacun, disaient-ils, honore les dieux comme on le fait dans son pays. » Avec cela tout est justifié : le culte ignoble, grossier, immonde, rendu au bœuf Apis, au crocodile, au chat, au bouc de Mendès !... Les enfants brûlés sur l'autel de Moloch, ou dans ses bras, les sacrifices humains des Phéniciens, des Carthaginois, et de presque tous les peuples anciens ; les prostitutions hideuses de Babylone, toutes les turpitudes et les abominations les plus horribles de l'idolâtrie. Les paroles de l'Apôtre n'ont rien d'exagéré : à la place du Dieu incorruptible ils ont mis, pour les adorer, des hommes, des oiseaux, des quadrupèdes, des serpents, et sont tombés, pour l'avoir abandonné, dans les excès de la plus révoltante dépravation.

Comparez à ces monstrueuses iniquités le culte rendu au Dieu véritable connu par la Révélation, dans les temps voisins de l'origine du monde, avant le déluge. Les patriarches et leurs enfants, ceux du moins qui ne perdirent pas à la

suite de Caïn et de ses descendants, la connaissance du Dieu unique, juste, clément et saint qui les avait tirés du néant par sa toute-puissance, maître souverain et seigneur de tout l'univers, les patriarches adorent le même Dieu qu'adorent après eux Noé, Sem, Abraham, et les enfants d'Abraham devenus le peuple juif, enfin le même que Jésus-Christ nous a fait connaître.

Je vois bien là encore un culte extérieur et sensible, des sacrifices sanglants, des brebis et des bœufs immolés ; des oiseaux, les fruits de la terre, les prémices des moissons et de tous les biens que le sol produit, offerts sur l'autel de Jéhovah, en signe de notre dépendance, et pour témoigner notre reconnaissance ; mais à côté de cela et en premier lieu le culte en esprit et en vérité, le seul qui puisse vivifier l'autre et le rendre agréable à Dieu, la louange, l'action de grâces, la prière, l'amour, « Dieu, dit l'écrivain sacré, agréa « les offrandes d'Abel qu'il bénit, et détourna les yeux de « celles de son frère. »

Sans doute les Juifs, comme leurs pères, qui au sortir de la mer Rouge, et au pied du Sinaï resplendissant de la gloire de Jéhovah, faisaient brûler l'encens sur l'autel du veau d'or, avant, pendant et après le règne de Salomon, rendirent trop souvent un culte sacrilége et homicide aux cruelles et impures idoles de leurs voisins, et tombèrent avec eux dans les excès les plus déplorables : et certes, il fallait que le mal fût bien grand, pour que Dieu, peu de temps avant la captivité, se plaignit dans Jérémie, de ne pouvoir trouver dans Jérusalem *un homme* juste et fidèle qui le forçât à pardonner à cette ville coupable. Mais il y en eut aussi un grand nombre qui ne fléchirent pas le genou devant Baal, et qui demeurèrent fidèles au grand précepte de la loi : « Tu aimeras « le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, « de toutes tes forces, et de tout ton esprit ; » et l'on sait les fruits qu'ils recueillirent de leur fidélité, les vertus que

cet amour leur fit pratiquer, la charité dont elle les remplit pour leurs frères malheureux ; et le courage qu'il leur inspira pour supporter les dures épreuves de la captivité, et les autres misères de la vie.

Mais depuis que Jésus-Christ nous a fait connaître d'une manière plus parfaite et plus sensible l'abondance des miséricordes de Dieu, la grandeur infinie de sa bonté et de son amour ; depuis qu'il nous a fait pénétrer plus avant dans les profondeurs de cet amour par la révélation même des mystères les plus cachés, l'Incarnation, la Rédemption, l'Eucharistie, son retour au séjour de la gloire où il est allé nous préparer une place à côté de lui ; depuis enfin que lui-même nous a aimés jusqu'à se livrer pour nous, qui pourra dire les prodiges que la charité en se répandant du sein de Dieu dans le cœur de l'homme à la suite de cet amour, a enfantés dès le commencement, et qu'elle enfante encore tous les jours avec non moins d'éclat : la force qu'elle a inspirée aux hommes et aux femmes des conditions les plus diverses, dans toutes les classes de la société les plus élevées et les plus basses ; la justice, la sainteté, le dévouement qu'elle a fait naître dans les âmes, enfin les services de tout genre qu'elle a rendus à l'humanité tout entière.

Il ne faut ni grands efforts d'esprit, ni longs raisonnements pour comprendre ou pour faire comprendre la différence que cette doctrine mettait entre la morale enseignée par la Révélation et celle qu'enseignent les philosophes. Outre qu'il est impossible de bien parler des devoirs envers Dieu quand on le connait mal, et qu'on est exposé à passer les plus importants, quand on ignore ou qu'on rejette de ses perfections celles qui établissent entre lui et nous les rapports les plus intimes et les plus touchants, le plus grand nombre des philosophes de l'antiquité, et parmi les modernes, ceux-là surtout qui ont rompu avec la Révélation, et ont voulu faire seuls, et avec les seules lumières naturelles la

science des mœurs, mettent les devoirs envers Dieu en dehors de la morale. Mais en vérité rien n'est plus déraisonnable. Car si les seules lumières naturelles nous obligent à régler nos rapports avec les personnes et les choses d'après la connaissance que nous avons de leur valeur et de leur mérite ; à nous attacher à elles à proportion qu'elles sont ou qu'elles nous paraissent meilleures et plus parfaites ; à aimer le vrai, le beau, le bien ; comment pourrions-nous être dispensés de mettre au premier rang entre tous les objets qui sont faits pour occuper notre intelligence et notre volonté, et qui ont droit à tous nos hommages, celui qui, au jugement des philosophes les plus éclairés, est la source de toute beauté, de toute bonté, de toute vérité, la beauté, la bonté, la vérité même, Dieu ? C'est donc avec raison que la Révélation a mis les devoirs de l'homme envers Dieu au premier rang parmi tous ses autres devoirs, et qu'elle nous a fait de l'obligation de l'aimer, le premier et le plus grand de tous les commandements, celui dont l'observation entraîne nécessairement l'observation de tous les autres, et la rend plus prompte, plus facile et plus douce.

Et voilà ce qui met entre la doctrine morale de la Loi ancienne enseignée par Moïse, et confirmée par Jésus-Christ, et celle des philosophes, un intervalle immense, et fait de celle-ci une loi sans législateur, c'est-à-dire un corps sans tête, privé de l'organe principal qui communique le mouvement et la vie à tous les membres. Car l'amour incontestablement est la puissance maîtresse qui a l'empire et la domination sur toutes les autres, la source de toutes les affections de l'âme, le principe de toutes nos actions, la cause première de toutes les grandeurs et de tous les abaissements de l'âme humaine. Il n'y a rien de plus grand, rien de plus doux, rien de plus fort, rien de plus élevé, rien de meilleur que l'amour. *Il est fort comme* celle à qui rien ne résiste, *la mort*, dit la Sainte Ecriture. Et quand il a pour objet le

vrai, le beau, le bien, et qu'il se tourne tout entier vers Dieu, comme vers le seul bien qui puisse satisfaire son attente, alors il nous pousse aux grandes actions, et nous excite à désirer toujours ce qu'il y a de plus parfait..., s'élevant au-dessus des choses créées et ne voyant plus que Dieu, et ce que Dieu veut, il ne garde plus de mesure, et pour conformer sa volonté à celle de Dieu, il n'y a ni dévouement ni sacrifice dont il ne soit capable (1).

Voilà ce qu'aucun sage de l'antiquité payenne n'a jamais connu, ni soupçonné ; et ce que nous voyons, nous, tous les jours encore, depuis que Jésus-Christ, en mourant par amour pour nous, a fait sentir au monde toute la portée du grand commandement, et que le feu de la charité, allumé par lui sur la terre, a fait un si grand nombre d'âmes capables d'accomplir ce précepte dans toute sa perfection. Car il est bien certain que l'amour seul de Dieu, inconnu aux philosophes anciens, et compté pour rien par leurs modernes admirateurs, après avoir couvert le monde dans les siècles précédents, et aux époques les plus tristes de l'histoire de l'humanité d'institutions de bienfaisance, telles qu'on n'en n'avait jamais vu jusques-là sur la terre, et qu'on n'en voit pas dans les pays où l'Evangile n'est pas connu, est le seul motif qui inspire à tant d'hommes et de femmes de tout rang et de toute condition le désir sublime de renoncer aux jouissances les plus légitimes de la vie, pour aller, par des travaux infinis et au prix de leur sang, porter dans les pays les plus éloignés, et chez les nations les plus barbares, aux hommes les plus sauvages, la doctrine qui seule a les promesses de la vie présente et de la vie future.

(1) De Imitat. Christi, III, 5.

VIII

Ce n'est pas tout, et la Révélation, en nous donnant de l'homme comme elle a fait de Dieu une connaissance plus étendue, plus sûre, plus complète ; en nous apprenant sur son origine, sur sa nature, sur sa fin ce que nulle philosophie réduite aux seules lumières de la raison ne nous saurait apprendre, a fait entrer dans le monde des idées nouvelles qui ont établi entre les hommes des rapports plus conformes à la justice et à la vérité, qui ont changé la face de la terre, et auraient rendu la société beaucoup plus heureuse, si on n'avait pas oublié trop souvent les devoirs que ces rapports nous imposent.

Jésus-Christ a dit : « Vous n'avez qu'un maître ; vous, vous êtes tous frères. » C'était la confirmation authentique de la doctrine de Moïse qui avait enseigné aux enfants d'Abraham à se regarder comme tels ; et l'apôtre, expliquant la pensée de son maître, achève de nous montrer toute l'étendue de cette parole, et qu'elle ne regarde pas seulement un peuple, une partie du genre humain, mais la race humaine tout entière. « En Jésus-Christ, dit-il, il n'y a plus ni juif, ni gentil, ni grec, ni barbare, ni libre, ni esclave, ni homme, ni femme. » Voilà donc les femmes, les esclaves, c'est-à-dire manifestement plus de la moitié du genre humain, remis d'un coup à la place que le créateur leur avait marquée en les appelant à la vie, et en les faisant sortir, tous sans distinction, d'un seul père et d'une seule mère : ils ne sont plus qu'un en Jésus-Christ avec tous les autres membres de la famille humaine. Quelle doctrine et quelle différence entre la société nouvelle qui allait se fonder sur de tels principes, et celle que tous les législateurs et tous les sages de l'antiquité payenne, Platon et Aristote à leur tête, avaient cons-

tituée ! L'esclavage aboli en principe, la femme rendue à sa dignité originelle, et redevenue ce qu'elle était au commencement, quand Dieu la tira du corps de l'homme, quelle révolution et quel bienfait !

Condamner l'esclavage en proclamant l'égalité de tous les hommes devant Dieu, relever la femme dégradée à ses propres yeux et aux yeux de son mari, et par la loi qui déclarait le lien conjugal indissoluble, la remettre dans la maison au rang d'honneur qu'elle ne pouvait plus perdre, c'était établir la société sur une base nouvelle, en rapprocher les membres divisés, faire régner la paix parmi ceux qui vivaient dans un état de défiance réciproque, et ne pouvaient guère se considérer que comme ennemis les uns des autres ; c'était en rendant plus étroite l'union de l'homme et de la femme, en purifiant les mœurs et en les adoucissant, préparer aux enfants une éducation meilleure; et parceque l'État de la société suit nécessairement celui de la famille, c'était, en faisant revivre dans la famille les idées et les principes qui devraient toujours lui servir de règle, préparer à l'état des citoyens plus éclairés, plus vertueux, plus dévoués; c'était poser dans le monde les fondements d'une législation divine, et faire avancer par degrés le genre humain dans la voie d'un progrès véritable et continu qui renouvellerait la face de la terre.

Vous êtes tous frères ! Vous avez tous la même chair et le même sang, tous un corps pétri du même limon, tous une âme égale, faite à l'image du Dieu Tout-Puissant qui vous l'a donnée ; rachetée par le sang de Jésus-Christ, rétablie par lui dans ses droits à l'héritage de votre Père céleste, destinée, si vous répondez à son appel, à jouir auprès de lui, après qu'elle aura été réunie à son corps sorti de la poussière, du bonheur éternel qu'il lui a préparé.

Et comme il n'y a aux yeux de ce Père commun ni grand, ni petit, ni riche, ni pauvre, ni savant, ni ignorant, ni no-

ble, ni roturier, ni manœuvre, ni libéral, mais des enfants, et rien que des enfants; puisqu'il est le soutien et la force des faibles, le défenseur des opprimés, le consolateur des affligés, le protecteur de tous ceux qui sont dans la peine, et qu'il n'exclut pas même de sa sollicitude paternelle les plus grands criminels, tant qu'ils sont sur la terre, vous qui êtes ses enfants et qui êtes tous frères, imitez votre Père, faites tomber le mur de séparation que l'erreur et l'orgueil ont élevé entre ceux qui sont égaux. A l'exemple de ce bon et puissant maître qui donne à tous avec abondance, faites part de vos biens à ceux qui n'en ont pas; répandez vos bienfaits et vos consolations sur ceux qui sont dans la peine et qui souffrent sur les infirmes et sur les malades; donnez à manger à ceux qui ont faim, à boire à ceux qui ont soif, des vêtements à ceux qui sont nus: prenez en main la défense des abandonnés, ouvrez un lieu de repos à ceux qui n'ont pas où reposer la tête, entrez dans les prisons, dans les cachots, dans les bagnes, pour consoler ceux que le malheur y a jetés, et remettre dans le chemin de la vertu et du bonheur ceux que l'ignorance et la violence de leurs passions en avaient détournés.

IX

Ce que nous disons ici n'est point un rêve de l'imagination; ce sont les conseils, les exhortations, les exemples que nous ont donnés, les règles de conduite que nous ont tracées depuis dix-huit cents ans ceux qui avaient vécu jusque-là sans se connaître eux-mêmes et sans connaître Dieu, et qui ont substitué aux doctrines incomplètes et vacillantes des sages de la terre les enseignements divins d'une révélation vieille comme le monde, et remise par Jésus-Christ dans la mémoire des hommes avec les développements nouveaux que sa toute-puissante parole, sa sagesse et les exemples de sa charité y ont ajoutés.

Non, ce que nous disons n'est point un rêve de l'imagination, j'en prends à témoin ce divin communisme établi dans la société chrétienne dès le commencement, après la première prédication de St-Pierre, non pas imposé par une loi spoliatrice, mais inspiré par la charité de celui qui s'est fait pauvre pour nous enrichir de ses trésors, et volontairement pratiqué avec une pleine et entière liberté par les premiers disciples qui vendaient tous leurs biens et en mettaient le prix aux pieds des apôtres pour êtes partagés à leurs frères indigents. J'en prends à témoin ces collectes et ces aumônes recommandées avec tant d'instance dans toutes les églises par l'apôtre, et portées par lui aux pauvres de Jésus-Christ. J'en prends à témoin ce zèle des saints martyrs, Ignace, Polycarpe, Clément, et de tant d'autres successeurs immédiats des apôtres, qui marchèrent avec tant d'ardeur sur les traces de leur maître dans cette voie miséricordieuse du soulagement des malheureux. J'en prends à témoin enfin ces établissements incomparables ouverts aux hommes, aux femmes, aux enfants, aux vieillards, pauvres, infirmes, malades, abandonnés, chrétiens, juifs, payens, sans appui, sans secours, à Césarée, à Constantinople, à Alexandrie, à Rome, par St-Basile, par St-Jean-Chrysostôme, par les successeurs de St-Marc, par les plus illustres descendants des Scipions, des Fabius, des Paul Emile, et continués, après eux, par ceux qui leur ont succédé, papes, évêques, prêtres, princes, simples particuliers, dans tout le moyen-âge, en l'absence de toute philosophie, et dans les temps modernes, en présence de la philosophie, avec un zèle que celle-ci, nous devons lui rendre cette justice, reconnaît loyalement n'être pas de son domaine, et supérieur à tout ce qu'elle peut inspirer.

Mais parmi les disciples de la doctrine révélée, il en est qui ont fait plus encore, et qui ont donné à la terre l'exemple d'un dévouement jusqu'alors inconnu, et qu'aucune autre doctrine n'a jamais pu ni ne pourra jamais produire. Comme

il est dit de Dieu dans l'ancienne loi, que *Dieu aime les âmes*, et dans la nouvelle, que Jésus-Christ *nous a aimés, et s'est livré pour nous*, et qu'il nous a recommandé de nous aimer les uns les autres, comme il nous a aimés lui-même, il s'est trouvé dans tous les siècles, parmi ceux qui se sont donnés à cet adorable maître, hommes et femmes, des cœurs généreux qui crurent ne pouvoir mieux imiter leur Créateur, et témoigner au Sauveur leur reconnaissance qu'en marchant sur ses traces, en se consumant par amour, et versant leur sang pour sauver les âmes de leurs frères, comme il a versé le sien pour sauver les leurs.

A entendre les philosophes parler comme ils l'ont fait de l'âme humaine et de sa dignité, il semblerait que c'est chez eux surtout qu'on aurait dû trouver cette soif dévorante du salut des âmes qui a été et qui est encore pour un grand nombre de chrétiens le motif principal des plus généreux et des plus héroïques sacrifices. Le corps n'étant à leurs yeux que comme un accident étranger, uni à l'âme par je ne sais quelle fatalité, et ne servant qu'à embarrasser son action, et l'âme seule étant le tout de l'homme, on devait s'attendre à les voir concentrer sur elle toutes leurs pensées, toute leur affection, et sacrifier tout, le corps le premier, à cet unique nécessaire, pour le rendre meilleur et pour le sauver.

Il n'en est rien pourtant, et je ne crois pas qu'on trouve jamais dans aucun philosophe payen un sentiment qui approche de cette disposition d'esprit et de cœur. « Si pour être » homme de bien, dit Cicéron, il faut rendre service à qui on » peut, et ne nuire à personne, cet homme de bien, assuré- » ment n'est pas facile à trouver (1). » Avec une telle appréciation des actes et des devoirs de la vie humaine, un service rendu au prix du sacrifice dont nous parlons, pouvait-il

(1) Si vir bonus is est qui prodest quibus potest, nocet nemini, certè istum virum bonum non facile reperiemus. De offic. 3, 15.

être à ses yeux autre chose qu'une chimère ? Ce n'est pas des lumières de la raison naturelle que peut sortir ce zèle ardent du salut des âmes, pas plus que celui de la gloire de Dieu.

C'est une vertu qui est en germe déjà dans la Révélation primitive, et que l'on voit même éclore d'une manière merveilleuse dans la grande âme de Moïse, quand il demande à Dieu « de pardonner à son peuple tombé dans l'idolâtrie, » ou de l'effacer lui-même du livre de vie (1), » mais qui attendait, pour arriver à son plein et entier développement le sacrifice offert par Jésus-Christ sur la croix, pour procurer la gloire de Dieu et sauver les âmes.

L'exemple que Jésus-Christ avait donné en répandant ons sang pour la vie du monde, a eu de suite ses imitateurs ; et le feu qu'il est venu jeter sur la terre une fois allumé, ne s'est plus éteint. Fidèles au commandement nouveau qu'il leur avait fait avant de mourir pour eux, de s'aimer les uns les autres, *comme lui-même les avait aimés*, ses disciples, dans tous les siècles, chacun selon la mesure de grâce qu'il avait reçue, et selon les besoins du temps, des personnes et des lieux, se sont montrés, et se montrent encore tous les jours prêts à donner leur temps, leurs biens, leur santé, leur vie pour continuer l'œuvre de leur divin maître, faire revivre la pensée de Dieu dans l'esprit et dans le cœur de ceux qui l'avaient oublié, et sauver les âmes de leurs frères, créés comme eux à l'image de Dieu, rachetés comme eux par le sang de Jésus-Christ, et comme eux appelés à jouir un jour dans son royaume d'une éternelle félicité.

Les apôtres les premiers sont entrés dans cette glorieuse voie de renoncement, de dévouement et de sacrifice, Saint Paul avant de verser son sang sur le Janicule, après avoir prêché par toute la terre l'Evangile de Jésus-Christ, renouvelant le vœu sublime du grand législateur des juifs, avait

(1) Exode, 32-31.

souhaité d'être anathème, et séparé de Jésus-Christ qu'il aimait tant, pour sauver ses frères. Les autres apôtres, conduits par le même esprit, après avoir enseigné aussi la même doctrine à toutes les nations, ont fini comme lui dans les supplices une vie pleine de privations, de fatigues et de souffrances ; il n'y en pas un sur la tête de qui la main du bourreau ne se soit appesantie. Trois cents ans de persécution n'ont rien changé à cet état de choses ; et quand on croyait le feu de la charité allumé par Jésus-Christ prêt à s'éteindre c'est alors qu'il se rallumait avec plus de force que jamais.

Les Papes, les Evêques, les Prêtres périssent par milliers durant cette époque, au milieu des supplices et dans les privations les plus pénibles, dans les eaux des fleuves et de la mer, par la faim, par le feu, par le fer, par la dent des lions, des tigres et des léopards, sans que rien les puisse empêcher un seul instant de continuer leur œuvre, et de travailler à faire revivre au sein d'une société usée par la plus hideuse débauche la seule pensée qui la put régénérer en la sortant de l'abîme où elle était plongée, la pensée de Dieu et de la dignité humaine, que depuis si longtemps elle ne connaissait plus.

X

Et afin qu'il fût bien évident pour tous que la doctrine révélée a en elle une vie propre, et que la divine philosophie de Jésus-Christ, pour faire son œuvre, n'a besoin du secours d'aucune autre philosophie, l'ère des persécutions passée, elle se trouva seule en présence d'obstacles contre lesquels elle eut à lutter pendant plus de huit siècles pour faire sortir la société des ruines que les hordes envahissantes venues du fond de l'Asie avaient accumulées dans toute l'étendue de l'Empire; pour rapprocher par la croyance commune en un seul Dieu, créateur et Père de tous les hommes, les restes

des nations vaincues de leurs farouches vainqueurs, et répandre dans les âmes de ceux-ci, incultes encore mais pleines de vie, les principes féconds de la civilisation chrétienne, qui devaient dans la suite en faire de grandes et puissantes nations.

Quelle part la philosophie proprement dite eut-elle à cette transformation? Depuis le règne de Justinien, les écoles des philosophes étaient fermées, et quand le décret de cet empereur les eut forcées à se taire, il y avait déjà plus de deux siècles que l'enseignement des successeurs de Platon, d'Aristote et de Plotin n'était plus guère qu'un amas de puérilités absurdes, plus propres à affaiblir ces âmes énervées et à les faire descendre chaque jour davantage qu'à les élever et à les fortifier.

Ainsi à cette époque, et bien des siècles encore après, la doctrine révélée, connue dans les points fondamentaux au moins, des Patriarches, et plus de deux mille ans avant Moïse par le Père même du genre humain ; cette même doctrine confirmée au commencement de l'ère chrétienne, et enseignée dans sa plénitude par Jésus-Christ et par les apôtres, fut la seule philosophie qui apprit aux hommes à connaître Dieu, eux-mêmes, et leurs devoirs.

C'est à cette philosophie chrétienne, et à elle seule que les peuples de l'Europe, les Saxons, les Angles, les Pictes, les Goths, les Vandales, les Suèves, les Scandinaves, les Hongrois, toutes les tribus de la Germanie, celles du Caucase, de la Mongolie et de la Tartarie, qui vinrent pendant les siècles d'invasion se mêler à eux, sont redevables de leur civilisation.

Ce sont les missionnaires envoyés en Irlande par les prédécesseurs de St-Grégoire-le-Grand; en Angleterre, par St-Grégoire lui-même, dans les forêts de la Germanie, sur les bords de la mer Baltique, chez les féroces adorateurs d'Odin, dans les provinces septentrionales de la Gaule, par ses suc-

cesseurs ; ce sont ces missionnaires qui, après avoir renoncé à tout, marchant sur les traces des apôtres, et prêts à tout sacrifier pour l'amour de Jésus-Christ, ont porté à tous ces peuples, au péril de leur vie, la connaissance des vérités qu'ils ne connaissaient pas, et posé, en les leur enseignant, les principes qui servent de fondement à la morale publique de presque tous les peuples de l'ancien et du nouveau monde, et où les législateurs ont puisé ce qu'on admire le plus dans leurs constitutions.

Et lorsqu'au douzième siècle les écrits des philosophes grecs commencèrent à reparaître, ces mêmes vérités de la philosophie révélée, répandues depuis longtempss dans les âmes, avaient préparé les esprits à ces études nouvelles, et contribuèrent puissamment à corriger les erreurs où étaient tombés les plus grands philosophes de l'antiquité, et à donner à l'enseignement de leurs successeurs dans les temps modernes et en particulier à celui de Decastes, un caractère plus ferme à la fois et plus précis.

Mais ni les progrès immenses, incontestables, que la méthode sévère de ce grand esprit fit faire à la science de Dieu connu par les lumières naturelles et à celle de l'homme, ni les développements que Leibnitz, Bossuet, Malebranche, Fénelon, en marchant sur ses traces, ou en suivant leur génie propre, donnèrent comme philosophes à sa doctrine, ne changèrent rien à la nature des choses.

Les limites de la philosophie étant définies d'une manière plus précise, on vit mieux ce qui la distingue de la Révélation, et ce que les lumières supérieures de celle-ci ajoutent à la connaissance que les lumières naturelles nous donnent de Dieu et de ses attributs essentiels, de l'homme, de son origine, de sa nature, de sa fin. Et comme les devoirs qui nous sont imposés, les vertus que nous sommes tenus de pratiquer, les actes plus parfaits de dévouement, de charité et de sacrifice qu'un sentiment plus vif du beau et du sublime

inspire, sans y obliger, dépendent nécessairement de la vue plus claire que nous avons du beau et du bien même, de la connaissance plus étendue de la bonté de Dieu et de son amour pour nous, enfin de l'idée que nous avons de la dignité de l'âme humaine et de sa grandeur, il est manifeste que la philosophie restant dans les limites naturelles qui lui sont fixées, ne peut avoir ni cette vue, ni cette connaissance, ni cette idée au même degré que la Révélation, et qu'ainsi par le fait même de sa nature, elle ne pourra jamais atteindre à la hauteur morale où sont élevées un si grand nombre d'âmes par la vertu divine de la Révélation.

L'abbé Rara.

ŒUVRES DE MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE POITIERS.

(TOME VI)

Poitiers, Henri Oudin, Libraire-Éditeur.
Paris, Victor Palmé, Libraire-Éditeur.

Les œuvres de Monseigneur l'évêque de Poitiers ne sont pas seulement un des grands monuments théologiques et littéraires de notre époque; en même temps qu'elles contiennent d'éloquentes peintures de mœurs, accompagnées de salutaires leçons, elles offrent l'intérêt d'une histoire abrégée et impartiale de l'Eglise et de ses luttes actuelles, avec l'avantage d'un arsenal où la foi et la science catholiques peuvent trouver en abondance des armes anciennes et nouvelles, pour combattre et mettre à néant les erreurs contemporaines. Nous ne connaissons pas de livre récent dont la lecture soit plus attachante et plus instructive, non-seulement pour les ecclésiastiques, mais pour les laïques sérieux et lettrés, que la lecture des œuvres de Monseigneur Pie. Les premiers y puiseront des matériaux nombreux pour la chaire chrétienne, des avis précieux pour le saint ministère, des idées hautes et sublimes de leur vocation, et un attachement mêlé d'enthousiasme pour la théologie qui règne et commande dans tous les écrits du nouvel Hilaire; les seconds, c'est-à-dire les laïques, y apprendront des vérités importantes échappées jusqu'ici à leur attention; ils y recueilleront des appréciations saines et exactes sur les hommes et les choses de ce temps, et, s'ils étaient par hasard le jouet d'illusions

libérales, ces illusions s'évanouiraient vite à la lumière des grands principes que l'évêque de Poitiers ne se lasse pas d'affirmer magistralement et d'établir d'une façon victorieuse (1). Les uns et les autres s'imprègneront plus ou moins du surnaturel qui abonde en ces livres avec tant de plénitude.

Ce qui étonne dans le successeur de S. Hilaire, c'est plus encore la netteté des concepts et l'élévation de la pensée, que l'aisance et la grâce du style; l'éloquent diseur est surtout un grand penseur. C'est, du reste, parce qu'il possède éminemment le mot de la science, qne Monseigneur Pie a le mot simple qui la met à la portée de tous. Sous sa plume ou sur ses lèvres, les sujets les plus métaphysiques et les plus abstraits revêtent un grand charme; le style suffisamment orné a toujours la limpidité de la pensée qu'il exprime.

C'est la fortune et la force de l'évêque de Poitiers, ainsi qu'il le disait dernièrement lui-même, de n'avoir jamais à proférer une parole qui ne soit la reproduction et le développement de celle de ses devanciers inspirés. Le Saint-Esprit est le maître par excellence de Monseigneur Pie; les livres saints sont la mine inépuisable où l'illustre pontife sait trouver des paroles assorties à tous ses discours, à tous ses écrits; paroles dont il a le secret de faire jaillir des aperçus nouveaux et ingénieux, et dont il tire un parti toujours habile en même temps qu'opportun. Au reste, l'évêque de Poitiers ne connaît si bien et si utilement la Sainte Ecriture, que parce qu'il l'étudie sans cesse, soit en scrutant ses textes, soit en les éclairant les uns par les autres, et aussi, disons-le, parce qu'il lit les Pères et les Docteurs qui l'ont illustrée par leurs commentaires. Si Monseigneur Pie était moins théologien,

(1) Je connais un laïque, entre autres, qui a lu et relu les œuvres de Mgr Pie, et qui y a puisé une rectitude de jugement et une élévation d'idées qu'il n'aurait certes point, sans son commerce fréquent avec les écrits de l'illustre prélat.

il ne ferait point parler les auteurs inspirés autant et aussi bien qu'il le sait faire. Mieux que personne, il comprend que « les oracles divins ne peuvent être entièrement pénétrés sans le coup d'œil perçant de la théologie scolastique, à laquelle appartient le privilége d'entrer très-avant dans les divins mystères et de repousser les fausses interprétations de la parole de Dieu (1). »

Encore bien qu'il soit au fond théologien scolastique, l'évêque de Poitiers sait éviter avec soin la terminologie et la forme didactique de l'école; il a de la scolastiqne le nerf et la moëlle, sans en avoir l'écorce âpre et sèche; il s'en sert, mais comme d'une charpente osseuse qu'il prend soin de revêtir d'une chair substantielle, empruntée aux écrits des Pères, et d'habiller d'ornements précieux que son imagination lui fournit, que son goût pour le beau lui inspire.

Un des grands avantages de Monseigneur Pie, c'est qu'il ne traite jamais une question sans l'avoir examinée au point de vue théologique, sans s'être auparavant rendu compte de la doctrine commune ou du sentiment le plus agréé du Saint-Siége. De là vient que, chez lui, l'exactitude doctrinale marche de pair avec la hauteur des aperçus; l'orateur ne nuit pas au théologien; que dis-je? c'est souvent le théologien qui fait éclater l'orateur.

Le style de Monseigneur de Poitiers est abondant; il n'est ni *alinéatique*, ni déclamatoire. C'est un grand fleuve qui coule le plus souvent à pleines rives, mais qui rarement bondit, écume et déborde; le mouvement est plutôt dans la pensée que dans l'expression. Ce style cependant sait se prêter à tous les sujets; tantôt il a la majesté et l'ampleur de la période cicéronienne, tantôt le tour agréable, tantôt le trait spirituel et incisif, quelquefois l'accent de l'indignation ou celui de l'attendrissement; ici, il a la simplicité d'une

(1) V. Pallaviein. Hist. Concil. Trid., lib. VII, cap. 3.

charmante causerie; là, l'élévation soutenue d'un discours académique. Il emprunte tour à tour à la logique sa précision et sa fermeté, à la réthorique ses ornements, à la poésie sa splendeur, à la métaphysique sa pénétration, à la théologie sa sûreté et parfois sa sublimité.

Des aristarques pointilleux pourront trouver matière à quelques menues critiques dans les nombreux écrits de l'évêque de Poitiers ; telle ou telle expression leur semblera peut-être moins propre, telle explication d'un texte trop forcée, tel aperçu plus ingénieux que solide; mais qu'est-ce que ces ombres, si ombre même il y a, au milieu de tant de clartés? Pour moi, je préfère me baigner dans les flots de lumière qui jaillissent des œuvres du nouvel Hilaire, que de rechercher, avec la loupe, les quelques points moins brillants qui d'ailleurs se noient dans les splendeurs de l'ensemble.

Le 6e volume des œuvres de Monseigneur Pie, sur lequel seulement j'ai à appeler l'attention des lecteurs de la Revue, contient 623 pages, et 42 pièces diverses, dont la première est une *Lettre pastorale* du 28 octobre 1866, et la dernière une *Homélie* prononcée dans la cathédrale de Poitiers le 16 octobre 1870. Dans cet intervalle de quatre ans, que d'événements, et quels événements se sont accomplis! Les plus importants ont été examinés, appréciés, jugés par l'évêque de Poitiers, à la lumière de la théologie catholique (qui a le privilége de juger de tout au point de vue religieux), et cela, avec un tact exquis et une courageuse fermeté, relevée par un noble et apostolique langage. Ce volume, comme les précédents, nous montre son auteur sous toutes ses faces : pasteur prudent, docteur éminent, orateur distingué, tel nous apparaît l'illustre prélat dans ses *Entretiens synodaux*, dans ses *Lettres* et *Mandements*, et dans ses *Discours*. Parlons d'abord des *Entretiens synodaux*.

I.

Le grand office de l'évêque est d'enseigner. C'est le premier devoir que Jésus-Christ impose à ses Apôtres : *Euntes ergo docete*. Monseigneur de Poitiers comprend et accomplit à merveille cette sublime fonction. Toujours et partout il tient à instruire, et se plaît à répandre la doctrine comme une pluie bienfaisante ; *Ipse tanquam imbres mittet eloquia sapientiæ suæ*. Il est vraiment un de ces pasteurs selon le cœur de Dieu qui paissent leur troupeau de science et de doctrine : *Et dabo vobis pastores juxta cor meum, et pascent vos doctrina et scientia* (*Jérém.*, III, 13). Or, au nombre des brebis à qui l'évêque doit donner la science en nourriture, figurent, en première ligne, les ministres du sanctuaire, qui, plus que les fidèles, ont besoin de l'aliment doctrinal, afin qu'ils puissent, à leur tour, le distribuer aux autres. Monseigneur Pie n'a garde de laisser son clergé dans la disette intellectuelle. Il aime à lui donner les instructions dogmatiques et morales réclamées par les besoins de l'époque, à perfectionner et fortifier sa science, à lui signaler, en les exposant et en les expliquant, les actes émanés du Saint-Siége. C'est d'ordinaire dans ses synodes diocésains, dont chaque année voit régulièrement le retour, que l'évêque de Poitiers publie les actes pontificaux récemment édictés à Rome; et c'est durant ces mêmes synodes ou pendant les retraites dont ils sont précédés, qu'il a avec le clergé réuni autour de lui, ces *Entretiens* remarquables, où il verse, avec tant d'esprit et d'à-propos, ses pensées les plus intimes sur les personnes et les choses, dans le sein de ses fidèles coopérateurs. C'est en ces *Entretiens*, trop peu connus, qu'il les initie à ses tristesses et à ses craintes, à ses joies et à ses espérances.

« C'est mon habitude..... de n'avoir rien de caché pour

vous dans ces entretiens synodaux, qui sont de véritables conversations de famille, » disait-il, en ses *Entretiens* de 1867. « Quand l'évêque, par l'imposition des mains et l'onction sacerdotale, vient de se donner des frères, en créant de nouvaux prêtres, il leur adresse ces paroles de Jésus-Christ à ces disciples : « Désormais je ne vous appellerai point mes » serviteurs, mais mes amis, parce que vous saurez tout ce » que j'aurai opéré parmi vous (1)... » C'est ma joie, Messienrs, d'en agir ainsi avec vous dans ces réunions annuelles... Non, vous n'êtes point mes serviteurs, car le serviteur ignore ce que fait son maître : *jam non dicam vos servos, quia servus nescit quid faciat dominus ejus ;* tandis qu'à l'exemple du divin Maître Jésus, je vous fais connaître comme à mes amis tout ce que j'ai opéré au milieu de vous: *quia omnia cognovistis quæ operatus sum in medio vestri* (2). Ma vie et mes actes n'ont point et n'auront jamais de mystères pour vous. » (Entretiens avec le clergé, en 1867, p. 72 et 73.)

C'est dans ces mêmes entretiens que l'évêque de Poitiers, arrivant de Rome, où il avait assisté aux fêtes du centenaire, raconte à son clergé ce qui *a été fait*, ce qui *a été dit*, et ce qui *a été annoncé comme devant se faire*.

Ce qui *a été fait*, c'est la canonisation d'un assez grand nombre de serviteurs de Dieu. Et à ce propos, après avoir établi que les causes de canonisation de saints relèvent privativement du pape, *ad papam pertinet privative*, et que son jugement en ces matières est infaillible, Monseigneur Pie répond à une allégation de certains prétendus défenseurs de la dignité et de l'autorité épiscopales :

« En définitive, nous disent-ils, l'épiscopat tout entier ne participe point à ces actes avec l'autorité de la judicature

(1) *Pont. Rom., de ord præsbyt.*

(2) ibid.

qui lui appartient de droit divin, et la hiérarchie n'est convoquée là que pour entendre un jugement qui n'est pas rendu par elle. »

Voici la réponse :

« Il existe dans la capitale de la France un conseil supérieur et consistorial qu'on appelle le conseil impérial de l'instruction publique. Là se tranchent des questions où la doctrine est fortement en cause..... Or, plusieurs évêques sont appelés et quelques uns d'entre eux font deux fois l'an plus de 300 lieues pour assister à ce conseil, où l'épiscopat n'a pas la prépondérance..... Remarquez-le bien, je n'ai pas la pensée et la volonté de blâmer la présence des évêques dans ces réunions. Jamais je n'ai pu me résigner, pour mon compte, à en faire partie ; mais étant admises les réserves qu'a stipulées le Saint-Siége, je respecte le motif qui a pu y conduire et qui peut y retenir de respectables prélats. Seulement, à ces défenseurs délicats et jaloux de l'autorité comme de la dignité hiérarchique de l'épiscopat, je suis autorisé à dire : Tranquillisez-vous sur les consistoires de Rome pour la canonisation des saints, et portez votre attention et vos scrupules d'un autre côté. »

Puis, entrant dans le vif de la question, Monseigneur de Poitiers montre que le rôle des évêques, en cette circonstance, n'est pas un rôle de pure forme, et qu'ils sont suffisamment renseignés pour donner, même en le motivant, l'avis qu'on leur demande. Mais il faut entendre les accents vraiment éloquents qui s'échappent des lèvres de l'illustre pontife, lorsqu'après avoir parlé des cérémonies imposantes de la canonisation, qui s'accomplirent en la basilique de St-Pierre, le jour fixé pour la célébration du centenaire, il s'écrie :

« Ah ! Messieurs, quelle grande et noble façon de célébrer le dix-huit-centième anniversaire de la mort des saints Apôtres Pierre et Paul ! Ai-je bien dit : la mort ? N'est-ce pas plutôt la vie qui a commencé pour eux au jour de leur martyre ? Quels morts que ceux dont le nom, dont l'histoire, dont la destinée, dont l'autorité, dont la doctrine, dont la mission attirent l'univers entier autour de leur dépouille après

dix-huit-siècles écoulés ! C'est bien le cas de dire : *Vivent mortui tui, Sion, interfecti mei resurgent :* Tes morts seront vivants, ô Rome, et nos tués se dresseront debout.

« Et debout aussi sera, au dessus de leur tombe, le continuateur de leur autorité et de leur enseignement. Seigneur Jésus, si ce que nous avons eu ces jours-ci sous les yeux, c'est la papauté humiliée, dépouillée, réduite presque à néant, ne pouvons-nous pas dire que les défaites de votre Eglise sont triomphantes à l'envi des victoires de tous les empires et de tous les royaumes profanes ? Quel est, en Europe, le potentat qui n'échangerait sa fortune et ses succès contre une infortune qui reluit de tant de gloires ? O monarque spirituel de la terre, ô roi de la cité sainte et du patrimoine séculaire de l'Eglise, je ne sais pas où pourront vous conduire et vous jeter les orages de demain. Mais je sais qu'hier vous contempliez autour de votre trône cinq cents têtes couronnées au-dessus desquelles planait votre tête ceinte du triple diadême ; et je sais aussi que, dans cette assemblée de souverains, toutes les vertus, toutes les lumières, toutes les grandeurs intellectuelles et morales étaient représentées comme en un sénat de rois, appliqués à glorifier les triomphes de l'esprit, l'héroïsme du courage, les prodiges de la sainteté. O pontife-roi, j'ai regardé au visage les autres grandeurs de la terre, et Dieu me préserve d'avoir conçu envers elles aucun autre sentiment que celui du respect ; mais je n'en ai pas moins le droit et la satisfaction de pouvoir vous dire : « Vous êtes beau par-« dessus les autres enfants des hommes :..... votre siége a pour lui les « siècles et encore les siècles ; le sceptre de votre règne, c'est la droi-« ture..... Avec cette beauté et cette majesté qui vous accompagnent, « reprenez votre marche et régnez : *Specie tuâ et pulchritudine tuâ » intende, prosperè procede et regna* (1). »

Dans le second point de ce même entretien, après avoir résumé l'allocution pontificale du 26 juin aux évêques, et les paroles adressées par Pie IX aux dix ou douze mille prêtres accourus de tous les points du monde pour les fêtes du centenaire, Monseigneur de Poitiers en vient à parler du discours

(1) Ps. XLIV, 3-8.

par lequel les évêques, à la date du 1er juillet, exprimèrent au Saint-Père leurs sentiments et leurs remercîments.

« Certains hommes, dit-il, très disposés à s'applaudir et à se réjouir des dissidences et des défections qui se produiraient dans le corps épiscopal, n'avaient pas craint d'assurer que le langage des évêques en 1867 n'aurait plus la même fermeté qu'en 1862. A les entendre, des éléments nouveaux avaient été introduits dans les rangs de la hiérarchie, et ces éléments étaient désormais assez nombreux et assez prépondérants pour rompre le faisceau de l'ancienne unanimité.....

« Manifester de tels espoirs, Messieurs, serait un acte de haute maladresse, si ce n'était une insinuation outrageuse et calomnieuse. Non, dans un pays et dans un clergé tel que le clergé de France, je ne puis me résigner à croire que personne accepte jamais, directement ou indirectement, la mission et le rôle d'affidé ou même de confident, combien moins celui d'agent et de commissaire secret de la puissance séculière, au sein des assemblées canoniques ou extracanoniques de l'épiscopat. Comme il est démontré qu'on n'y conspire jamais contre les pouvoirs, la fonction de mandataire ou de correspondant du pouvoir y serait justement flétrie par des qualifications très-sévères. Laissons aux sectes phocéennes leurs menées et leurs coteries. Nous sommes la grande Eglise libre, autonome, qui a sa vie propre, son organisation, ses institutions, ses lois, ses chefs, ses assemblées, son conducteur suprême ; et cette grande Eglise ne relève que de Jésus-Christ qui l'a fondée et de l'Esprit-Saint qui l'assiste. Tout mot d'ordre pris en dehors d'elle-même serait indigne de l'Epouse du Christ, et il deviendrait infamant pour quiconque le recevrait. Les catholiques entendent bien être les fils de la libre, et non pas de la servante. Qu'on le sache une fois pour toutes : quelques individus pourront se souiller et se déshonorer, mais les mœurs ecclésiastiques de Byzance ne s'acclimateront pas dans nos rangs. » (P. 93, 94.)

Enfin, dans la troisième partie de son entretien, le prélat aborde la question du futur Concile et entre dans des détails pleins d'intérêt. L'espace ne nous permet de faire, à notre vif regret, que quelques citations bien incomplètes.

« Un Concile ? Qui donc a pu concevoir cette pensée ? Ne murmure-t-on pas de côté et d'autre le nom de celui-ci ou de celui-là qui, placé à tel ou tel point de vue, aurait suggéré et fait prévaloir ce grand projet ?..... La vérité, la voici :

« Préoccupé de tous les maux et de tous les besoins de la Société chrétienne, Pie IX, à la date du 25 Avril 1863, avait fait adresser déjà à quelques évêques des principales nations catholiques, une lettre où il annonçait son intention d'assembler un concile général. Sans faire une question de l'opportunité de la chose en elle-même qui était un point jugé à ses yeux, il leur demandait, sous la loi du secret le plus étroit, ce qu'ils croiraient de plus expédient à traiter dans cette assemblée, eu égard aux erreurs et aux abus existants dans leurs contrées respectives. Les évêques honorés de cette communication se sont empressés d'y répondre. Nul d'entre eux, à une seule exception près, n'éleva d'objection contre la pensée d'un concile ; la plupart y applaudirent chaleureusement. » (P. 96, 97.)

Plus tard, l'évêque qui avait fait des représentations contre le projet du Concile, changea d'avis, et devint un de ses adhérens les plus actifs.

« Après cela, Messieurs, me demandez-vous quel sera le programme du concile, quels en seront les fruits ? Le programme, c'est l'initiative du pontife romain, ce sont les vœux de l'épiscopat et la décision suprême de son chef qui en détermineront la teneur ; il ne nous appartient pas de le prévenir » (réponse fort juste à l'adresse de ceux qui seraient tentés de prétendre que l'épiscopat a un droit absolu d'initiative dans les conciles généraux) ; « Les fruits, c'est Dieu qui les tient en ses mains.... A coup sûr, le concile ne fera rien que de sage et d'utile : l'assistance de l'Esprit-Saint le garantit contre toute faute, contre toute erreur. Mais la part de l'intervention humaine, le rôle de la liberté créée subsiste. Et selon les dispositions que les hommes y apportent, le concile peut être aidé ou entravé dans sa marche et dans ses opérations.

« J'ai parlé tout-à-l'heure de manœuvres stériles, de calculs impuissants... .. N'avons-nous rien à redouter, n'aurons-nous rien à souffrir

des collusions de la fausse liberté avec l'ingérence césarienne et l'intrigue politique ? »

Mais entendons la fin :

« L'esprit de Dieu ne se laissera pas instruire et gouverner par l'esprit de l'homme. Les principes immuables de la vérité ne s'assujettiront point aux caprices de ce qu'on appelle les idées modernes. Enfin le petit nombre d'hommes d'Eglise, qui, après s'être ralliés, soit par conviction, soit par tactique ou par faiblesse aux fausses idées de notre époque, et après y avoir rallié diverses catégories d'esprits honnêtes, se flattent d'exercer bientôt leur empire dans une sphère agrandie par le moyen du concile, ne tarderont pas à s'aperçevoir que la hiérarchie catholique, nourrie des traditions du passé et assistée d'en haut, n'est pas maniable comme les académies ou les salons.... Celui qui a promis d'être au milieu de ses disciples assemblés en son nom, ne souffre pas qu'aucune force irrégulière, qu'aucune action usurpée, y prévale contre sa présence et son action divine (p. 99 et suiv.). »

L'entretien de 1868 roule sur l'état actuel des intérêts de la société et de l'Eglise; c'est dire l'importance de cette pièce. L'évêque de Poitiers se taisait depuis quelque temps. Son silence avait été remarqué *par quelques gens de bien, naïfs dans leurs pensées et dans leur langage.* Il ouvre à ce sujet son cœur aux prêtres qui l'entourent et leur dit, entre autres paroles, celles-ci qui sont empreintes d'une grande sagesse :

« L'évêque n'est pas de ceux en qui l'amour réel ou prétendu de la vérité a créé l'habitude et le besoin de l'opposition. La critique constante sans discernement et sans intermittence n'est pas une preuve d'indépendance d'esprit et de caractère ; c'est un autre genre de servitude. L'indépendance consiste à n'être esclave ni du pouvoir ni des partis, à résister aux courants de l'opinion, comme aux usurpations de l'autorité.... Nos devanciers ne nous ont point donné l'exemple des hostilités systématiques et permanentes; et S. Hilaire nous a appris qu'il y a un égal danger à ne se taire jamais et à se taire toujours (1). »

(1) S. Hilar., contr. Const., I.

Cela dit, Monseigneur Pie fait un tableau triste et éloquent de l'état de la société en France et en Europe (1868), et semble percer de temps en temps le voile mystérieux de l'avenir :

« L'erreur lève le front avec une audace sans exemple, elle ne garde plus de mesure : toutes les vérités sont attaquées, niées, outragées, les vérités de l'ordre de la raison comme celles de l'ordre de la foi, les vérités morales comme les vérités dogmatiques, les vérités qui intéressent la société humaine comme celles qui se rapportent à la révélation et à l'Eglise..... Le blasphème respire librement, l'impiété est maîtresse de la situation ; l'homme de foi et l'homme de bien n'ont plus guère leur place dans l'ordre de choses existant, du moins ils ont mille précautions à prendre pour se faire pardonner les principes auxquels ils veulent rester fidèles. Pendant ce temps, les foules se dépravent, s'égarent, se corrompent,..... les plus stupides préjugés se propagent, les haines les moins raisonnées grandissent et se fortifient : qu'une étincelle vienne mettre le feu à ces passions inflammables, et l'incendie éclairera des scènes d'horreur comme en ont vu nos pères. »

L'étincelle est venue, et de vastes incendies ont éclairé des scènes plus horribles que celles dont nos pères avaient été les tristes témoins. L'évêque continue :

« Et si nous regardons plus loin, si nous considérons l'Europe, si nous considérons le monde, le sujet d'effroi est bien plus grand encore. Depuis que ce dernier et difficile équilibre que la politique très contestable du 17e siècle avait substitué, du moins comme un expédient, à l'ancienne constitution de l'Europe chrétienne, a été rompu par des hommes sans prévoyance comme sans foi ; depuis que la clef de voûte de l'édifice social, qui était la papauté, a été inconsidérément ébranlée ; ou plutôt, depuis que, trahie par les hommes, elle se soutient en l'air, comme par miracle, et ne porte plus sur ses colonnes naturelles qui se sont isolées d'elle ; depuis que toutes les notions de la justice et du droit des gens ont été foulées aux pieds ; depuis que les nations chrétiennes et celle d'entre elles qui avait mérité d'être qualifiée d'un glorieux superlatif, ont abjuré leur mission, et déclaré le divorce, la rupture entre

la politique et la religion, qu'avons-nous vu ? Nous avons vu nos rivaux grandir partout à mesure que nous nous rapetissions. Nous avons vu, nous avons entendu le protectorat de l'héritier couronné de Photius s'affirmer à mesure que nous répudiions notre protectorat latin, le schisme arborer et lever plus haut son drapeau à mesure que nous cachions le nôtre.....

« Cependant une autre nation tard venue, qui ne comptait pas parmi les puissances de la chrétienté, et dont celle-ci a inconsidérément favorisé la naissance malgré les prévisions, les réclamations et les injonctions du chef de la chrétienté, la Prusse, s'étend et s'élève à vue d'œil. Après que nous avons servi ses desseins en procurant à plaisir l'abaissement de notre plus naturelle et de notre plus nécessaire alliée, cette puissance ambitieuse reprend le rôle de l'ancien empire d'Allemagne, et dès aujourd'hui, elle a conquis en Europe le rôle pondérateur qui n'avait depuis longtemps appartenu qu'à nous. »

N'oublions pas que ces paroles si chrétiennes et si patriotiques ont été prononcées en 1868.

« Joignez à cela, dit plus loin Monseigneur Pie, joignez à cela les passions frémissantes de la plèbe des grandes villes, les théories de partage et de nivellement prêtes à passer dans les faits, les menaces renaissantes contre la religion, contre la propriété, contre la famille, en un mot, l'anarchie, la ruine, le pillage qui s'avancent à vue d'œil sous le couvert des fausses libertés dont la revendication insolente et l'octroiement impolitique sont le prélude de la fin..... Voilà, Messieurs, le tableau de la situation..... (p. 210 et suiv.) »

Deux ans, plus tard, l'empire s'écroulait non-seulement à la suite des victoires prussiennes, mais à la suite d'une émeute dont le triomphe avait été préparé par une licence effrénée de paroles et d'écrits. L'Evêque de Poitiers se demande ensuite si le mal est sans remède. La réponse à cette question mérite être lue toute entière. Nous en extrayons seulement le passage suivant :

« Nous vous l'avons dit souvent : l'Eglise de la nouvelle loi est occidentale, elle a son siége à Rome ; il lui faut des appuis et des sou-

tiens en Occident. Or, jusqu'à cette heure, la providence semble n'avoir encore rien préparé qui puisse remplacer la France. Le mal est venu des égarements momentanés de la France ; le salut viendra et ne peut venir que des salutaires retours de la France. »

Cette dernière phrase, prise à la rigueur, serait trop absolue. Mais on comprend la pensée de monseigneur Pie, et surtout l'on admire son vrai patriotisme.

Dans un entretien subséquent, le docte et prudent Prélat, traitant magistralement une question relative au Sacrement de Pénitence, expose avec précision et délicatesse à la fois la Bulle *Sacramentum Penitentiæ* de Benoît XIV, et les derniers actes du Saint-Siége relatifs à cette matière. Nous engageons tous les prêtres à lire et à méditer ce doctrinal et pratique entretien.

Les entretiens de 1869 *avec le clergé assemblé pour la retraite annuelle et le 13e synode diocésain* ont une importance qui n'échappera à personne. Après avoir engagé les prêtres réunis autour de lui à faire une bonne et sainte retraite, au nom du concile, Monseigneurde Poitiers entre en matière. Nous ne le suivrons pas dans cet entretien, qu'il faut lire d'un bout à l'autre; nous glanerons seulement ça et là quelques épis au milieu des gerbes qu'il entasse :

« Vous le dirai-je, Messieurs ? Dans ses rapports avec le dehors, je crains moins pour le prochain concile les difficultés qui viendront du camp de l'autorité que celles qui viendront du camp de la liberté ; ou du moins c'est principalement à cause des excitations provenant de celui-ci, que je reste inquiet sur les interventions de celui-là. » (P. 432, 433.)

Ne dirait-on pas que l'Evêque de Poitiers pressentait ce qui devait se passer plus tard ? Seulement il n'avait pas deviné que les deux camps se confondraient en un seul dans la personne d'un homme qui a été à la fois *ministre* et *libéral.* Monseigneur Pie établit ensuite que le concile devra néces-

sairement s'occuper de l'erreur dominante de ce siècle. Et cette erreur,

« C'est la rupture des peuples avec le christianisme, c'est la sécularisation de tout l'ordre social, en un mot c'est le naturalisme politique.

« Or, Messieurs et chers coopérateurs, de quel côté se produira l'effort le plus énergique pour arrêter le Concile dans son œuvre ? Je vous l'ai dit, les menées secrètes aussi bien que les discussions publiques que nous avons pu suivre depuis un an ne permettent guère d'en douter. Les libéraux seront nos adversaires autant et plus encore que les césariens. Définissons les uns et les autres.....

« Lors donc que nous parlons du césarisme et du libéralisme, à Dieu ne plaise que nous nous mettions en opposition avec la vraie autorité, ni avec la vraie liberté ! Le césarisme, c'est l'autorité humaine se déclarant la règle absolue de l'ordre social, et soustrayant tous ses actes au contrôle doctrinal ou moral de l'autorité religieuse. Le libéralisme, c'est la liberté humaine animée exactement de la même prétention, et réclamant pour la raison et l'esprit humain ce que de l'autre côté on réclame pour le pouvoir.

« Dans le cas présent, la thèse du césarisme et celle du libéralisme n'en font qu'une : s'opposer à toute délimitation ou de l'autorité ou de la liberté par la doctrine de l'Eglise. Et parce que les thèses se confondent, encore que ce soit dans des fins qui semblent différentes, néanmoins, ainsi qu'il arrive toujours en pareil cas, la conjonction se fait, le concert s'établit. Divisées sur d'autres points, les personnes s'entendent et se rapprochent pour la défense d'un intérêt commun. Les comtempteurs les plus hautains de l'établissement politique actuel négocient avec ses agents et ses ministres, ne font pas difficulté d'aller jusqu'au souverain, et ne négligent aucun des avantages qu'ils peuvent faire de cette coalition. De leur côté, les hommes du pouvoir oublient des antipathies et des agressions dont ils pourraient se plaindre, s'aident volontiers de ces opposants qui se font, pour le cas actuel, ses auxiliaires très actifs et passablement complaisants. La partie s'engage et surtout elle se poursuit dans une entente qui devient presque cordiale. On se communique les renseignements, on se fait les confidences réciproques..... C'est ainsi que l'affinité des erreurs aboutit, de la façon la plus inat-

tendue et pourtant la plus immanquable, à l'affinité des esprits et au rapprochement des personnes. » (P. 435, 436.)

Ici, je tire une parenthèse, et je sens le besoin de répondre à une objection qui a pu se produire dans l'esprit du lecteur : si Monseigneur de Poitiers, dira-t-on, ne s'est pas trompé sur l'alliance du césarisme et du libéralisme pendant le concile, il s'est du moins mépris en pensant que le concile ne passerait pas à côté de la question capitale, selon lui, des temps actuels, celle du naturalisme politique ; car le concile n'a pas abordé cette grosse question. Il est vrai, répondrai-je, mais pourquoi ne l'a-t-il pas fait, si ce n'est parce que la question de l'infaillibilité pontificale a, grâce aux opposants, absorbé presque tout son temps? et serait-il téméraire de supposer que quelques-uns au moins de ces opposants ne mettaient tant d'empêchement à la définition de l'infaillibilité pontificale, que pour empêcher le concile d'entrer dans l'examen du libéralisme moderne, ou pour éviter l'obligation de repousser *aussitôt* et *absolument*, sans attendre le consentement des Evêques, des doctrines déjà condamnées ou qui ne manqueraient pas de l'être par le Souverain Pontife se prononçant tout seul ?

« Vous connaissez maintenant, Messieurs, continue l'Evêque de Poitiers, les difficultés en face desquelles sera placé le concile, et les influences avec lesquelles il devra compter et contre lesquelles il devra lutter avant, pendant et après sa célébration. Est-ce à dire que ces difficultés l'empêcheront d'accomplir ses œuvres. Non assurément. »

C'est qu'en effet le concile n'est pas terminé, et que tôt ou tard il reprendra ses travaux interrompus, et accomplira les œuvres dont veut parler monseigneur Pie. Mais dût-il en rester là où les choses en sont, je dis qu'en définissant la souveraineté pleine et entière et l'infaillibilité du Pape, le concile a implicitement accompli toutes ses œuvres. Car le Pape désormais, à lui tout seul, pourra, d'une façon incontestée et

incontestable, porter le dernier coup au libéralisme moderne ou au naturalisme politique.

Voici la fin de ce même entretien de 1869 (la date doit être remarquée).

« J'ai dit en commençant... que si nous sommes à la veille de grandes choses dans l'Eglise, vraisemblablement nous touchons à de grandes crises dans la société. Le régime actuel, moyennant d'incontestables éléments de force, a pu nous donner un assez long bail d'ordre apparent. Dix-huit ans de prospérité matérielle, dix-huit ans sans le désordre de la rue : notre histoire depuis quatre-vingts ans ne nous permet pas de faire absolument fi d'un état de choses qui a produit ce résultat ; et l'Eglise, fidèle à ses propres traditions, s'est efforcé d'user du bienfait de cette paix quelconque pour l'avancement du règne de Dieu et pour le service des âmes. Mais ce régime n'a pu se donner à lui-même le principe de la stabilité et de la durée, parce que Dieu n'avait pas la place qui lui appartient, disons-mieux, parce que Dieu a été detrôné du rang qu'il y retenait encore. L'ébranlement est commencé, et il ne s'arrêtera pas. » Ici, monseigneur Pie semble lire dans l'avenir : « Nous verrons des jours mauvais, de ces jours dans lesquels le plus difficile n'est pas d'accomplir le devoir, mais de le connaître.

« Si ce langage était entendu au-delà de cette enceinte, nous serions accusés de nous faire prophètes de malheur. Il est toute une classe de nos concitoyens qui ne veut pas concevoir d'alarmes, et qui ne souffre pas qu'on se défie de l'avenir..... A les entendre, le pays est désormais garanti contre toutes les explosions volcaniques des révolutions.

« Vous souvenez-vous, messieurs, de l'effroyable catastrophe occasionnée l'an dernier à Bordeaux par l'explosion d'un dépôt d'huile de pétrole ? L'incendie avait dévoré toute une suite de maisons..... Seulement à la lueur de la flamme, apparaissait au-dessus de ces ruines fumantes un écriteau qu'une sorte de fatalité ironique avait seul préservé et sur lequel demeurait très intact et très-lisible le dernier mot écrit en lettres colossales : DÉPÔT D'HUILE DE PÉTROLE INEXPLOSIBLE !! Image très fidèle de la sécurité qu'on cherche à nous inspirer à cette heure. » (P. 439 et suiv.)

Les entretiens synodaux de Monseigneur Pie sont, on le

voit, une mine féconde, où les ecclésiastiques peuvent puiser de véritables trésors de doctrine, et une foule d'idées saines à opposer aux erreurs courantes. Nous regrettons d'avoir mutilé ces entretiens ; puissions-nous cependant avoir inspiré à plusieurs de nos lecteurs la pensée de les lire en entier et de les méditer !

Ce serait peut-être ici le lieu de parler des *Discours* de l'Evêque de Poitiers ; mais nous nous réservons d'en faire la matière d'un second article. Nous allons donc aborder les *Lettres* et les *Mandements*.

II

L'Evêque de Poitiers ne se contente pas d'entretenir son clergé dans les retraites et les synodes ; il lui adresse de temps en temps *des Lettres* où la doctrine et les aperçus élevés se mêlent au charme de l'allocution et aux conseils pratiques. Je signale en passant : 1° *la Lettre pastorale concernant les prochaines solennités du XVIIIe centenaire de la mort des saints apôtres Pierre et Paul*, dans laquelle, s'élevant avec force contre ceux qui insinuaient alors que Rome et le Pape craignaient le concile, monseigneur Pie montre que jamais le Siége apostolique n'a insisté davantage pour la tenue périodique des conciles provinciaux ; et que personne, plus que le Pape régnant, n'applaudit à ces grandes assises de l'épiscopat américain, réuni tantôt en conciles provinciaux, tantôt en concile national ; 2° *la Lettre circulaire relative à la dispense du Samedi*. Je citerai seulement quelques passages de cette lettre doctrinale et pratique à la fois :

« L'affaiblissement de l'esprit de pénitence est un des symptômes les plus affligeants de l'époque actuelle. Il semble qu'à mesure que l'iniquité abonde davantage, l'humanité se croit plus parfaitement quitte de toute dette envers la justice divine, et que les actes de mortification

soient un préservatif moins nécessaire à proportion que les attraits du mal et les occasions du péché s'accroissent et se multiplient. Il est des hommes, même religieux, qui se font d'étranges théories sur ce point, et qui saluent comme un progrès de spiritualisme, comme un développement régulier de la civilisation chrétienne, la suppression de tout précepte et de toute abstinence corporelle. Bizarre prétention de notre temps de vouloir ériger tous ses gestes en maximes, et de donner ses défaillances pour des principes ! »

Sans doute l'affaissement de mœurs publiques ou d'autres motifs peuvent et doivent déterminer parfois l'autorité religieuse à infirmer telle ou telle loi canonique, soit par voie d'abrogation totale et absolue, soit sous forme de dispense locale et particulière.

« Mais, reprend le docte Pontife, il n'en faut pas moins éviter de confondre les notions des choses, et d'imputer à progrès ce qui accuse la déchéance des âmes. *La dispense,* dit Saint-Yves, *parce qu'elle s'écarte de ce qui est meilleur, entre dans l'ordre du remède et non dans celui de la récompense.* C'est une concession faite à la faiblesse, ce n'est pas un prix décerné à la vertu..... C'est donc un contre-sens de présenter les déviations de la génération contemporaine par rapport à la discipline (combien plus par rapport à la doctrine !) comme une marche progressive et conforme à l'économie providentielle du plan divin.....

« Enfin, observent encore les interprètes du droit, *tant qu'une loi n'a pas été abrogée, la dispense doit cesser avec la cause qui l'a occasionnée, et il ne faut pas considérer comme un ordre fixe et perpétuel ce que l'utilité a consulté ou la nécessité commandé* (1). A la vérité, lorsque les barrières de la discipline ont été une fois abaissées, rarement les mœurs publiques permettent de les relever. Cependant l'Eglise, qui ne désespère point de l'humanité,..... ne se hâte pas d'abroger ses observances,..... et, sans se bercer d'illusions, elle ne renonce pas volontiers à l'espoir que la société chrétienne, sous le souffle puissant d'en haut, doive renouveler un jour sa jeunesse, comme celle de l'aigle. » (P. 25 et suiv.)

Dans une autre lettre, adressée également à son clergé,

(1) Ivo Carnot., Prolog. in Decret.

l'Evêque de Poitiers célèbre en termes éloquents les résultats du jubilé du quinzième centenaire de saint Hilaire, et s'applaudit d'avoir obtenu du Saint-Siége l'approbation de la congrégation des oblats de saint Hilaire, dont les constitutions sont empruntées, à quelques modifications près, à celles des oblats de saint Ambroise, fondés à Milan par saint Charles. Cette congrégation diocésaine s'emploie aux diverses œuvres de la prédication, de l'enseignement et aux fonctions auxiliaires du ministère des âmes, sous la juridiction de l'ordinaire. Dans cette lettre, nous avons remarqué le passage suivant, qui montre la largeur d'esprit non moins que le sens religieux du successeur de saint Hilaire :

« Certes, il n'entrera dans la pensée de personne de nous accuser d'indifférence ou de prévention à l'égard des ordres religieux. Nous n'avons jamais omis l'occasion d'exprimer notre estime pour la profession publique et solennelle des conseils évangéliques. Nous répétons bien haut qu'on n'a pas la clef de la doctrine ni de l'histoire, si l'on ne sait pas apprécier ce qu'est l'état monastique dans le christianisme et l'ordre régulier dans la constitution de l'Eglise. Aussi ne faisons-nous jamais difficulté de favoriser les vocations, etc. » (P. 333.)

L'Evêque de Poitiers enseigne non-seulement les prêtres, mais encore les fidèles confiés à sa sollicitude pastorale. Le sixième volume de ses œuvres contient *diverses Lettres pastorales* et *Mandements* où l'élévation des idées est rehaussée par l'éclat de la parole. Qu'on lise, par exemple, la *Lettre pastorale* qui ouvre ce même volume et qui *ordonne une quarantaine de prières, par suite du retrait des troupes françaises de l'Etat pontifical* (29 *octobre* 1866) ; les nobles sentiments de Monseigneur Pie éclatent dans un noble langage :

« Combien de temps le pontife-roi pourra-t-il subsister ainsi, sans territoires, sans finances, sans armée proportionnée aux besoins de la défense, parmi des alertes perpétuelles qui mettent en souffrance tous les intérêts, et quand on proclame journellement autour de lui son ar-

rêt de mort ? Dans l'état où nous la quittons, la *motte de terre* réduite presque à rien par l'usurpation, minée et déchaussée par un travail lent et continu, ne sera-t-elle pas emportée par le premier choc du flot révolutionnaire?..... A moins d'une de ces interventions providentielles et quasi miraculeuses, qui n'ont jamais été refusées à l'Eglise, mais dont Dieu seul connaît le jour et l'heure, ne faut-il pas s'avouer à soi-même que le triomphe de l'iniquité est désormais prochain et assuré ?

« Le temps, N. T. C. F., fournira la réponse à ces questions. Mais ce que l'on peut affirmer dès aujourd'hui, c'est que ce triomphe de l'iniquité sera loin d'être complet. La révolution ne cherche pas une victime, mais un complice... Ce qu'ont voulu, ce qu'ont espéré les grands meneurs, c'était un de ces actes de faiblesse par lesquels les souverains souscrivent à leur propre déchéance. La papauté transigeant avec les faits accomplis, et surtout désavouant le principe même sur lequel repose le principat ecclésiastique : les conjurés ont senti que la victoire ne serait pour eux qu'à ce prix. Ils ont compté sans la grande âme de Pie IX, et sans l'Esprit qui l'assiste..... Par la miséricorde de Dieu, si tout est perdu, nons pourrons dire que non-seulement l'honneur, mais, ce qui est mieux encore, que les principes sont intacts. Or, quand le principe reste, le prince n'est jamais définitivement détrôné. Au contraire, quand le principe a été trahi, la personne n'a plus droit à rien, parce que rien ne se personnifie plus en elle. »

Puis, ayant cité les courageuses paroles de Pie IX, paroles dont la modestie tempère la grandeur, l'Evêque de Poitiers continue :

« On a cité souvent avec emphase cette parole, singulièrement amoindrie par le contexte : *Il faut qu'un Empereur meure debout* : *Imperatorem stantem mori oportet* (1). Ce qu'un césar païen avait dit, un pape le saura faire. Or, mourir debout, c'est léguer à l'institution qu'on représente un gage de vie et des arrhes d'avenir. » (P. 4 et suiv.)

La fin de cette lettre est plus éloquente et plus pathétique encore ; nous y renvoyons le lecteur.

(1) *Sueton. in Vesp.*, XXIV.

Je mentionnerai en passant *l'Instruction pastorale et le Mandement sur l'observance quadragésimale*, dont les paroles suivantes sont dignes d'être méditées par tous :

« Ne ressemblez donc pas, N. T. C. F., à ces chrétiens irréfléchis qui s'imaginent avoir remporté une victoire toutes les fois qu'ils ont obtenu de l'Eglise une concession nouvelle à leur mollesse, ou qui se croient dispensés de toutes les œuvres de la pénitence quadragésimale parce qu'ils sont munis de dispenses régulières, quant à l'abstinence de certains jours. Que vos maisons n'aient rien de commun avec celles dans lesquelles on peut dire que la notion même du carême a péri, et où l'on ne semble pas se douter que la dispense de l'abstinence n'entraîne pas celle du jeûne..... Il nous en coûte de le dire, mais la vérité nous oblige à cet aveu : la discipline de la France, qui s'est glorifiée longtemps d'être plus rigide et plus exacte que celle de plusieurs nations méridionales, tend insensiblement à tomber au dernier degré du relâchement. En acceptant tous les adoucissements introduits ailleurs, nous ne réservons aucun des jours où le maintien plénier de la loi ramène encore les autres pays à la stricte observance du carême primitif. En nous comparant à d'autres peuples, on peut dire que nous sommes descendus désormais au *minimum* de la pratique quadragésimale (1). » (P. 47, 48.)

Je ne dirai rien de la *Lettre pastorale annonçant une indulgence jubilaire, à l'occasion du 15e anniversaire séculaire de la réception d'un fragment insigne de la croix de N. S.*

(1) A Rome, la règle du droit commun qui interdit les œufs, le fromage, le beurre et le lait, même au repas principal, subsiste dans sa rigueur le mercredi des cendres, les trois jours des quatre-temps de carême, les deux vigiles de Saint-Joseph et de l'Annonciation, et les jeudi, vendredi et samedi saints. Il en est de même aux autres jours de quatre-temps et de vigile-jeune. J'ajoute que les jours de *vigile-jeûne* sont plus nombreux qu'en France, et que l'on jeûne les vendredis et samedis durant l'Avent, pour remplacer les vigiles des saints Apôtres. Il va de soi qu'à la collation de tous les jours de jeûne, même de ceux qui ne sont pas de *magro stretto* (maigre strict), on ne se sert jamais de beurre, de fromage, de lait. Et penser qu'il y a des Français qui crient contre le relâchement de la discipline à Rome !

dans le monastère de sainte Radegonde, si ce n'est que cette lettre contient le récit instructif d'un des grands faits qui décorent les fastes de l'église de Poitiers.

La Lettre circulaire au sujet du 50e anniversaire de l'ordination sacerdotale de N.-T.-S.-P. le Pape donne à l'Evêque de Poitiers l'occasion de faire valoir la dignité de l'ordination sacerdotale : « c'est d'elle que le ministre des autels, quel qu'il soit, tire sa plus haute prérogative. »

« Deux pouvoirs essentiels constituent le sacerdoce. L'un, qui s'exerce sur le corps naturel de Jésus-Christ, consiste à consacrer l'Eucharistie. L'autre, qui s'exerce sur le corps mystique de Jésus-Christ, consiste à régir et sanctifier ses membres qui sont les fidèles..... Mais quant au pouvoir principal qui est la célébration du sacrifice eucharistique, le sacrement par lequel est conféré l'ordre de prêtrise est le même pour tous ; la puissance du sacrificateur n'est pas moindre dans le plus modeste pasteur de village que dans le plus élevé des hiérarques, et le pontife suprême ne s'approche pas de l'autel (pour y sacrifier) avec un autre caractère ou un autre droit que celui dont l'ordination a investi le moindre de ses fils et de ses frères dans le sacerdoce (1).» (P. 373).)

Quelque temps avant cette lettre, Monseigneur Pie adressait à son diocèse la lettre synodale portant promulgation des décrets du concile provincial tenu à Poitiers en janvier 1868. Cette lettre contient l'analyse succincte des travaux de la docte assemblée. Nous croyons être utile et faire plaisir à nos lecteurs, en analysant, à notre tour, cette même lettre, et en en citant quelques fragments. Admirons ici, en passant, cette province ecclésiastique de Bordeaux, qui, depuis 1850, tenait son cinquième concile en 1868, et dont les travaux conciliaires, revus et loués par Rome, sont trop peu connus et pas assez appréciés.

A la suite d'un tribut d'éloges payé à la mémoire de saint

(1) Je me rappelle à ce propos cette parole d'un certain personnage, qui se vantait, par humilité, d'avoir assisté à la messe d'un simple prêtre ! ! !

Hilaire sur le tombeau duquel ils s'étaient assemblés, à l'occasion du quinzième centenaire de sa mort, les Pères du concile tournent leurs regards vers la sainte Eglise romaine, *comme vers le soleil de la lumière indéfectible* (*S. Maxim. epist.*), et affirment de rechef la primauté du Pontife romain, *devant qui les autres pontifes et primats de la terre s'inclinent, et à qui tous doivent obéissance comme à Jésus-Christ même (S. Cyrill. Alex apud D. Thom. opusc. 1)*; puis, s'unissant à saint Hilaire, ils s'écrient avec lui : *O Pierre, ô bienheureux portier du Ciel, à vous les clefs du royaume éternel ! A vous de porter un jugement dont l'autorité est ratifiée par Dieu même !* (De Trinit. VI.) (P. 342-343.)

La question du principat civil ou du pouvoir temporel du Pape est d'un intérêt trop puissant et trop actuel, pour que les Pères du Concile aient pu la passer sous silence. Ils la traitent donc avec plus d'étendue que dans le concile précédent ; et, ayant établi que l'Eglise doit être libre, libre surtout dans son chef; et que ce chef ne peut être régulièrement libre et indépendant, comme il doit l'être, qu'à la condition d'être vraiment souverain, ils déclarent de nouveau « que celui-là chargerait gravement sa conscience, qui approuverait ou conseillerait quoi que ce soit contre cette souveraineté civile du Pontife romain, appuyée sur des droits si sacrés, et justifiée par de si hautes nécessités » (p. 346).

Dans un quatrième chapitre, où la doctrine surabonde en termes pleins d'éloquence, le Concile aborde une des questions vitales de notre époque, la question de la *morale indépendante*. Après avoir exposé consciencieusement et longuement le système des défenseurs de cette morale qui est la destruction de toute morale, et établi la véritable règle des mœurs, contenue dans la loi naturelle et dans les lois positives ou surnaturelles fondées sur la libre volonté de Dieu, le Concile répond brièvement aux principales objections des philosophes de la libre pensée, et termine son décret par de magni-

fiques paroles, empruntées à saint Augustin. (P. 343 et suiv.)

Dans son cinquième chapitre, le Concile de Poitiers rappelle à l'observation de quelques dispositions des conciles précédents :

« L'enseignement clair en méthodique de tous les points de la doctrine chrétienne étant le premier besoin des peuples, nous avons insisté une fois de plus sur l'obligation où sont les pasteurs et leurs auxiliaires de prendre le texte du catéchisme du Concile de Trente, pour thème ordinaire des prédications de la messe paroissiale. » (P. 356, 357.)

Comme il serait heureux qu'une aussi sage disposition fût universellement observée ! La prédication ne serait pas alors aussi souvent un tissu de lieux communs, un thème à amplifications oratoires, sans doctrine, et quelquefois même une série d'invectives et de reproches, sans fruit aucun pour l'auditeur.

« Il est d'expérience, continue l'auteur de la synodale, qu'en dehors de cette évangélisation suivie et concertée (conformément audit catéchisme trop peu connu et trop peu suivi), l'instruction religieuse des populations est superficielle et à peu près nulle. » (P. 357.)

Le soin des enfants et des malades est expressément recommandé par le Concile. Les enfants qui doivent ne pas rester trop longtemps sans se confesser (à Rome, on les confesse généralement tous les huit ou quinze jours dans les écoles ou collèges), veulent « être préparés à recevoir l'absolution des fautes qui ont pu ou leur faire perdre ou seulement diminuer en eux l'innocence du baptême. » (P. 338.)

« Après qu'ils ont été admis pour la première fois à la table sainte, il ne faut rien négliger pour leur inspirer le goût et l'habitude de la communion eucharistique, seul préservatif efficace (ordinairement parlant) contre les passions et les entraînements de la jeunesse. Dans tous les cas, à partir de ce moment, ils sont astreints à l'obligation du de-

voir pascal, et il serait abusif de les ajourner à une époque plus reculée ; ce qui n'empêche pas de maintenir la coutume salutaire de les faire participer, au bout de l'an, à la cérémonie du renouvellement solennel de la première communion. » (P. 358, 359.)

J'ajoute que, dans certains diocèses, ce *renouvellement solennel* se fait, avec fruit, deux ou même trois ans de suite.

Le sixième chapitre est consacré au mariage. Les Pères de Poitiers s'approprient l'enseignement par lequel la chaire apostolique a de plus en plus éclairé cette matière.

« Dans le mariage chrétien, le sacrement n'est point une qualité accessoire, ni un surajouté accidentel ou séparable du contrat, c'est le contrat lui-même, transformé par la grâce et devenu sacrement ; de telle sorte que, si le sacrement fait défaut, il n'y a même pas de contrat, mais une union absolument illicite.

« Le mariage, en sa qualité de chose sainte, relève donc de l'Eglise. C'est à l'Eglise qu'il appartient d'établir des empêchements qui invalident les unions entre chrétiens, de connaître des causes matrimoniales, et de statuer, quand il y a lieu, sur la séparation des époux. »

« Mais l'Eglise, en réclamant ses droits, ne prétend point empiéter sur les attributions de la puissance séculière. Elle reconnaît que les *effets civils* du mariage relèvent de cette puissance.... (P. 360, 361.) »

Les Pères rappellent ensuite *que le mariage étant saint, il faut le traiter saintement*. Et à ce propos, ils s'élèvent, en termes énergiques, contre un désordre qui tend à se répandre de plus en plus chez nous, au détriment de la famille et de la société. L'auteur de la synodale s'exprime ainsi :

« En particulier, il est un désordre qui outrage la loi naturelle et qui n'est pas moins funeste à la société domestique et civile que repoussé par la morale religieuse. Le paganisme lui-même l'a signalé comme la source de tous les maux et de toutes les calamités (Horat. Flacc. L. III, od. 6). L'Ecriture le nomme *la chose détestable* (Gen. XXXVIII); et elle rapporte les châtiments du ciel sur ceux qui s'en rendent coupables. L'expérience quotidienne est d'accord avec la science médicale

et l'économie politique pour en constater les déplorables conséquences. ..... Pour se maintenir à la hauteur de leurs devoirs, les époux se souviendront qu'ils ont à leur disposition les secours de la grâce, la ressource de la prière, l'efficacité des sacrements (p. 362). »

Dans le septième chapitre relatif à la *discipline monastique ou régulière*, les Pères du Concile de Poitiers déclarent, après Pie IX, « que l'état monastique, en tant qu'il réalise cette profession authentique de la perfection chrétienne, *a toujours existé et existera toujours dans l'Eglise ;* enfin ils reconnaissent volontiers que, telle qu'elle est ordonnée par le droit, la discipline des réguliers se concilie parfaitement avec les prérogatives des ordinaires, et ils songent d'autant moins à y porter atteinte que ce serait toucher aux propres droits du siége apostolique. »

Cette déclaration n'était pas inutile après ce qui s'était passé à Paris quelque temps auparavant.

Le huitième chapitre s'occupe des pèlerinages aux tombeaux des saints apôtres Pierre et Paul, pèlerinages que les Pères favorisent, tout en déclarant que les prêtres ne peuvent les entreprendre que « munis de la permission de leurs supérieurs ecclésiastiques, » mais « permission que ceux-ci se montreront faciles à donner, quand il n'y aura pas d'obstacles sérieux. » (P. 365, 366.)

Le neuvième chapitre a trait aux béatifications et canonisations des serviteurs de Dieu. Sur le dixième chapitre, nous laissons la parole à l'auteur de la lettre synodale que nous analysons :

« Nous n'entreprendrons point, N. T. C. F., de vous exposer ici ce que notre concile de Poitiers a fait dans l'intérêt des études ecclésiastiques. Ecriture-Sainte, théologie, droit canon, histoire de l'Eglise, philosophie, belles-lettres, méthode et discipline scolaire : la matière a été traitée dans un chapitre assez étendu..... Le développement des diverses parties de ce décret demande un travail à part, plus spécialement destiné aux élèves et aux maîtres de nos écoles ecclésiastiques.

Il suffira de vous faire connaître l'appréciation dont Rome a honoré ce travail :

« On peut attendre les plus grands fruits des études dirigées et con-
« duites conformément aux règles que vous avez établies. En particu-
« lier, l'enseignement philosophique donné selon la méthode scolas-
« tique, et accommodé aux principes de S. Thomas (*ad D. Thomæ*
« *placita*) produira le meilleur résultat. Au lieu de cette science
« superficielle et à peine ébauchée qui est le partage de tant d'esprits,
« la jeunesse ecclésiastique acquerra par ces exercices une promptitude et une force merveilleuses pour pénétrer dans les profondeurs
« intimes de la vérité, pour atteindre la solidité de la doctrine, pour
« démêler et réfuter les erreurs, et elle contractera par là une aptitude plus grande aux fortes études théologiques : d'autant mieux que
« vous exigez, comme préparation et comme accompagnement de ces
« études, la connaissance exacte et l'usage habituel de cette langue
« latine, qui a la garde et qui tient la clef de toutes les sciences, et qui
« est la langue propre de l'Eglise d'Occident. » (*Epist. Em. Card. Præf. S. Congr. Conc.*)

On voit ici l'importance que Rome attache à l'étude de la philosophie *enseignée selon la méthode scolastique et accommodée aux doctrines de saint Thomas.* Avec cette philosophie-là, on formera des jeunes clercs, solides en fait de doctrine, capables de discerner et de combattre les erreurs, plus aptes et mieux préparés aux études théologiques, et, j'ajoute avec le concile de Poitiers, plus propres à bien faire le catéchisme, et plus capables de se livrer avec fruit à l'exercice de la prédication (1).

Enfin, désireux de seconder selon leur pouvoir les admirables desseins de la divine sagesse, les Pères terminent leurs travaux conciliaires en exhortant les fidèles à une dévotion toujours croissante envers saint Joseph. Tels sont, en substance, les chapitres du concile de Poitiers, concile remarqua-

(1) Les ecclésiastiques gagneraient beaucoup à lire et à méditer les divers conciles de la province de Bordeaux.

ble à plus d'un titre, et qui vient ajouter une gloire nouvelle aux gloires de la province de Bordeaux, laquelle a continué de tenir ses conciles avec autant de fruit que d'éclat.

Le concile de Poitiers se célébrait au commencement de l'année qui a précédé celle de l'ouverture du concile œcuménique du Vatican. Monseigneur Pie tiendra à annoncer lui-même cette future assemblée au clergé et aux fidèles de son diocèse dans une *Lettre pastorale et Mandement* (p. 400), où il touchera, avec sa science et sa grâce habituelles, quelques points généraux se rattachant à la célébration du prochain concile, et redressera, suivant sa coutume, quelques idées fausses :

« Nous ne chercherons point, N. T. C. F., à grandir dans votre esprit l'idée et l'estime que vous avez déjà conçue et que les hommes les moins suspects d'exagération religieuse sont unanimes à se faire du concile œcuménique en lui-même. En prêtant l'oreille aux appréciations des hommes de ce temps, trop disposés à ne reconnaître l'exercice de l'autorité souveraine que dans le fonctionnement régulier des assemblées publiques, nous aurions plutôt à modérer quelques-uns de leurs jugements. »

Après plusieurs pages dans lesquelles il refute avec Bossuet lui-même, l'erreur de quelques-uns qui étaient allés jusqu'à dire que, grâce au concile, la hiérarchie ecclésiastique allait *être remise* après *trois siècles*, en *possession de sa puissance et de ses droits*, l'évêque de Poitiers s'exprime ainsi :

« Qu'on ne nous dise donc plus, N. T. C. F., que le concile œcuménique va remettre la hiérarchie ecclésiastique, après trois siècles, en possession d'une autorité législative, judiciaire, doctrinale, qui n'a pas cessé de résider en elle, et dont elle a fait cent fois usage depuis la clôture du concile de Trente jusqu'à cette heure. La souveraineté est un droit inhérent à l'Eglise, elle lui est intime comme sa propre vie :

Le concile, au contraire, est un fait transitoire, une des manifestations de la vie de l'Eglise, une des formes sous lesquelles son droit est susceptible de s'exercer. » (P. 407.)

Cela dit, le savant prélat proclame la grandeur et l'importance du concile œcuménique, et montre qu'en face des grandes erreurs, des grandes scissions, des grands abus, « le concile général aura toujours, en lui-même et dans l'esprit des hommes, une autorité et une efficacité incomparables. » Ce n'est pas, sans doute, que le concile soit *intrinsèquement* plus infaillible que le pape parlant *ex cathedra*, puisque ce qui fait l'autorité infaillible du concile, c'est la prérogative d'infaillibilité conférée à Pierre d'abord, puis à l'Episcopat uni à son chef, mais, dans le concile, l'infaillibilité en s'étendant du Pape à l'Episcopat, devient *extrinsèquement* plus grande et revêt un caractère plus solennel.

« Sans doute, dit Monseigneur Pie, l'assistance promise et la prérogative accordée par Jésus-Christ au successeur de Pierre lui donnent toujours le droit d'être obéi de tous, et les actes solennels de sa suprême juridiction exigent une soumission universelle. Mais précisément à cause des grâces qui le protègent dans l'exercice de son sublime ministère, le vicaire de J.-C. sait employer, selon les temps, les moyens les plus aptes à le seconder. Le concours qui lui est garanti d'en haut n'est point l'inspiration ni la science infuse. Son devoir est donc de ne négliger aucun des moyens naturels et surnaturels qui peuvent aider au triomphe de la vérité..... L'un de ces éléments c'est l'étude, le conseil, la discussion, la mise en commun de toutes les lumières, de toutes les expériences. Tel est, à ne le prendre que par le côté humain, un des grands avantages et des puissants effets du concile.

« A la vérité, même quand il paraît agir seul, le chef de l'Eglise n'agit point dans l'isolement de sa propre pensée et de sa doctrine particulière. Ce que le langage théologique plus moderne appelle le Pape enseignant *ex cathedrâ*, les âges précédents l'appelaient le Pape parlant avec conseil : *papa loquens cum consilio.* »

Que les papes s'entourent volontiers de conseils avant de prononcer des décisions *ex cathedrâ*, c'est là un *fait* dont on ne saurait douter, et que Monseigneur Pie constate, d'ac-

cord avec tous les théologiens ; mais il ne faudrait pas en conclure que, selon l'illustre prélat, les définitions *ex cathedrâ* ne seraient infaillibles qu'autant que la papauté aurait pris conseil soit des cardinaux, ses conseillers ordinaires, soit des évêques, soit des théologiens. Ce serait faire du *conseil* l'un des éléments essentiels à l'infaillibilité pontificale. Or, il est certain que l'assistance infaillible promise au Pape par Jésus-Christ dépend en droit du Saint-Esprit seul, et non du concours de tels et tels éléments qui ne sont pas rigoureusement indispensables.

Une autre *Lettre pastorale adressée de Rome, pendant la célébration du Concile œcuménique, pour le carême de* 1870, est bien digne de fixer l'attention des lecteurs. Nous mettrons sous les yeux des nôtres les passages suivants, si vrais et si significatifs (c'était le temps où des pamphlets inqualifiables avaient cours) :

« Certes, il ne nous avait point été donné, comme à Paul, de prévoir qu'après notre départ il y aurait des ravageurs qui feraient irruption dans le troupeau (Act. xx). Nous n'avions pas imaginé qu'il se lèverait, sinon parmi vous, ce qu'à Dieu ne plaise, du moins parmi ceux dont les écrits ont retenti à vos oreilles, des hommes capables de dire des choses si perverses, et qui travaillent à entraîner des disciples après eux (ibid.) Encore que nous vous eussions souvent signalé les écarts de doctrine, les affaiblissements de vérité, les compromis dangereux et les mélanges adultères qui sont devenus trop familiers aux docteurs d'une certaine marque, rien ne nous autorisait à croire que le respect de l'Église, de sa constitution, de son gouvernement, de ses traditions, de son histoire, de sa prière authentique, enfin de ses enseignements et de ses actes, pût être méconnu à ce point. Leçon terrible, mais salutaire, pour tous ceux qui, substituant leur esprit personnel et l'esprit de leur temps à l'esprit de l'Eglise, se font trop facilement leurs propres maîtres à eux-mêmes..... »

Le pasteur, à la fin de sa lettre, prémunit ainsi son troupeau :

« Pour vous, N. T. C. F., qui êtes résolus à marcher toujours dans

les mêmes voies qui vous ont été et qui vous seront tracées par l'Eglise, ne laissez point ébranler votre confiance ou troubler votre paix par les vaines paroles qui se disent à cette heure, par les difficultés nullement nouvelles, par les objections cent fois résolues qu'une critique aussi vaine que superbe, également contredite par la raison et par l'histoire, dissémine déloyalement au sein de nos troupeaux en l'absence de leurs premiers pasteurs. L'Eglise est assemblée et cela vous suffit. Elle est réunie dans toutes les conditions du concile le plus vrai, le plus général, le plus libre, le plus éclairé. Ceux-là seuls pourraient le contester qui auraient été résolus d'avance à ne reconnaître ni lumières, ni liberté au sein de l'Eglise, tant qu'elle ne se laissera pas absorber dans leur personnalité et dominer par leurs idées et leurs volontés particulières.» (P. 584, 585.)

Avant de terminer ce paragraphe sur les *Lettres et Mandements* de l'Evêque de Poitiers, c'est-à-dire sur ses écrits, je dois mentionner une pièce qui enrichit le sixième volume, sous le titre de *Monsieur de Barante, sous-préfet à Bressuire, et les Mémoires de Madame de Larochejaquelein*. Cette pièce qui n'est ni une *Lettre*, ni un *Mandement*, est une *Notice* qui fut lue à la séance publique des antiquaires de l'Ouest, le 28 décembre 1868. Dans cette Notice fort intéressante, pleine de logique et de verve, Monseigneur Pie établit que « Madame de Lescure, plus tard marquise de la Rochejaquelein, est réellement et doit continuer d'être appelée l'auteur des Mémoires qui portent son nom ; » et que « M. de Barante, sous-préfet à Bressuire, a pris à la rédaction littéraire de ces Mémoires une part infiniment digne de notre reconnaissance et de nos éloges. » Telle est la double thèse du prélat poitevin, qui, dans cet écrit, se montre sous un nouveau jour, et nous offre le modèle d'une discussion historique, conduite avec art, esprit, convenance et goût.

Il nous reste encore à examiner les *Discours* de l'évêque de Poitiers ; ce sera la matière d'un troisième et dernier paragraphe dans un prochain article.

Henry Sauvé,
Chanoine de l'Eglise de Laval.

DE L'ORDRE SURNATUREL

DES LOIS DE LA PROVIDENCE

DANS LA RÉPARTITION DES GRACES.

La rédaction de la *Revue* veut bien me communiquer la lettre suivante, que lui adresse un digne ecclésiastique, touchant les articles publiés par moi, au commencement de cette année, sur la doctrine du P. Martinez de Ripalda.

« Permettez-moi de vous soumettre une observation sur plusieurs articles du R. P. Desjardins relativement à la question du surnaturel. Le R. Père s'est efforcé d'établir la suffisance de la foi *lato sensu* ou *ex motivo creaturarum*, et il a répondu de son mieux à divers arguments qui étaient contraires à sa proposition. Mais comment n'a-t-il pas mis au nombre des arguments contraires les paroles de la première constitution dogmatique du Vatican? En effet, dans le 3e chapitre de cette constitution, intitulé *De fide*, le Concile explique la notion même de la foi, enseigne que cette vertu est surnaturelle, non seulement dans son principe, mais encore dans son motif, c'est-à-dire que le motif formel de l'acte de foi n'est pas la certitude ou la perception acquise par les lumières naturelles de la raison, mais bien l'autorité de Dieu révélant. N'est-ce pas dire en propres termes que la foi *lato sensu* n'est pas la foi divine dont parle le Concile, et qui est appelée par lui *initium humanæ salutis?*

« D'un autre côté (au 5e alinéa), le même Concile enseigne

que la foi (sans doute celle qu'il a pris soin de définir au commencement de son chapitre) est tellement nécessaire au salut que sans elle jamais personne n'a pu arriver à la justification.

« Les textes du Concile sur ces deux points, c'est-à-dire 1° sur la nature ou le motif formel de la foi : et 2° sur la nécessité absolue de cette foi pour le salut, semblent ne pas laisser prise à une autre interprétation. D'ailleurs, l'exposition si nette, si claire, et quasi-magistrale que vient de publier de cette constitution Mgr l'Évêque de Poitiers, formule en propre termes, je le crois, les deux points ci-dessus.

« Ne pourriez-vous pas engager le R. P. Desjardins à ajouter aux articles déjà publiés, un dernier article où il discuterait le chapitre en question du Concile du Vatican ? S'il peut trouver une explication raisonnable qui ne soit pas opposée à sa théorie, les lecteurs de la *Revue* la liront avec intérêt et édification ; s'il reconnaît au contraire que sa théorie n'est plus compatible avec l'enseignement du Concile, il l'avouera loyalement.

« Dans l'un et l'autre cas, la discussion ne peut tourner qu'à l'honneur de la *Revue*, et aussi du R. P. Desjardins. »

Tout chrétien, d'après la recommandation de S. Pierre, doit être prêt à rendre compte de sa foi même aux infidèles. Je ne refuserai pas cette satisfaction à un honorable confrère dans le sacerdoce ; le remerciant de provoquer de nouvelles explications en une question si importante.

Mais d'abord qu'il me permette de lui signaler deux inexactitudes dans sa lettre. La première est que je me *suis efforcé d'établir la suffisance de la foi lato sensu* ou *ex motivo creaturarum*. Je ne l'ai pas fait, et je n'aurais pas pu le faire sans aller contre le décret d'Innocent XI proscrivant la proposition 23 : *Fides late dicta, ex testimonio creaturarum, similive motivo ad justificationem sufficit.*

Le but de mon travail était d'exposer, non de défendre, la théorie du docteur espagnol sur les voies de la providence dans la répartition des grâces, et en particulier à l'égard des infidèles qui n'ont jamais entendu la prédication évangélique. J'ai distingué deux parties dans sa théorie ; l'une qu'il défend absolument, et dans laquelle il s'efforce de démontrer que toute œuvre bonne moralement est prévenue de la grâce divine, et par là, élevée à l'ordre surnaturel ; l'autre, qu'il propose comme une simple conjecture et qu'il ne défend pas par respect pour l'autorité des théologiens qui lui sont contraires, tient que la foi qu'il appelle *late dicta*, est suffisante à la justification et au salut.

Je n'ai pas dissimulé mon inclination pour la première conclusion, qui n'a jamais encouru l'ombre d'un blâme dans l'Eglise et que d'éminents théologiens ont soutenue depuis Ripalda. Il suffit de citer le P. Kilber, auteur du traité de la foi dans la célèbre théologie de Wurzbourg. Quant à la seconde conclusion, je suis resté dans la même réserve que le savant docteur ; mais j'ai posé une question : La foi *late dicta*, telle qu'elle est décrite dans la proposition condamnée, est-elle la même que celle dont parle le P. Ripalda ? Et sur ce point j'ai exposé les motifs qui me faisaient douter ; m'en remettant d'ailleurs à toute décision qui émanerait à ce sujet de l'autorité ecclésiastique. Ce n'est pas là assurément *s'efforcer d'établir la suffisance de la foi lato sensu.*

La seconde inexactitude échappée au correspondant de la *Revue* est que j'ai omis la difficulté tirée de la première constitution du Concile du Vatican. Qu'il veuille bien relire les pages 246 du numéro de mars, et 346 du numéro d'avril ; il verra que je n'ai ni ignoré, ni dissimulé cette difficulté. Je ne me suis pas étendu, il est vrai, sur ce décret, par la raison bien simple que les passages de la nouvelle constitution sont textuellement les mêmes que ceux du Concile de Trente que j'exposais longuement dans mon travail. De plus,

dans le Concile de Trente, ces paroles ont trait directement à la foi considérée dans ses rapports avec la justification ; dans le Concile du Vatican cette relation est purement incidente. Le but de la bulle *Dei Filius*, dans son troisième chapitre, est surtout de définir la vraie notion de la foi contre les altérations du semi-rationalisme. La constitution du Vatican, pas plus que le beau commentaire de Mgr l'Évêque de Poitiers, n'a donc rien changé à l'état de la question.

Mais puisque ce texte a causé quelque difficulté, j'essayerai de montrer qu'il n'est nullement contraire à la doctrine proposée par le théologien espagnol.

D'abord j'accorderai sans contestation que la foi exigée pour le salut, celle que les deux conciles déclarent être le principe du salut humain (*humanæ salutis initium)*, et sans laquelle personne n'a été justifié (*nemini unquam sine illa contigit justificatio)*, est la foi stricte ; c'est-à-dire celle par laquelle, suivant la définition du Vatican, l'intelligence adhère à la vérité, non à cause de son évidence intrinsèque, mais sur le témoignage de Dieu (*propter auctoritatem Dei revelantis)*. Le semi-rationalisme avait altéré cette notion de la foi. Toute connaissance d'un objet invisible en lui-même, et appréhendé seulement par ses effets ou ses manifestations extérieures, telle était, selon ses docteurs, la foi proprement dite, celle que recommandent les Saintes-Écritures, et par laquelle l'homme se dispose à la justification. Donc, sous le nom de foi, ils comprenaient toute connaissance purement naturelle de Dieu, de la spiritualité de l'âme, de son immortalité, de la loi morale, etc. Contre cette erreur, le Concile du Vatican a défini que la foi nécessaire au salut est une vertu surnaturelle par laquelle nous croyons à la vérité, non à cause de son évidence, mais à cause de l'autorité de Dieu qui la révèle. C'est la consécration solennelle de la doctrine formulée depuis des siècles par la scolastique.

Mais le Concile du Vatican, en définissant que la foi néces-

saire au salut est vraiment la foi théologique, a-t-il enseigné que sans l'acte explicite de foi sur la parole de Dieu, nul n'a jamais obtenu la justification? Non, assurément ; et il ne pouvait pas le définir, à moins d'exclure du salut tous les enfants baptisés qui meurent avant l'âge de raison, et par conséquent sans avoir fait l'acte de foi. Bien plus, c'est une doctrine commune parmi les théologiens, enseignée en termes exprès par Suarez (*De fide*, *Disp.* 12, *sect.* 2, *n.* 10), que si un enfant baptisé, parvenu à l'âge de raison, est dans l'ignorance invincible des vérités de la révélation, et meurt sans avoir transgressé la loi naturelle, bien qu'il n'ait pu faire acte de foi, il sera sauvé à cause des vertus infuses dans le baptême. L'acte de foi stricte n'est donc pas une condition absolument essentielle au salut. C'est la foi habituelle qui est d'une nécessité absolue, et c'est d'elle surtout que le Concile affirme que jamais personne n'a été justifié sans la foi.

Le terme même employé dans la constitution confirme cette explication : *Hanc vero fidem, quæ humanæ salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem* etc. La foi, vertu surnaturelle, c'est-à-dire un don inhérent à l'âme, un don permanent, distinct de son acte, voilà ce que le Concile déclare être la base et la condition essentielle du salut.

Or cette vertu surnaturelle, le Concile, suivant la méthode des théologiens, la définit par l'objet matériel et l'objet formel de l'acte qui lui est propre ; et comme l'objet matériel de l'acte de foi est toute vérité révélée par Dieu, et l'objet formel l'autorité de Dieu qui révèle, le Concile déclare que sans la vertu dont l'acte est de croire une vérité en tant que révélée de Dieu, on ne peut être justifié. La théorie exposée par le P. Ripalda n'est en rien contraire à cette définition du Concile.

Ce n'est pas de là que vient la difficulté, mais du décret

du Concile de Trente, quand il place l'acte de foi proprement dit au premier rang des actes par lesquels le pécheur adulte se dispose à la justification ; et du décret d'Innocent XI, condamnant la proposition plusieurs fois citée.

Ici pourrait s'arrêter ma réponse. Mais puisque l'occasion s'en présente, le lecteur me pardonnera de revenir encore sur ces deux imposants documents.

Quand le Concile de Trente, énumérant les actes du pécheur qui se dispose à la justification, demande d'abord l'acte de foi, nul doute qu'il ne parle de l'acte de foi stricte, puisque c'est celui par lequel *nous croyons vrai ce que Dieu a révélé, et d'abord que l'impie est justifié par la grâce moyennant la rédemption de Jésus-Christ.*

De ces paroles, beaucoup de théologiens ont conclu que l'acte de foi proprement dit est le premier dans l'ordre surnaturel ; et à plus forte raison qu'il est indispensable à la justification et au salut. Les uns, comme Suarez, ont cru que cette nécessité absolue provenait de la nature même des choses, un acte ne pouvant être surnaturel qu'autant qu'il tend à Dieu connu formellement comme fin surnaturelle, ce qui ne se fait que par la foi. D'autres auraient accordé volontiers que sans la connaissance de la révélation, et par conséquent sans la foi proprement dite, les actes pouvaient être élevés par la grâce à l'ordre surnaturel ; mais en présence des textes de l'Écriture et des Conciles qui réclament si souvent la foi comme fondement de la justification, ils ont cru à une loi absolue, quoique librement fondée par Dieu, en vertu de laquelle nulle œuvre salutaire ne pouvait être faite avant la foi.

Cette doctrine pourtant n'a pu être soutenue dans toute sa rigueur, à moins de tomber dans l'erreur de Quesnel, que la foi est la première grâce et la source de toutes les autres (Prop. 27). C'est pourquoi Suarez, de Lugo et tous les théologiens orthodoxes ont compté parmi les actes surnaturels ceux qui la précèdent et tendent à la produire en nous. Telles

sont les connaissances de la vérité révélée, des motifs de crédibilité spéculatifs et pratiques, la pieuse volonté de croire. C'était bien adoucir la rigueur des expressions du Concile de Trente, et comprendre sous le nom de foi non seulement l'adhésion aux vérités révélées par Dieu, mais aussi la connaissance des motifs d'évidence naturelle qui nous font adhérer aux enseignements divins.

Cette interprétation, commune parmi les théologiens, comprend deux parties; la première qui affirme qu'avant l'acte de foi ou celui qui y tend directement, il n'y a pas d'acte surnaturel; la seconde, que l'infidèle ne peut en aucun cas obtenir la justification et le salut sans l'acte explicite de foi à la vérité révélée.

Sur le premier point, le P. Ripalda s'est ouvertement séparé de l'opinion plus commune dans les écoles, et a accumulé les preuves pour établir qu'avant la foi il y a des actes surnaturels, et même que tous les actes des vertus morales sont prévenus par la grâce et élevés par elle à l'ordre du salut.

Ce premier point de sa doctrine, le seul qu'il soutient d'une manière absolue, n'a jamais été censuré par l'Église. Il a rencontré des adversaires dans les écoles, mais il y a aussi trouvé de zélés défenseurs. J'ai déjà cité le P. Kilber, dans son traité de la foi qui fait partie de la Théologie de Wurzbourg. Cet illustre théologien n'admet pas, il est vrai, que sans la foi explicite on puisse arriver à la justification, mais il soutient que les actes des vertus morales qui précèdent la foi sont surnaturalisés par la grâce, et font partie de la préparation éloignée à la foi, et par conséquent à la justification et au salut (1).

(1) Voici les paroles du P. Kilber:

« Quamvis multi negent ante fidem propriam haberi posse opera supernaturalia, nisi quæ vel ex seipsis, vel ab operantibus referuntur ad obtinendam fidem, cum Deus det gratias actuales ex intentione obtinendæ

Il semble donc que cette première assertion soit assez autorisée pour qu'on puisse l'embrasser sans danger.

En est-il de même pour la seconde ? N'y a-t-il pas péril pour la saine doctrine à soutenir que l'homme peut parvenir à la justification sans faire acte de foi explicite en la parole de Dieu révélant ? Par respect pour le grand nombre des théologiens dont les principes s'accordaient peu avec la solution affirmative, le P. Ripalda n'a pas osé conclure conformément aux preuves qu'il avait longuement développées. Il a maintenu qu'avant la foi proprement dite, il y a des actes surnaturels, et qui par eux-mêmes pourraient conduire à l'amour surnaturel de Dieu par-dessus toutes choses, et par conséquent à la justification ; mais en même temps il a accordé au sentiment commun des écoles, l'existence

justificationis, adeoque in ordine ad fidem, quia tamen dogma catholicum est gratias saltem remote sufficientes dari etiam infidelibus, hæ autem gratiæ probabilius constituuntur in illustratione et affectione supernaturali qua ad servandam legem naturalem infideles excitantur et adjuvantur; hinc distinguo primum consequens : Ex sola fide lata poterunt salutariter ac meritorie operari, et operati sunt opera naturalia mediate ac remote disponentia ad justificationem, concedo; immediate ac proxime ad justificationem disponentia, nego.

» Cæterum, ordo justificationis et salutis a fide lata cœptæ ac quibusdam sic apte statuitur : 1° ubi gentilis ex pulcherrima universi serie naturaliter cognoscit dari aliquem illius potentissimum et sapientissimum auctorem, Deus illum supernaturaliter illustrat de obligatione et honestate indagandi existentiam et essentiam hujus auctoris : 2° si homo huic illustrationi cooperatur, pro illa notitia capienda orat facitque quantum in se est, observando legem naturalem, nec peccando, vel Deus cursum causarum secundarum sic disponit ut ab alio homine saltem possit instrui in necessariis necessitate medii, vel ministerio angelorum mediate, aut immediate privata ac interna revelatione, in iisdem instruit, etc.— Prioris fidei nomine (inchoatæ, initialis et imperfectæ) intelligimus quamlibet Dei cognitionem, si modo cœlitus immissa sit, et tum gratias, cum actiones salutares ad fidem sive proxime, sive remote disponentes, conformiter ad dicta S. Augustini qui hæc et similia, l. 1. ad Simplic, q. 2, n. 2, appellat *inchoationes quasdam fidei, conceptionibus similes.* »— (Theol. Virceburg., de Virtut. fidei, c. 3, a. 1, P. 189 et 190 de l'édition de Lasnier à Paris).

d'une loi positive en vertu de laquelle Dieu ne donne pas la grâce de la justification sans l'acte de foi fondé explicitement sur la révélation (1).

Je n'examine pas ici la valeur de cette distinction entre l'ordre de possibilité et l'ordre réel ; je me demande seulement si, dans l'ordre actuel de la providence, la doctrine qui admet pour l'infidèle négatif la possibilité d'arriver à la justification par la connaissance surnaturelle de Dieu acquise à la vue des créatures, est en opposition avec le décret du Concile de Trente, et avec celui du pape Innocent XI.

Posée en ces termes, la question donne lieu à une discussion qui éclaire d'un nouveau jour les voies de la providence dans le salut des hommes, mais qui sera close dès que l'autorité ecclésiastique aura prononcé sur l'étendue du décret de Trente et de la condamnation portée par Innocent XI.

Et d'abord le Concile de Trente. Dans le chapitre sixième de la sixième session, le Concile requiert comme disposition à la justification l'acte de foi, de la foi stricte, fondée sur le témoignage de Dieu ; nul doute à cet égard. Si dans ce chapitre les Pères ont prétendu énumérer les actes explicites absolument requis à la justification, la justification de

(1) Cette solution, indiquée brièvement dans le traité *De ente supernaturali*, est plus largement développée dans le traité de la foi du même auteur. A l'occasion des attaques dont sa doctrine avait été l'objet de la part du cardinal de Lugo, Ripalda a repris toute cette discussion, résolu les difficultés de son illustre adversaire, et posé plus nettement sa conclusion. (*De fide*, *Disp.* 17, *sect.* 10, 11, 12, 13). Ce traité avec celui de l'Espérance et de la Charité, fait la plus grande partie du tome quatrième des œuvres du P. Martinez de Ripalda, dans la récente édition de M. Palmé. L'éditeur y a ajouté le petit commentaire littéral du même docteur sur le Maître des sentences, l'un de ses ouvrages les plus estimés, et qui ne se retrouvait plus que très-rarement.

Il existe encore dans les bibliothèques d'Espagne plusieurs traités manuscrits du P. Ripalda. L'éditeur rendrait un service signalé aux sciences théologiques, s'il complétait sa publication en ajoutant à ses quatre beaux volumes les ouvrages inédits du grand théologien.

l'adulte n'est possible qu'à la condition de croire formellement à la parole de Dieu connue comme révélée. Par conséquent, l'infidèle négatif, quelle que soit sa bonne volonté, fût-il parfaitement soumis à la loi naturelle et adonné à toute justice, est en dehors de la voie de salut, jusqu'au jour où Dieu lui enverra un prédicateur ou un ange pour l'instruire, à moins qu'il ne daigne lui révéler par lui-même les vérités à croire.

Mais le texte du Concile exige-t-il cette interprétation rigoureuse ? Les Pères de Trente ont-ils énuméré en ce passage les actes absolument indispensables au salut, ou seulement ont-ils décrit la voie ordinaire par laquelle Dieu conduit l'adulte de la mort du péché à la vie de la grâce ? Nul doute ne saurait exister sur cette question. Tous les théologiens accordent que dans l'ensemble des actes demandés dans ce décret, plusieurs ne sont pas explicitement nécessaires, la pénitence par exemple. L'acte de pénitence dont il est fait mention en cet endroit, n'est autre que la contrition, cette douleur du péché accompagnée du ferme propos, que, dans le chapitre quatrième de la quatorzième session, le Concile déclare avoir été de tout temps nécessaire à la rémission des péchés. Cependant les docteurs catholiques enseignent que si le pécheur était subitement attiré à l'amour de Dieu par une grâce extraordinaire, avant qu'il pût même penser à ses péchés, il en obtiendrait la rémission. Il n'y aurait pas, il est vrai, cet acte formel de repentir que demandent si souvent les saintes écritures, les pères, les conciles, mais cet acte est implicitement renfermé dans l'amour de Dieu sur toute chose.

L'acte même de foi n'est pas absolument requis tel qu'il est décrit dans ce même chapitre, c'est-à-dire avec la croyance explicite à la rédemption par Notre-Seigneur, puisque la plupart des théologiens enseignent qu'au pécheur qui serait dans l'ignorance invincible du mystère de l'In-

carnation, il suffirait de la foi en Jésus-Christ implicitement renfermée dans la foi en Dieu rémunérateur.

Le Concile de Trente, dans son chapitre sixième de la justification, n'a donc pas défini la nécessité absolue de tous les actes qui y sont énumérés, de telle manière qu'ils soient explicitement nécessaires à la rémission des péchés. Il a montré la marche ordinaire de la grâce ; mais en cas exceptionnels, plusieurs peuvent être suppléés par d'autres actes dans lesquels ils sont implicitement renfermés.

Ce principe peut-il s'appliquer à l'acte de foi en la révélation divine ?

Suarez, et tous ceux qui soutiennent avec lui qu'il n'y a pas d'acte surnaturel avant la foi ou du moins avant celui qui dispose directement à la foi, nient que cette interprétation puisse s'appliquer à l'acte de foi, comme elle s'applique à celui de contrition ; la raison qu'ils en apportent est très-juste, une fois admis leur principe, que tout acte qui précède la foi est un acte purement naturel. La foi explicite est nécessaire au salut parce que, disent-ils, la foi ne peut être contenue implicitement dans les actes antérieurs, car un acte naturel ne peut en aucune manière, même implicitement, renfermer un acte surnaturel. (Voyez Suarez, *De fide, Disp.* 12, *Sect.* 2, *n°* 11.)

Mais si l'on tient, avec Ripalda, Kilber et autres, qu'antérieurement à la foi proprement dite, il peut y avoir des actes surnaturels, l'argument s'évanouit et la conclusion tombe d'elle-même. Supposons en effet un gentil qui n'a jamais entendu la prédication évangélique, qui n'a pas été visité par les anges, et auquel Dieu n'a pas parlé comme il parlait aux prophètes. Il a connu pourtant l'existence de Dieu et les principales vérités de l'ordre moral par l'enseignement des créatures et les inspirations de la conscience. Cette connaissanee n'est pas restée purement naturelle, accompagnée qu'elle était des illuminations intérieures de la grâce ; c'est

l'hypothèse où nous sommes maintenant. Aux grâces de l'intelligence, Dieu a ajouté celles de la volonté, et sous leur influence, l'adulte a opéré le bien. Avec cette connaissance, l'homme a des motifs suffisants pour aimer Dieu plus que toutes choses, car le monde témoigne de la bonté infinie de son auteur; il n'y a donc aucune répugnance à admettre que ce gentil, sous l'influence toujours de la grâce surnaturelle, aime Dieu par dessus toutes choses, d'un amour surnaturel. Cet acte d'amour inclut nécessairement la volonté d'accomplir en tout la loi divine, et par conséquent de soumettre son entendement au précepte de la foi, s'il vient à être manifesté d'une manière certaine. C'est là ce que, dans les écoles, on a appelé la foi implicite, ou la foi de désir. Le baptême, quelque nécessaire qu'il soit au salut, peut être suppléé par le désir, si l'on est dans l'impossibilité de le recevoir, et il n'est pas même besoin du désir explicite, mais le désir implicite renfermé dans la volonté de faire tout ce que Dieu exige pour le salut, supplée à la réception réelle du sacrement, si l'on ignore invinciblement l'institution du sacrement. Des théologiens ont pensé que, de la même manière, pour l'adulte plongé dans l'ignorance invincible de la révélation, la foi actuelle et explicite pouvait être suppléée par le désir implicitement renfermé dans la volonté de se soumettre en tout aux préceptes divins, parmi lesquels celui de la foi tient le premier rang. Cette doctrine est-elle vraie ou fausse, je ne l'examine pas; mais je ferai remarquer qu'elle a été librement discutée dans les écoles, et qu'elle n'a jamais été censurée par l'Eglise. Il n'est donc pas constant que le Concile de Trente, dans le chapitre 6e de la justification, ait exigé la foi explicite comme une condition indispensable au salut.

L'explication que je viens de donner semble également résoudre la difficulté tirée de la condamnation prononcée par Innocent XI contre la proposition 23e : *Fides late dicta ex*

testimonio creaturarum, similive motivo, sufficit ad justificationem.

Il ne faut pas le dissimuler: au premier aspect, la proposition condamnée semble résumer la doctrine proposée par le P. Ripalda. Dans l'une et l'autre la connaissance de Dieu par les créatures est appelée *fides late dicta:* dans la proposition 23e il n'est question que du témoignage des créatures comme du motif sur lequel est fondée la foi *late dicta;* souvent aussi notre docteur appelle *fides late dicta* celle qui est fondée sur le témoignoge des créatures, sans mentionner aucun autre motif. Enfin, en se rapportant aux circonstances des temps, il semble assez probable que ceux qui ont déféré cette proposition au jugement du Saint-Siége, ont eu en vue la doctrine qui nous occupe. Et pourtant, même après ces larges concessions, il ne me paraît pas démontré que cette théorie, prise dans son ensemble, soit la même que celle qui a été frappée de la censure apostolique.

En voici la raison. Toute condamnation est de stricte interprétation; c'est un principe admis par tous les juristes. La proposition condamnée doit donc être entendue en son sens rigoureux. Or, dans cette proposition, quand on définit la foi *late dicta,* celle qui est basée sur le témoignage des créatures, ou autre motif semblable, *ex testimonio creaturarum, similive motivo,* on exclut tout autre motif. Le jugement du Siége apostolique revient donc à cette formule : La foi *late dicta,* celle qui est fondée exclusivement sur le témoignage des créatures, ou autre motif semblable, est insuffisante à la justification. Mais la foi *late dicta,* ainsi définie en un sens exclusif, est-elle bien la même que celle que le P. Ripalda propose hypothétiquement comme suffisante au salut? D'après ce qui a été dit plus haut, il est permis d'en douter. Car la foi *late dicta* telle qu'il l'explique, comprend d'abord un acte explicite, la connaissance de Dieu par le témoignage des créatures; elle comprend en outre un acte

implicite d'adhésion volontaire de l'intelligence à la parole de Dieu. L'acte pris dans son ensemble n'est donc pas fondé uniquement sur le témoignage des créatures, mais aussi, implicitement, sur la parole de Dieu. Et si la foi *late dicta* est supposée contribuer efficacement à la justification, ce n'est pas en vertu de l'acte explicite de l'intelligence, qui connaît l'existence de Dieu sur le témoignage du monde visible, mais en vertu de l'acte par lequel l'âme adhère implicitement à la révélation divine. Cette explication importante n'a pas été assez développée dans l'ouvrage du P. Ripalda; cependant il l'a insinuée à plusieurs reprises dans ses deux traités *De Ente supernaturali* et *De fide*.

Voici sa seconde réponse aux objections tirées des paroles de S. Paul : *Sine fide impossibile est placere Deo.* « *Præterea, esto iste locus accipiatur de fide stricta et theologica, non est necessaria hæc fides in re, sed sufficit in voto quod includitur in dilectione Dei supernaturali, quæ sequitur illustrationem supernaturalem ab habitu fidei strictæ non elicitam ; nam cum eo actu dilectionis, non potest homo dissentiri credendis, sed assentiri revelationi divinæ necesse est, ubi et ab Ecclesia proponatur. Sicut sine baptismo, neque sine pœnitentia, ex sacro textu et conciliis Ecclesiæ, non potest contingere justificatio, quamvis hæc sacramenta in re necessaria non sint, sed ipsorum votum sufficiat. Unde explicationem habet Tridentinum, sess.* 6, *c.* 8, *fidem ad justificationem requirens, et utens superiori testimonio Pauli.* (*Disp.* 63, *n.* 26.)

La foi *late dicta,* dans la doctrine du P. Ripalda, n'est donc pas exclusivement un acte d'intelligence fondé sur le témoignage des créatures; elle contient de plus un acte implicite d'adhésion à la révélation divine. Elle ajoute un élément essentiel à celui de la foi *late dicta,* telle qu'elle est définie dans la 23e proposition du décret d'Innocent XI. Il paraît donc bien permis de douter que l'hypothèse proposée

par ce théologien tombe sous la censure, jusqu'à ce que une autorité compétente ait prononcé sur cette question.

Quoi qu'il en soit, cette théorie ne sera jamais qu'une conjecture plus ou moins probable pour rendre compte des moyens par lesquels la providence a pourvu pendant tant de siècles au salut des infidèles. La voie que suit véritablement la miséricorde divine restera pour nous un mystère, jusqu'au jour où nous aurons le bonheur de contempler Dieu face à face, et de voir, dans son essence infinie, les moyens merveilleux par lesquels il nous a transférés des ténèbres de la mort dans la lumière de ses enfants.

E. G. Desjardins, S. J.

UNE TRADUCTION DU TALMUD.

Une traduction du Talmud! C'est là une entreprise vraiment gigantesque. Il s'agit en effet, rien que pour le Talmud de Babylone, de douze volumes in-folio compactes rédigés en chaldéen. Et aujourd'hui de savants fils d'Abraham nous promettent la traduction française intégrale, non seulement de ce Talmud, mais encore de celui de Jérusalem. Et nous avons sous les yeux le premier volume contenant le Traité des *Berakhoth* ou des *Bénédictions*, selon les deux Talmuds.

Ce traité, traduit par M. Moïse Schwab, attaché à la Bibliothèque nationale, forme un bel in-quarto de 560 pages, imprimé avec luxe aux frais du Gouvernement.

Verrons-nous la suite de ce prodigieux travail? Peut-être. En verrons-nous la fin? Nous ne le pensons pas: l'entreprise nous paraît par trop audacieuse. Quoi qu'il en soit, il nous sera bien permis de commencer cette étude par une critique qui ne s'adresse, ni aux rabbins, ni à leurs traducteurs, mais au gouvernement français. On ne nous accusera pas sans doute d'entrer sur le terrain de la politique, quand nous dirons qu'à notre avis on pourrait, dans les circonstances actuelles, employer l'argent des contribuables à des œuvres plus utiles qu'une traduction du Talmud.

Cela dit, nous revenons à M. Moïse Schwab, et nous nous occuperons de la savante Introduction qu'il a placée en tête du volume. Nous l'analyserons brièvement, en la complétant, et surtout en la rectifiant au besoin.

I.

Le public chrétien est généralement fort ignorant de ce qui concerne le Talmud, et l'on peut même dire qu'aucun savant non-juif n'a de ce livre une connaissance complète. En vérité, on ne saurait s'en étonner. Pour affronter l'étude approfondie des in-folios talmudiques, il faudrait

n'avoir pas autre chose à faire au monde ; et le résultat acquis serait si peu de chose en comparaison du travail dépensé, que la vie d'un orientaliste uniquement voué à l'étude du Talmud serait une vie fort mal employée. Pour bien connaître ce fatras, il faut avoir consacré à le déchiffrer son enfance et sa jeunesse, et par conséquent il faut être resté presque étranger à toute culture intellectuelle sérieuse et élevée. Ce n'est qu'à ce prix qu'on peut devenir talmudiste ; et c'est pour cela que la classe des rabbins renferme si peu de personnalités distinguées, tandis que les hommes de talent qui abondent parmi les Juifs ne sont guère plus talmudistes que les chrétiens eux-mêmes.

Il faut avouer cependant que, depuis une trentaine d'années, des idées justes sur le Talmud ont pénétré dans la partie la plus sérieuse du public français. Mais, comme ce résultat est dû au savant Drach, et que l'auteur de l'*Harmonie entre l'Eglise et la Synagogue* est une autorité fort gênante pour les Juifs infidèles, M. Moïse Schwab s'est bien gardé d'en parler.

II.

On sait donc aujourd'hui en France ce qu'est le *Talmud*. On n'ignore pas qu'il se compose d'un texte (*Mischna*) et d'un commentaire (*Ghemara*), que le texte est le même dans les deux Talmuds, tandis que le commentaire est différent, etc.

Mais ce qu'on ne savait pas, et ce que M. Schwab daigne nous apprendre, c'est que (écoutez bien ceci) *la liberté de penser a présidé à la formation du Talmud.*

On reconnaît à cette assertion paradoxale à quelle fraction de la synagogue moderne appartient le savant traducteur. Il est de l'école *progressiste*, dont les membres vénèrent encore le Talmud, sans en reconnaître l'autorité, mais ne sont pour la plupart que de purs et simples déistes.

Quant aux Juifs de vieille roche, s'ils se croient libres de choisir entre l'opinion de Hillel et celle de Schammaï, par exemple, lorsque ces deux opinions sont relatées dans le Talmud, ils se croient tenus d'observer toutes les prescriptions de ce code qui ne sont pas présentées sous forme de controverse, mais sous forme de décisions : et telle est en effet la doctrine de Maïmonide et de tous les docteurs d'Israël.

Nos Juifs libres-penseurs ne se contentent pas de refuser au Talmud l'autorité proprement dite. Ils retrouvent leur chère liberté jusque dans la Bible, et ce n'est pas sans une certaine stupeur que nous lisons dans l'Introduction qui nous occupe, des passages comme celui-ci :

« Il eût été contraire à la loi de Moïse d'établir sur un autre principe que l'adhésion libre des individus, des prescriptions législatives quelconques. *La base de la loi mosaïque, c'est la liberté d'adopter ou de rejeter : J'ai mis devant vous le bien et le mal, la mort et la vie*, dit le prophète ; *c'est à vous de choisir* (Deut. XXX, 15, 16).

» Ce principe se retrouve partout dans l'histoire du peuple hébreu. Ainsi, deux fois dans sa vie, Moïse expose la loi devant le peuple, lui en donne lecture pour qu'il *l'approuve*, et le peuple s'écrie spontanément : *Nous exécuterons toutes les paroles que l'Eternel a prononcées.* Et plus tard, Josué réunit à Sichem les tribus d'Israël, et leur montrant le livre, il leur dit : *Et maintenant, craignez l'Eternel et servez-le avec vérité....., ou bien s'il déplaît à vos yeux de servir l'Eternel, choisissez-vous aujourd'hui celui que vous voulez servir.....* Le peuple répondit à Josué : *C'est l'Eternel seul que nous voulons servir.* Josué dit alors au peuple : *Vous êtes témoins vous-mêmes que vous vous êtes choisi l'Eternel pour le servir.* Et ils répondirent : *Nous en sommes témoins.*

» Longtemps après, lorsque, à la suite de la captivité de Babylone, la nation israélite se reconstitua, le principe du libre arbitre était aussi vivace que du temps de Moïse, et le pacte social et religieux fut de nouveau sanctionné volontairement par le serment et la signature de tout le peuple, grands et petits, hommes, femmes et enfants (Neh. IX et X). »

Ainsi, d'après M. Schwab, la loi de *l'Eternel* avait besoin de *l'approbation* des Juifs ! Leur consentement était requis pour la rendre obligatoire ! Et il ne comprend pas que ce consentemement, libre sans doute, comme tout acte humain, était cependant imposé par l'autorité divine. En vérité, ceci n'est plus seulement de la libre-pensée ; au fond, c'est de l'athéisme.

Et pourtant, M. Schwab n'est pas un athée : s'il traite si légèrement l'autorité de Dieu même dans la loi mosaïque, c'est qu'en réalité il ne croit pas à la divinité de cette loi, il ne croit pas à la révélation. Il ne lui reste du judaïsme que certaines préventions dont plus tard nous retrouverons les traces.

III.

Et maintenant que contient le Talmud?

A ce sujet, M. Schwab raconte qu'un docteur en droit, juif sans doute, auquel il parlait de son projet de traduction, lui fit cette question : « Est-ce bien un service que vous nous rendrez? » Notre savant fit naturellement une réponse affirmative, mais nous nous permettrons d'être d'un avis opposé.

Non, une traduction du Talmud ne peut rendre aucun service au judaïsme; au contraire, ce travail est de nature à le discréditer, en mettant à la portée du public le plus insupportable des fatras, les descriptions les plus cyniques, les contes les plus absurdes, et une morale souvent révoltante.

L'effet de cette vulgarisation ne peut être que désastreux pour la Synagogue. Pour l'Eglise, il peut être de quelque utilité : on trouve en effet quelques perles dans ce fumier d'Ennius, et ces perles appartiennent au riche trésor de l'ancienne Synagogue ; mais il ne faut se faire aucune illusion; il faut bien se garder de croire que la science rabbinique soit appelée à devenir une des principales branches de la science ecclésiastique, comme l'ont cru certains enthousiastes.

Non, le théologien et l'exégète ne trouveront jamais dans le Talmud qu'un médiocre secours. La *Kabbale* nous serait plus utile; mais on sait que les Juifs en ont fait disparaître les monuments les plus précieux, précisément pour nous priver des ressources que nous pouvions y trouver dans notre polémique contre eux, et les fameuses thèses de Pic de la Mirandole ne servent plus qu'à exciter en nous d'inutiles regrets.

Pour donner une idée du cadre du Talmud, nous ne pouvons qu'énumérer les six sections de la Mischna, divisées elles-mêmes en traités. Voici les titres de ces différentes parties, avec les sujets qui y sont développés :

1° Les *Semences* : lois sur l'agriculture.

2° Les *Fêtes* : cérémonial des diverses solennités.

3° Les *Femmes* : lois sur le mariage.

4° Les *Dommages* : lois civiles et criminelles.

5° Les *Choses saintes* : lois sur les sacrifices.

6° Les *Purifications* : impuretés légales.

Supposez maintenant bon nombre de rabbins dissertant à perte de vue sur ces sujets, en prenant prétexte de parler sans fin de tout ce qu'ils savent et de tout ce qu'ils ignorent, racontant les histoires les plus invraisemblables et les plus endormantes, donnant les recettes les plus extravagantes pour guérir les maladies ou pour entrer en rapports avec le diable, s'appesantissant avec délices sur les sujets les plus obscènes ; faites sténographier *in-extenso* ces conversations ; jetez le tout pêle-mêle dans d'énormes bouquins : et vous aurez le Talmud.

On comprend qu'un pareil livre échappe à l'analyse, et que nous ne puissions donner une réponse plus scientifique à cette question : Que contient le Talmud ?

IV.

M. Schwab, cherchant à donner une haute idée du livre qu'il traduit, cite quelques exemples des belles choses qu'on y rencontre. Entre autres, il fait un mérite à Rabbi-Samuel d'avoir donné, « sur la formation des croutes terrestres, comme un avant-goût des théories *antibibliques* de Cuvier, d'Elie de Beaumont, etc. » Nous ne pensons pas que les théories de ces deux savants soient « antibibliques ; » mais, encore une fois, M. Schwab ne croit donc pas à la Bible ? Il ne croit pas non plus aux démons, qu'il considère comme des personnifications des vices, en essayant de faire croire que les rabbins du Talmud étaient du même avis, ce qui est contraire à l'évidence.

Pour se concilier les lecteurs chrétiens, il cite un récit étrange, qui l'a « vivement frappé par son caractère judéo-chrétien. » Ce récit, nous croyons devoir le reproduire en entier, d'après la traduction de M. Schwab, comme un échantillon du style talmudique. Les Juifs ne pourront pas se plaindre, comme ils l'ont fait souvent, que nous choisissions, pour les présenter au public, les passages ridicules de leur code.

Voici donc ce qu'on lit dans le Talmud de Jérusalem, traité *Berakhoth*.

« Les rabbins disent : Quant au roi Messie, qu'il fasse partie des vivants ou des morts, il se nommera David. En voici, selon R. Tanhouma, le motif : *Il fait grâce*, est-il dit, *à son oint, à David* (Ps. XVIII, 51). R. Josué ben-Lévi dit qu'il se nommera *Cémah* ; selon R. Judan, fils de R. Aibo, son nom sera *Menahem*. Hanina, fils d'Abahou, dit : Il ne faut pas croire que l'avis de l'un contredise celui de l'autre, car au fond ces noms sont les mêmes.

« Le fait suivant, raconté par R. Judan, fils de R. Aibo, le prouve :

« Il arriva un jour à un israélite, au moment où il cultivait son champ, d'entendre sa vache se plaindre. Un arabe qui passait l'écoute: — Fils de Juda, dit-il, fils de Juda, laisse-là ta vache et ta charrue, car le moment approche où tu seras ruiné.

« La vache mugit une seconde fois :—Fils de Juda, dit l'Arabe, fils de Juda, reprends ta vache et ta charrue, car le roi Messie vient de naître. — Comment s'appelle-t-il? — Menahem. — Et comment se nomme son père? — Ezéchias. — Et d'où est-il? — De la ville royale de Bethléhem en Judée. — L'Hébreu alla alors acheter un taureau et une charrue pour reprendre la culture. Il acheta aussi des vêtements d'enfant. Des maîtres entraient et d'autres sortaient. Lorsqu'il arriva à ladite ville, il vit que toutes les femmes achetaient des effets, excepté la mère de *Menahem*. Aussi entendait-il répéter par les femmes : — Mère de Ménahem, viens donc acheter quelque objet pour ton enfant. — Oh, disait-elle, je voudrais voir étranglés les ennemis d'Israël ! Car, au jour de la naissance du Messie, j'apprends la ruine prochaine du temple de Jérusalem. — Nous sommes certains, répondit le voyageur, que si à cause de lui le temple doit être ruiné, il sera aussi rebâti par lui. — Mais, dit-elle, je n'ai pas une obole. — Que t'importe? dit-il ; va, achète ce qu'il te faut; si tu n'as pas aujourd'hui devant toi l'argent nécessaire, demain je viendrai en payer le prix. Deux jours après, il revint effectivement dans cette ville: — Qu'as-tu fait de ton enfant ? demanda-t-il à la femme. — Je ne sais, répondit-elle ; depuis que tu m'as vue, des vents d'orage et des tempêtes sont survenus et me l'ont enlevé des mains.

« R. Boun dit : — A quoi bon apprendre tout cela du fait concernant l'Arabe? Un verset textuel de la Bible le confirme:

« *Le Liban*, est-il dit (Is. X, 34), *tombera avec majesté;* et ces mots sont suivis de ceux-ci : *Une branche sortira de la souche d'Isaïe.* »

Le traducteur s'est demandé si cette légende « n'a pas été intercalée dans ce texte par les premiers adhérents de l'Eglise. » Mais cette question est simplement ridicule : outre que le même récit se retrouve textuellement dans le *Medrasch-rabba* sur les Lamentations, comment « les premiers adhérents de l'Eglise » auraient-ils intercalé quoi que ce soit dans la Ghemara de Jérusalem, ouvrage de la fin du IIIe siècle? D'ailleurs, la conclusion du récit est manifestement anti-chrétienne. Mais le morceau cité n'en est pas moins curieux et important, comme écho défiguré de la tradition antique. *(A suivre.)*

JUDE DE KERNAERET,
Camérier secret de Sa Sainteté.

CAS DE CONSCIENCE

Des fondations. — A qui appartient-il de les réduire ou d'en modifier les conditions ?

On nous écrit : « La question des fondations est des plus importantes « aujourd'hui. Plus d'un prêtre se fait des illusions déplorables à ce « sujet. Beaucoup d'entre eux paraissent ignorer que la commutation « des dernières volontés est réservée au Pape. » — Après ce début, on nous expose divers cas dont on nous demande la solution. Avant de transcrire ces cas, et de dire ce que nous en pensons, nous croyons devoir faire connaître les principes et la législation de l'Eglise sur la matière.

On entend proprement par *fondation*, l'affectation faite à un établissement ecclésiastique d'un fonds, d'un capital, ou même d'une rente, à charge d'un service religieux, comme messes, prières, retraites, missions, enseignement, etc., pourvu que ce service ait une certaine durée : car si la prestation était pour un service qui ne devrait durer qu'une semaine, un mois ou même un an, ce ne serait pas une fondation, mais seulement une *oblation* ou *offrande*.

Les fondations doivent être approuvées par les prélats sous la juridiction desquels se trouvent les établissements auxquels elles sont faites. La Sacrée Congrégation du Concile l'a ainsi réglé, pour les fondations de messes, par son décret *Cum sæpe*, approuvé et publié par ordre d'Urbain VIII (1). Et quant aux autres espèces de fondations, outre que telle est la pratique générale, résultant des prescriptions canoniques qui imposent aux prélats de veiller avec le plus grand soin à ce que les legs pies soient ponctuellement exécutés ; il ne serait pas d'une sage administration que les établissements religieux pussent être grevés, pour un temps considérable, de charges onéreuses, sans l'assentiment de ceux qui en sont les premiers supérieurs, et qui sont obligés de veiller à ce que leurs biens ne soient pas administrés à leur détriment.

(1) V. Bouix, *De Episcopo*, T. I, p. 304.

Une fois établies, les fondations doivent être exécutées avec leurs diverses clauses. Ainsi le veut la justice, et le saint Concile de Trente en fait la prescription formelle : « Ratio postulat, dit ce Concile (1), » ut illis quæ bene constituta sunt, contrariis ordinationibus non « detrahatur. Quando igitur ex beneficiorum quorumcumque erectione « seu fondatione, aut aliis constitutionibus, qualitates aliquæ requi- « runtur, seu certa illis onera sunt injuncta in beneficiorum collatione, « seu in quacumque alia dispositione, eis non derogetur. »

Il est évident que cette obligation d'observer les clauses d'une fondation s'étend à toutes les prestations, offrandes ou oblations qui sont faites avec charge de service religieux : l'équité le demande aussi bien pour les dernières que pour les premières; la conscience y est donc également et gravement intéressée, et c'est le devoir des confesseurs de contraindre, même par refus d'absolution s'il y avait lieu, à remplir ces engagements.

Mais l'autorité supérieure ne pourrait-elle pas déroger aux clauses d'une fondation ou de toute autre prestation faite pour œuvres pies ?

Tous les auteurs paraissent convenir que, lorsqu'il y a pour le faire des motifs suffisants, le Souverain-Pontife peut changer les conditions d'une fondation, et par là, de toute autre disposition ayant un but religieux. Cette assertion est tirée de S. Liguori, liv. 3, n° 931, qui cite en preuve la Clémentine *Quia contingit, de domibus relig.*, où il est dit : *Ea quæ ad certum usum largitione sunt destinata fidelium, ad illum debeant, non ad alia* (SALVA SEDIS APOSTOLICÆ AUCTORITATE) *converti.*

Plusieurs auteurs, cités par le même, vont jusqu'à dire que le Pape n'a pas besoin d'autre motif que sa volonté pour faire le changement en question ; mais S. Liguori n'admet pas cette façon de penser, et regarde comme plus vrai (*verior*) le sentiment communément reçu, d'après lequel il faut toujours, conformément aux paroles du Concile de Trente (2), une cause juste et nécessitante pour déroger aux conditions apposées aux actes de dernière volonté : *In commutationibus ultimarum voluntatum, quæ nonnisi ex justa et necessaria causa fieri debent.*

(1) Sess. XXV, c. 5, *de reform.*

(2) Sess. XXII, c. 6, *de reform.*

Inutile donc de demander si les évêques peuvent faire ces changegements sans justes motifs : tout le monde est d'accord qu'ils ne le peuvent pas. La controverse n'existe que sur la question de savoir s'il peuvent déroger aux clauses des fondations ou autres dispositions pieuses, lorsqu'ils ont pour le faire des motifs légitimes.

Sur ce point, il y a à distinguer entre les fondations de messes et les autres fondations.

Quant aux premières, le Concile de Trente avait concédé sans doute aux évêques, dans le ch. 4 de sa session XXV, *de reform.*, le pouvoir de réduire en synode le nombre des messes fondées, lorsque ce nombre était tel qu'il n'était pas possible de les acquitter aux jours assignés par le testateur, ou lorsque l'honoraire affecté à leur acquit était si modique qu'on ne trouvait pas facilement des prêtres qui consentissent à s'en charger ; mais Urbain VIII modifia ces dispositions du Saint Concile par sa const. *Cum sæpe*, du 21 janvier 1625, et Innocent XII confirma cette bulle. Ce Pontife donc « districte prohibet ne episcopi in diœ-« cesana synodo, aut generales in capitulis generalibus, vel alias « quoquo modo reducant onera ulla missarum celebrandarum, aut post « idem concilium imposita, aut in limine fundationis; sed pro his one-« ribus reducendis, aut moderandis, aut commutandis, ad Apostolicam « Sedem recurratur, etc...; alioquin reductiones, moderationes hujus-« modi, si quas contra hujusmodi formam fieri contigerit, omnino nullas « et inanes decernit. » — D'après ce même décret, la faculté accordée aux évêques par le saint Concile ne concernait que la réduction des messes établies avant le Concile, qui n'avaient pas été une condition primitive d'une fondation.

Nonobstant le décret précité, Benoît XIV lui même convient que, dans le cas où les revenus de la fondation seraient devenus insuffisants pour l'acquit des messes, l'évêque pourrait, non pas en réduire le nombre, mais décider en qualité de juge, à quelle quotité, selon les règles de l'équité naturelle, l'obligation devrait être restreinte. — Mais d'après le même décret, il faut recourir au Saint-Siége pour obtenir la réduction lorsque les revenus ont été insuffisants dès le principe (1).

Quant aux autres fondations, les auteurs sont partagés sur le pouvoir

(1) V. mon *Manuale*, n° 1047, ou St Liguori, lib. 6, n° 331.

que peuvent avoir les évêques d'en réduire les charges, lorsqu'il y a pour le faire des raisons déterminantes. S. Liguori, qui tient pour plus probable qu'il faut dans ce cas recourir au Saint-Siége, vu que le chapitre *Tua, de Testam.*, et le saint Concile de Trente, sess. x, c.8, *De ref.*, veulent que les évêques fassent exécuter ponctuellement les dernières volontés, S. Liguori, disons-nous, admet divers cas où l'on pourrait se contenter du recours à l'évêque ; par exemple, si, après la mort du testateur, il survient un motif qui donne à présumer que, s'il l'eût connu, il aurait modifié ses dispositions, ou si l'on a des raisons de croire qu'il ignorait la cause qui fait désirer la modification ; ce qui aurait lieu d'après le saint Docteur, lorsque les sommes léguées sont insuffisantes pour remplir le but de la prestation, ou lorsque ce qu'a voulu le donateur est en opposition avec les lois de l'Eglise : comme de bâtir à la campagne un monastère de femmes, chose défendue par le Concile de Trente (1), ou bien si l'emploi qu'on désire faire du don est de beaucoup préférable à celui qu'avait indiqué le fondateur (2).

Telle est donc la législation de l'église sur la matière.

Ecoutons maintenant les cas dont on nous demande la solution.

« 1° Un curé reçoit 800 fr. pour donner une mission qui doit durer « quinze jours. Dans l'intention du donateur, le curé doit transmettre « aux missionnaires tout ce qui n'aura pas été dépensé pour leur nour- « riture. Or, le curé, profitant de l'occasion pour renouveler certaines « provisions de ménage et multipliant outre mesure ses invitations « pendant la mission, il lui reste 150 ou 180 fr. à offrir aux mission- « naires.

« 2° Un autre emploie une bonne partie de l'argent donné pour la « mission à acheter des ornements pour l'Eglise.

« 3° Dans une paroisse existe une fondation perpétuelle pour la célé- « bration d'une messe hebdomadaire à l'autel de la Sainte-Vierge. Le « curé, d'accord avec le conseil de fabrique, a trouvé plus simple « d'employer l'argent à la construction d'un autel. Désormais donc, il « ne sera plus question de la messe hebdomadaire.

« 4° Dans le diocèse de X... existe une fondation perpétuelle pour

(1) Sess. XXV, c. 5, *De regular. et monial.*

(2) Lib. 3, n. 931, *quærit.* 2°, *et dub.* 2.

« l'éducation d'un séminariste pris dans le canton de A..., sur la pré-
« sentation du curé-doyen. Depuis environ 30 ans, la condition mise par
« le fondateur est complètement négligée.

« Que penser de tous ces cas ? »

Réponse. 1° La somme de 800 fr. allouée pour une mission n'est pas une fondation, mais une offrande ayant une destination spéciale où des tiers sont intéressés. Il n'appartient ni au curé, ni même à l'évêque, de changer la destination de la somme donnée, et surtout de frustrer les tiers, c'est-à-dire les missionnaires, des avantages qui leur sont faits. Le curé en question répond mal à la confiance des donateurs qui ont mis les 800 fr. entre ses mains, et il viole la justice commutative en se servant de cette somme pour se procurer des provisions qui ne lui seront pas nécessaires pour le temps de la mission, et en multipliant outre mesure ses invitations. Nous le croyons donc obligé à la restitution envers les missionnaires de toute la somme dépensée en sus des besoins de la mission.

2° Il n'appartient pas non plus à un curé de changer la destination de ce qui est donné pour une œuvre spéciale telle qu'une mission ; tout au plus pourrait-il, si sa paroisse est très pauvre et est dépourvue des ornements indispensables aux besoins du culte, exposer cet état de choses à son évêque, qui aurait, d'après S. Liguori (1), la faculté, dans ce cas, de changer la destination de la somme allouée, si ce changement lui paraissait plus avantageux au bien de la paroisse. Nous croyons toutefois que, pour l'opérer, il lui faudrait le consentement du donateur, s'il était vivant, et, autant que possible, s'il était décédé, celui de ses héritiers.

3° Il s'agit d'une fondation de messes dans le troisième cas. Or si, comme nous l'avons vu ci-dessus, l'évêque lui-même ne peut changer les conditions de ces sortes de fondations; si, d'après Urbain VIII, il faut recourir alors au Saint-Siége; à plus forte raison un curé, même en agissant de concert avec sa fabrique, ne peut se servir des fonds destinés à l'acquit des messes pour en construire un autel. Ce détournement oblige évidemment à la restitution ceux qui en sont les auteurs, et les messes fondées doivent être exactement acquittées toutes les semaines.

(1) Lib. 3, n. 931, *dub.* 1° et 2°.

4° Toute fondation oblige en justice, et l'obligation est d'autant plus rigoureuse que l'objet qu'on a eu en vue est plus important. En peut-il être qui le soit davantage que la conservation de la tribu lévitique, d'où dépend le maintien de la religion et la propagation de la foi? S'il n'a donc pas été impossible au curé doyen du canton de A... de présenter des sujets propres à devenir de bons prêtres, sa négligence est très coupable. L'établissement même qui avait accepté la fondation, n'est pas excusable de n'avoir pas rappelé à ce curé la grave obligation qui lui avait été imposée ; et de plus, si cet établissement n'a pas employé les revenus de la fondation à former des vocations aux ss. ordres, il est tenu en justice de leur donner au plutôt cette destination, en provoquant la présentation d'un nombre de séminaristes proportionné aux ressources qui se sont accumulées pendant les trente ans de non application des revenus établis à cette fin.

Nous osons ajouter de plus que, s'il y avait eu au séminaire, pendant ces trente ans, des sujets appartenant au canton auquel cette fondation était destinée, ils auraient été en droit de se plaindre de n'être pas mis à même d'en profiter ; et si on n'eût pas écouté leur réclamation, ils seraient fondés à exiger le remboursement des dépenses qu'on les aurait mis dans la nécessité de faire pour leur éducation cléricale.

— L'importance de la matière que nous venons de traiter nous oblige à rappeler que les ordinaires étant, d'après le saint Concile de Trente (1), les exécuteurs de toutes les dispositions faites pour œuvres pies (*Episcopi, etiam tanquam Sedis Apostolicæ delegati, in casibus a jure concessis, omnium piarum dispositionum, tam in ultima voluntate, quam inter vivos, sint executores*), il doivent conclure, avec Benoît XIV, qu'ils sont tenus de mettre ce devoir parmi les principaux objets de leur sollicitude épiscopale. « Inter « episcopalis sollicitudinis onera, haud sane novissimum locum tenere « censendum est illud quo sacri Pastores obstringuntur, majori qua « possunt cura advigilare, ut suis in diœcesibus, pia legata debitæ execu- « tioni mandentur, præscriptæ celebrentur missæ, eædemque juxta pio- « rum fundatorum voluntatem applicentur (2). » Sans cette continuelle vigilance des évêques, bien des legs pies seront certainement mis en

(1) Sess. XXII. c. 8, *de reform.*

(2) De Syn., lib. XIII, cap. *ult.*, n. 1.

oubli, ou du moins bien mal exécutés, au grand scandale des fidèles, qui ne peuvent manquer tôt ou tard de s'en apercevoir, et qui seront ainsi détournés de faire de bonnes œuvres, voyant le peu de soin que l'on met à procurer leur réalisation.

Le vrai moyen d'assurer l'accomplissement des fondations a été trouvé par le grand St-Charles dans le IVe Concile de Milan; et Innocent XII en prescrit l'observation dans sa bulle *Nuper a congregatione*, où il enjoint que dans toutes les églises séculières ou régulières il y ait un tableau des charges qui leur sont imposées pour une certaine durée, avec mention des titres, du nombre des messes à dire, des lieux, des jours, etc., et de plus un registre où l'on indique comment elles ont été acquittées.— Si, en outre, on avait à l'évêché un tableau général de toutes les fondations diocésaines, l'évêque pourrait voir d'un coup d'œil, non seulement en cours de visite, mais chaque fois qu'il le voudrait, les charges respectives de chaque église de son diocèse, et s'informer au besoin si elles sont bien remplies (1).

CRAISSON, anc. vic.-gén.

CHRONIQUE.

1. Le Cours de théologie dogmatique de M. Jungmann s'est enrichi d'un volume contenant le traité de l'Incarnation, et l'on annonce comme devant paraître bientôt la seconde édition du Traité de la grâce. Ce sont là des livres que nous voudrions voir entre les mains de tous les jeunes prêtres qui, dans le système actuel de nos études, n'ont pu acquérir généralement que des notions très-superficielles et très-incom-

(1) V. mon *Manuale*, n° 5370.

plètes sur la dogmatique. Le cours de M. Jungmann est très-propre à combler cette lacune (1).

2. Le R. P. Hurter continue sa collection des opuscules choisis des saints pères, qui met à la portée de tous, sous un format commode, une foule de richesses autrement inaccessibles au plus grand nombre. Les trois derniers volumes qui nous sont parvenus contiennent des Lettres choisies des papes, et l'Apologétique de Tertullien (2).

3. Au milieu du déluge de productions creuses dont nous inonde la littérature ascétique moderne, nous aimons à voir reparaître les œuvres du passé, généralement plus solides et plus nourries de doctrine, jamais atteintes de ce sentalisme fade qui est l'une des maladies de notre siècle. Parmi les ouvrages qui méritaient d'être remis en lumière, il faut assigner une place distinguée à l'*Instruction des novices du Vén. père Jean de Jésus-Marie, 3e préposé général de l'ordre des Carmes déchaussés, mort en* 1615 *en odeur de sainteté, traduite du latin par le R. P. Berthold-Ignace de Sainte-Anne, carme déchaussé du couventde Bruxelles* (3). Nous croyons que dans la famille de Sainte-Thérèse, et généralement dans les communautés religieuses, ce livre trouvera bon accueil.

E. Hautcoeur.

(1) Institutiones theologiæ dogmaticæ specialis : *Tractatus de Verbo Incarnato,* auctore Bernardo Jungmann, philos. et S. Theol. Doct. ac prof. ord. in S. Fac. Theol. Universitat. cath. Lovaniensis. In-8° de 386 pp. Ratisbonne, Pustet; Paris, Lethielleux.

(2) Sanctorum patrum Opuscula selecta. Tom. XVII et XVIII : *Romanorum Pontificum epistolæ selectæ* (568 pp. in-16). Tom. XIX : *Tertulliani Apologeticum* (232 pp.). Innsbruck, Wagner; Paris, Lethielleux.

(3) Bruxelles, Haenen, in-12 de LI-404 pp.

Amiens. — Imp. Emile Glorieux et Ce, rue du Logis-du-Roi, 13.

LE P. Henri MONTROUZIER.

Les lecteurs de la *Revue* apprendront avec douleur qu'un de ses principaux collaborateurs vient de nous être enlevé par une mort prématurée. Le 2 novembre, à 9 heures du soir, le R. P. Henri Montrouzier s'endormait paisiblement dans le Seigneur, à l'âge de 48 ans, après en avoir passé 29 dans la vie religieuse. Nous n'avons pas à dire quelle perte a faite le séminaire de Vals, la compagnie de Jésus, j'oserais ajouter le clergé de France. Les nombreux articles qu'il a publiés dans la *Revue du monde catholique*, dans les *Etudes religieuses*, mais surtout dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, étaient de vrais services rendus à l'Eglise, et encore plus des promesses pour l'avenir. Arrivé à la plénitude de ses forces et de son talent, enrichi des connaissances les plus variées dans la science ecclésiastique, servi par une mémoire qui n'oubliait rien de ce qui rentrait dans le cadre de ses études, et qui lui présentait toujours au moment voulu les citations opportunes, doué d'une activité infatigable et d'une singulière facilité de composition, le P. Montrouzier aurait doté la théologie catholique de nombreuses et utiles publications. Dieu, dans ses desseins impénétrables, n'a pas permis à ce vaillant défenseur de la vérité d'utiliser plus longtemps le vaste répertoire de ses connaissances : il l'a rappelé à lui avant le temps, pour récompenser, nous aimons à le croire, une vie toute consacrée à la pratique des vertus religieuses et sacerdotales, à l'enseignement des saines doctrines, et à la défense du siége apostolique.

En partageant notre douleur à la vue de cette tombe qui

a réclamé trop tôt sa victime, le lecteur de la *Revue* aimera à connaître celui dont les écrits, si justement appréciés, ont tant contribué au succès de cette publication. Ce fut une existence bien modeste, qui s'est écoulée toute entière dans l'ombre du cabinet ; ça été la vie du religieux, toute cachée en Dieu, et pourtant féconde dans ses œuvres.

Le P. Montrouzier était né le 10 septembre 1824, à Clermont-l'Hérault, d'une famille honorable selon le monde, plus recommandable encore par ses vertus chrétiennes. Aussi a-t-elle eu le bonheur de donner trois prêtres à l'Église : l'un, appartenant à la société de Marie, est missionnaire dans l'Océanie ; l'autre, après avoir rempli des postes importants dans le diocèse de Montpellier, consacre aujourd'hui sa vie aux œuvres de charité ; le troisième était notre cher défunt.

Il fit ses premières classes au collége royal de Montpellier, subit les épreuves ordinaires du baccalauréat, et alla à Toulouse suivre les cours de droit. On sait les dangers auxquels sont exposés dans nos grandes villes les jeunes gens qui viennent compléter leurs études, loin de la surveillance paternelle. Ces dangers ne manquèrent pas à notre jeune étudiant, alors âgé à peine de 17 ans. Mais sa nature droite, le souvenir des leçons de sa famille, son amour de l'étude, le préservèrent des chutes trop nombreuses à cet âge de la vie. Au lieu de rechercher les réunions bruyantes, il se lia d'amitié avec les jeunes gens les plus studieux et les plus vertueux de l'école, s'associa aux conférences de saint Vincent de Paul, et trouva dans la fréquentation des sacrements un préservatif contre les séductions du monde. Il eut aussi le bonheur de rencontrer parmi ses professeurs, des maitres tels qu'on les trouvait dans les anciennes Universités, alors qu'elles étaient sous la direction maternelle de l'Eglise; des savants vertueux qui ne croyaient pas avoir satisfait à leurs obligations quand du haut de la chaire ils avaient commenté

le texte du Code ; mais qui se regardaient comme les guides de cette ardente jeunesse, perdue au milieu des écueils de la grande cité. Accueilli avec toute la bienveillance qu'il méritait, le pieux jeune homme trouva également auprès d'eux de précieux secours dans ses études, et les conseils les plus utiles pour se préserver des dangers du monde. Malgré la différence d'âge et de position, il s'établit entre eux une amitié qui a duré aussi longtemps que sa vie.

Son âme pourtant n'était pas faite pour la vie du siècle. Fidèle à ses obligations d'écolier, Henri travaillait sérieusement à acquérir la science du juriste; mais son attrait le portait vers l'Eglise, et l'étude des sciences sacrées. Autant que le code ou le digeste, il feuilletait les livres de liturgie ou d'histoire ecclésiastique ; il posait dès lors les fondements de cette science approfondie qu'il a montrée plus tard en tout ce qui regarde le côté pratique et canonique de la théologie. Dès-lors aussi, guidé par une sorte d'instinct surnaturel, entre les doctrines du gallicanisme et de l'ultramontanisme, son choix était fait. Le milieu dans lequel il avait vécu, les études de la législation civile, auraient dû, ce semble, le prédisposer à embrasser ce que l'on a si ridiculement nommé les *fortes maximes de nos pères*. Mais le jeune étudiant, réagissant contre ces influences, était, dès lors, ce qu'il a été plus tard, le plus intraitable champion des doctrines romaines.

Ce fut vers le milieu de sa seconde année de droit, qu'il se résolut à quitter le monde et à entrer dans la compagnie de Jésus. Il ne fut pas seul à faire le sacrifice. Son père avait compté sur lui pour le remplacer dans sa charge de notaire : il en coûta à la pieuse famille de renoncer à des espérances si bien placées ; mais la foi du chrétien l'emporta, et après quelques mois d'épreuves, le jeune homme entra au noviciat de Toulouse.

Le nouvel enfant de saint Ignace sut unir une charmante

gaieté à la pratique la plus sérieuse des devoirs du religieux ; il était également le modèle et la joie de la communauté ; double caractère de sa vertu, qui ne s'est pas démenti jusqu'à la fin de sa carrière. Sa vie s'écoula dans les études et l'enseignement. Ordonné prêtre à la fête de la Trinité, l'année 1852, il débuta comme professeur au Grand Séminaire de Dax, transféré depuis à Aire. Il y enseigna pendant quatre ans le droit canon et l'histoire ecclésiastique ; il fut chargé en même temps du soin des cérémonies, et donna aux élèves des leçons de liturgie. Plus tard, envoyé de nouveau dans ce même séminaire, il y professa deux ans la théologie dogmatique. Le reste du temps, il fut chargé d'enseigner aux scolastiques de la compagnie de Jésus, réunis dans le Séminaire de Vals, le droit canon, l'histoire ecclésiastique, l'Ecriture sainte ; il succéda enfin au célèbre P. Gury dans la chaire de théologie morale.

La variété des cours qu'il a professés, et toujours à la pleine satisfaction de ses auditeurs, montre l'étendue de sa science ecclésiastique. Cependant, la partie où il a excellé, c'est le droit canonique. Le vaste ensemble des décisions des Conciles, des décrétales des Papes, des réponses des Congrégations romaines, était gravé dans son esprit ; on pouvait recourir à lui dans tous les doutes sur des questions si compliquées ; sa mémoire, aidée de notes nombreuses et qu'il savait merveilleusement mettre à profit, lui faisait promptement trouver la solution demandée. Le savant professeur avait rédigé ses institutions de droit canon ; il se préparait à les publier, quand la mort est venu le surprendre. Nous espérons que le clergé de France ne sera pas privé de ces utiles travaux ; mais nous aurons toujours à regretter qu'il ne lui ait pas été donné de mettre la dernière main à un ouvrage si important. Il travaillait également à recueillir en un seul volume les beaux articles qu'il avait publiés dans la *Revue des Sciences Ecclésiastiques,* contre les erreurs du

Gallicanisme. Nous souhaitons vivement cette publication, afin que tant de précieux documents, groupés en un seul livre, portent des fruits plus abondants qu'ils n'ont pu le faire, disséminés dans les divers numéros de la *Revue*.

A ces travaux, qui semblaient devoir absorber tous ses instants, le P. Montrouzier ajoutait une active et utile correspondance, ayant toujours pour objet le bien des âmes, et surtout de la propagation des saines doctrines théologiques. Il y joignait, dans l'occasion, les ministères de la vie apostolique. Homme d'étude plus que d'action, il n'aimait pas à consacrer de longues heures aux confessions ou à la prédication ; mais, quand il en était besoin, son supérieur le trouvait toujours prêt. Nous ne croyons pas qu'il ait une seule fois refusé un sermon, ou une retraite, ou même une mission. S'il eût consacré sa vie à ces ministères extérieurs, il y eût réussi pleinement. Sa doctrine solide et étendue, servie par une très grande facilité d'élocution, une conviction profonde qui passait de son âme dans ses paroles. auraient donné un caractère original et plein d'intérêt à sa prédication. Les paroisses et les communautés évangélisées par lui, ont gardé un précieux souvenir de son passage au milieu d'elles. Mais ces succès de la parole, le P. Montrouzier sut y renoncer, persuadé avec raison qu'il rendrait plus de services à Dieu par l'étude, l'enseignement et la composition.

Voilà pour l'érudit. Passons à l'homme religieux. Nous l'avons déjà dit : le P. Montrouzier fut constamment un modèle pour ses frères. Personne ne le surpassa en charité fraternelle, et ne fut plus que lui soumis aux ordres de l'obéissance ; nul ne l'emportait sur lui en régularité. Sa piété était profonde ; impossible de le voir prier devant le Saint-Sacrement, tout absorbé dans son recueillement, sans reconnaître le fervent religieux, l'homme de prière ; et pourtant, il semble que Dieu ne prodiguait pas les consolations à son serviteur. C'était une de ces âmes fortes qui n'ont pas

besoin du stimulant des consolations sensibles, mais qui marchent d'un pied ferme dans les rudes sentiers de la foi obscure, acquérant d'autant plus de mérites que leur dévouement à Dieu est plus désintéressé. Le P. Montrouzier était un religieux austère, mort aux sens et à la curiosité, traitant son corps avec la sévérité des anciens pénitents. Non content de pratiquer avec une scrupuleuse exactitude les jeûnes imposés par l'Eglise, alors même que son laborieux enseignement lui donnait une légitime dispense, il y a ajouté pendant presque tout le temps de sa vie religieuse le jeûne du samedi, et ne l'interrompa que peu de temps avant sa mort. Enfin, pour compléter le tableau de ses vertus religieuses, disons qu'il porta au plus haut degré celle de l'humilité. Nous n'avons pas connu d'homme plus dégagé de lui-même et plus exempt des faiblesses de l'amour-propre : accueillant avec reconnaissance les observations qu'on lui faisait sur ses écrits, toujours prêt à effacer ce qui paraissait défectueux à des juges compétents, ou même à rétracter ce qu'après une étude approfondie il reconnaissait peu exact dans ses leçons ou ses écrits. Des félicitations nombreuses que lui attiraient ses publications, il n'en parlait pas même à ses plus intimes amis ; mais si parfois la critique s'attaquait à ses œuvres, surtout si elle se présentait sous une forme plaisante, le modeste religieux se faisait un plaisir d'en égayer les récréations communes.

Il nous reste à parler de ce qu'il y a eu de plus saillant dans la vie de notre regretté confrère, ce qui a paru avec éclat aux yeux de tous, je veux dire son amour de la vérité, de l'Eglise et du Saint-Siége. Le P. Montrouzier n'a eu qu'une passion, celle de la vérité ; mais celle-là, il l'avait si profondément enracinée au fond du cœur, qu'on lui eût plutôt arraché la vie qu'une concession à une fausse maxime. Ce n'était pas de l'entêtement, mais une conviction profonde, car il ne confondit jamais ses opinions personnelles avec la vraie doctrine catholique.

Instruit par le saint fondateur de la Compagnie de Jésus, il était tout prêt à déclarer noir ce qui lui avait paru blanc, s'il était intervenu un jugement de la sainte Eglise. Et nous lui avons vu faire ce sacrifice à l'occasion de certains systèmes dont les apparences spécieuses l'avaient autrefois séduit. L'enseignement de l'Eglise était donc à ses yeux la règle suprême de la vérité ; et l'enseignement de l'Eglise était pour lui celui du siége apostolique. Il n'avait pas besoin de la définition du Concile pour croire à l'infaillibilité du Pontife romain. Longtemps avant que les pères du Vatican, par l'immortelle constitution *Pastor æternus*, eussent mis un terme à de déplorables controverses, le P. Montrouzier était le soldat infatigable de l'infaillibilité, et de tous les droits de la suprématie pontificale. Il a combattu pour elle ici, dans la *Revue* ; il l'a défendue avec science dans son *Catéchisme de l'infaillibilité*, lancé au milieu de la discussion, pendant les débats qui précèdèrent la définition ; il la défendait dans ses leçons, dans sa correspondance, dans ses prédications. Et il n'y eut pas de jour plus heureux dans sa vie que celui où le télégraphe lui apporta la nouvelle que, le 18 juillet 1870, la définition solennelle avait été portée par le Concile réuni autour de la confession de Saint-Pierre.

S'il soutenait ainsi les priviléges doctrinaux du Saint-Siége, toujours constant avec lui-même, il devait en accepter les jugements et les défendre avec ardeur. De là cette guerre incessante qu'il déclara à toutes les erreurs condamnées par la chaire de Saint-Pierre. Les encycliques de notre S. Père le Pape Pie IX, et surtout le *syllabus*, étaient les règles de sa croyance et de sa polémique ; et si quelque chose pouvait le faire sortir de sa bienveillante indulgence envers tous, c'était de voir des écrivains catholiques oublier ces hauts enseignements pour défendre un faux libéralisme. Lui n'était pas l'homme de la conciliation sur le terrain de la doctrine. Il était là inflexible. Il fallait tenir les enseignements du Saint-

Siége, les tenir entièrement; on n'était catholique qu'à cette condition. Cette ardeur pour la défense de la vérité l'a suivi jusque sur son lit de mort. Une de ses dernières conversations était sur la nécessité de renoncer à cet amalgame de vérités et d'erreurs, à ce dangereux esprit de conciliation qui, sous prétexte de ramener à la religion les sociétés modernes, diminue la vérité.

Tel fut le P. Montrouzier durant sa vie, le défenseur ardent des vrais principes, prêt à sacrifier la vie pour les doctrines de l'Eglise. Ce courage tout surnaturel, il le fit paraître avec un éclat pareil durant son dernier combat contre la mort.

Depuis longtemps il répétait du fond du cœur la parole de Saint Paul : *Cupio dissolvi et esse cum Christo.* Plus d'une fois nous l'avons entendu exprimer son dégoût de la vie, son désir de mourir bientôt pour se rejoindre à son créateur. Indifférent à tout ce que Dieu ordonnerait par rapport à son dernier moment, il avait pourtant manifesté plus d'une fois un souhait, celui de conserver sa connaissance jusqu'à la fin, désireux d'offrir à Dieu dans la plénitude de ses facultés le sacrifice de sa vie. Ce souhait digne du saint religieux a été pleinement exaucé.

Affaibli depuis deux mois par une indisposition à laquelle il avait fait peu d'attention, il fut saisi d'un mal violent, et s'alita le 20 du moins d'octobre. Bientôt se déclarèrent les symptômes de la fièvre typhoïde. Autour de lui on s'inquiétait peu; il semblait que son tempérammment robuste résisterait aisément au mal qui se présentait sans caractères alarmants. Mais lui ne se faisait pas illusion. A peine installé dans l'infirmerie, il voulut régler les affaires de sa conscience ; il fit sa confession générale, et pria son confesseur de lui donner les derniers sacrements dès qu'il verrait le moindre danger. Ces sacrements lui furent administrés après une crise qui donna de vives inquiétudes. Notre cher malade les reçut

avec l'expression de la foi la plus profonde, et de la plus grande soumission à la volonté de Dieu. On lui suggéra la pensée d'une neuvaine à Notre-Dame de Lourdes ; le Père ne désirait pas beaucoup sa guérison ; car, tandis qu'on l'exhortait à se préparer à tous les sacrifices qu'il plairait à Dieu de lui inspirer, il répondit avec son ardeur accoutumée : « Un sacrifice ! Ah ! c'en serait un bien plus grand de rester que de mourir. » Il consentit pourtant à faire une neuvaine en union avec la communauté ; mais toujours fidèle à ses antiques dévotions, il voulut la faire au grand protecteur de la France, à Saint Martin de Tours. « On oublie trop, disait-il, les saints des anciens jours. »

Il avait bien choisi son protecteur, cet admirable évêque, le défenseur intrépide de la foi contre les altérations de l'hérésie, celui qui, au moment de mourir, soupirant après le repos du ciel, se résignait pourtant à de nouveaux combats s'il plaisait à Dieu de le laisser encore dans son église militante. Mais pour notre cher malade, comme autrefois pour le saint évêque, Dieu se contentait de la bonne volonté, et avait résolu de récompenser son fidèle serviteur. Le mal résista à tous les remèdes ; les prières nombreuses que l'on faisait pour obtenir la guérison ne furent pas exaucées. Dans la soirée du 2 novembre, le danger devenant imminent, le Père demanda lui-même qu'on lui fît la recommandation de l'âme, et qu'on lui appliquât l'indulgence *in articulo mortis*. Il répondit à toutes les prières, et peu après rendit paisiblement son esprit entre les mains de son créateur. S'il avait, en sortant de ce monde, emporté quelques-unes de ces souillures dont n'est jamais exempte la fragilité de notre nature, espérons que saint Pierre, dont il a si vaillamment défendu les droits, lui aura largement appliqué les trésors des indulgences, et ouvert les portes du royaume éternel.

E. G. Desjardins, S. J.

LES JANSÉNISTES.

(4e ARTICLE.)

IV.

L'AUGUSTINUS expliqué par M. Sainte-Beuve.

La vraie science est pleine de modestie. M. Sainte-Beuve le savait, en 1837, lorsqu'il faisait à l'Académie de Lausanne un cours sur Port-Royal. Aussi aurait-il craint de se vanter s'il avait avoué qu'il avait « étudié l'*Augustinus* tout entier d'un bout à l'autre : » il se contentait d'avertir ses auditeurs, ravis sans doute de tant d'humilité dans un si docte professeur, qu'il l'avait « du moins pratiqué beaucoup, et labouré en bien des sens, en bien des pages (1). »

Il est piquant de voir *Joseph Delorme* prendre dans ses mains délicates le gros *in-folio*, le soumettre à sa fine analyse, en donner « une exposition qui n'aurait jamais eu ailleurs tant de soleil et de lumière (2). »

Ecoutons cette leçon. Elle nous promet *soleil et lumière*, deux choses qui vont ordinairement ensemble, et que nous ne serons pas fâchés de trouver dans le livre de Jansénius où tout était pour nous *nuit et obscurité*.

M. Sainte-Beuve, ouvrant l'*Augustinus*, découvre tout d'abord « qu'une beauté, sinon dantesque, du moins *miltonienne*, y reluit en bien des endroits (3). » Captivé par

(1) Port-Royal, T. 2, p. 97.

(2) Port-Royal, T. 2, p. 2.

(3) Port-Royal, T. 2, p. 97.

l'éclat de cette beauté *miltonienne*, il ne songe pas à lire le titre complet du livre, lequel est un peu long, en vérité, et un peu dur. Une bouche flamande seule aurait pu prononcer : *Cornelii Jansenii, Episcopi Yprensis, Augustinus, seu doctrina sancti Augustini de humanæ naturæ sanitate, ægritudine, medecina, adversus Pelagianos et Massilienses, tribus tomis comprehensa.*

En revanche, M. Sainte-Beuve nous indique la date précise de l'apparition de l'*Augustinus* et de ses réimpressions. Il se débitait à la foire de Francfort en septembre 1640 et allait réjouir les calvinistes de Hollande qui en réclamaient force exemplaires, sans doute parce qu'il renfermait le plus pur et le plus orthodoxe catholicisme. On le réimprimait à Paris dès le commencement de 1641, avec approbation de cinq docteurs, et à Rouen, en 1643. M. le professeur termine cette aride genèse par une image des plus pittorésques. Il montre « le gros *in-folio*, depuis le chevalier de Grammont jusqu'au chevalier de Boufflers, pendant plus de cent ans, debout comme le dernier rocher en vue, essuyant la bordée et la risée du flot (1). » Sans cesser d'être à la mode et dans l'intervalle de ses *Contes moraux*, Marmontel put en parler assez en détail ; chaque philosophe en dit son mot à la rencontre. A son tour, M. Sainte-Beuve, entre deux *Pensées d'Août* ou deux chapitres de *Volupté*, l'a lu ou plutôt *labouré* en bien des sens, en bien des pages, et il en parle en homme qui sait son livre. Comment en douter, lorsqu'on l'entend assurer que « Jansénius n'a pas suivi la méthode dite théologique au sens de l'école ? » En effet, son ouvrage n'est qu'un tissu des textes de Saint-Augustin mis en ordre et en évidence, et formant un système complet ; il remonte aux sources, soit à celles des pères et de l'écriture, soit à l'observation immédiate de la nature humaine sous l'illumi-

(1) Port-Royal, T. 2, p. 98.

nation de l'amour de Dieu et le rayon de la prière ; il ne suit jamais la méthode scolastique, mais bien la méthode historique, qu'il accompagne et cherche à éclairer par la méthode psychologique et métaphysique chrétienne. M. Sainte-Beuve s'arrête ici pour nous faire cette lumineuse remarque : la méthode psychologique chrétienne diffère essentiellement de la méthode psychologique des philosophes, en ce que celle-ci s'étudie à suivre les opérations de l'âme même au sein du *silence* où elle se replie, tandis que l'autre s'attache à saisir l'impression directe du soleil de la vérité dans le miroir de notre âme au sein de la *prière* (1). Je ne comprends guère cette distinction où *Eudoxe* et *Philanthe* eussent certainement trouvé un brin du galimatias philosophique de M. de S. Cyran. Accordons-la, toutefois, à l'éminent professeur, et hâtons-nous de lui faire remarquer à notre tour que Jansénius, en se servant de la méthode historique, se sert d'*une méthode dite théologique*. Un contemporain de Jansénius employait aussi la méthode historique, et son œuvre, qui lui a valu le nom glorieux de Prince des Théologiens, est un monument théologique d'une beauté autrement grande et durable que la beauté *miltonienne* de l'*Augustinus*. M. Sainte-Beuve, qui a pratiqué beaucoup ce dernier, n'a peut-être jamais lu *Dyonisii Petavii Opus de theologicis dogmatibus*. Un autre contemporain dont le brillant et profond génie eut l'heureuse fortune de se dégager des brouillards *Augustiniens* qui l'enveloppèrent un instant, écrira les *Dogmes théologiques*. Si M. Sainte-Beuve eût tracé un seul sillon dans ces magnifiques traités de Thomassin, il aurait appris ce que c'est qu'un vrai théologien remontant aux sources sous l'illumination de l'amour de Dieu et le rayon de la prière. Mais il est convenu qu'en dehors de Port-Royal il n'y a que de petits esprits et de petits livres, qu'un académicien ne saurait *labourer* sans déroger.

1) Port-Royal, T. 2, p. 100.

Avec sa méthode historique, — qui est bel et bien une méthode dite théologique, — avec sa méthode physchologique et méthaphysique chrétienne, à quels résultats Jansénius est-il arrivé ?

Notre savant professeur le demande à Ellies Du Pin, et nous renvoye à la page 23 et suiv. du T. II de l'*Histoire ecclésiastique du dix-septième siècle*. Est-ce modestie, ou bien Sainte-Beuve se vantait-il réellement lorsqu'il affirmait savoir son *Augustinus ?* Quoi qu'il en soit, il analyse d'après Ellies Du Pin (un guide très-impartial) la doctrine de M. d'Ypres. Il cherche tout d'abord dans l'*in-folio* les cinq fameuses propositions. La première est celle-ci :

Quelques commandements de Dieu sont impossibles aux justes, à raison de leurs forces présentes, quelque volonté qu'ils aient et quelques efforts qu'ils fassent ; et la grâce par laquelle ces commandements leur seraient possibles leur manque.

Jansénius a-t-il bien dit cela? A-t-il soutenu que Saint-Augustin l'avait dit? Ellies du Pin certifie à M. Sainte-Beuve que cette proposition se trouve dans le livre en termes formels, *in terminis*. Toutefois, l'abbé Racine lui avoue d'un autre côté qu'elle *semble* seulement y être. Rassurons-nous : le grand historien ecclésiastique du dix-septième siècle n'a pas trompé son disciple. Sainte-Beuve s'est lui-même assuré du lieu précis ; et, d'un petit geste qui ne manque pas d'une certaine grâce pédantesque, il montre sur le « gros livre », au chapitre XIII du livre III, de la troisième partie, le paragraphe qui commence ainsi : *Hæc igitur omnia...*

Si M Sainte-Beuve avait labouré un peu plus l'*Augustinus*, il aurait pu nous indiquer encore dans le même chapitre, dans les chap. 4, 7, 11, 13, 17 du livre I, dans les chap. 7, 9 du livre IV, des passages irrécusables.

La seconde proposition condamnée est intimement liée à la première; la voici :

On ne résiste jamais à la grâce intérieure dans l'état de la nature déchue.

M. Sainte-Beuve convient que Jansénius « pensait quelque chose de très-approchant, et qu'on a essayé, vainement selon lui, de trouver un correctif à cette doctrine. Cependant, M. Sainte-Beuve atténue vite son affirmation, et même finit bientôt par lui substituer une affirmation contraire. Mais avec quel art il détruit d'une main ce qu'il édifie de l'autre ! Il raconte que le chevalier de Grammont disait à Louis XIV que les *propositions* étaient dans l'*Augustinus* « incognito. » Voyez-vous le chevalier de Grammont, dont les galanteries et les prouesses ont été si agréablement transmises à la postérité par son beau-frère Hamilton, étudier Jansénius, que les savants de profession osent à peine avouer avoir lu d'un bout à l'autre?

Assurément le chevalier avait lu Jansénius avec les yeux de sa femme, mademoiselle Hamilton, élève chérie de Port-Royal, et qui garda finalement, « à travers *quelques naufrages,* la religion de son cœur. »

M. Sainte-Beuve raconte encore qu'Alexandre VII, plus heureux que le comte de Grammont, affirma un jour au père Lupus, docteur de Louvain, qu'il avait lu *de ses propres yeux* les propositions dans Jansénius, et que là-dessus les bons historiens de Port-Royal allaient jusqu'à insinuer que, pour convaincre le Pontife, les Jésuites avaient fait imprimer un exemplaire exprès, falsifié. « Conjecture bien naïve dans son raffinement! dit M. Sainte-Beuve. Comme si, avec un peu de prédisposition et de certaines lunettes, on ne pouvait pas lire dans le même livre ce qu'avec des verres seulement changés d'autres n'y lisent pas (1) ! » Et joignant l'exemple au précepte, lui qui venait de nous assurer que les *propositions* étaient dans Jansénius, nous dit maintenant qu'elles « peuvent bien y être en un certain sens. »

(1) Port-Royal, T. 2, p. 110.

Signalons à M. Sainte-Beuve quelques chapitres qu'il n'a point pratiqués sans doute, et qui lui prouveront que les propositions sont dans l'*Augustinus* en un sens très-certain. De ces chapitres, et de ceux que nous avons déjà indiqués au docte professeur au sujet de la première proposition, se dégage, avec une trop réelle évidence, la doctrine fondamentale du Jansénisme, justement frappée des anathèmes de l'Eglise.

Première Proposition. — *Quelques commandements de Dieu sont impossibles aux justes, à raison de leurs forces présentes, quelque volonté qu'ils aient, et quelques efforts qu'ils fassent; et la grâce par laquelle ces commandements leur seraient possibles, leur manque.*

L'homme, depuis le péché d'Adam, est alternativement dominé par la grâce et par la cupidité ; il suit toujours et ne peut refuser de suivre celui des deux plaisirs qui domine en lui : le précepte est donc impossible lorsque la cupidité est dominante, et lorsqu'une grâce plus forte que la cupidité ne le fait pas actuellement accomplir. — Il y a deux sortes de grâces : les grâces supérieures à la cupidité et produisant une volonté pleine, entière, parfaite, avec lesquelles on accomplit toujours le précepte ; — les grâces inférieures en force à la cupidité, ne produisant qu'une volonté imparfaite, qu'une légère complaisance, une velléité, avec lesquelles on n'accomplit jamais le précepte, parce que la cupidité, se trouvant supérieure, emporte nécessairement le consentement parfait de la volonté. On appelle ces grâces inférieures, grâces excitantes, petites grâces. La grâce néanmoins est toujours efficace, et il n'y a pas de grâce suffisante, car les petites grâces ont toujours leur effet selon le degré de cupidité qu'elles trouvent dans la volonté ; elles ont toujours l'effet qu'elles peuvent avoir dans les circonstances où elles sont données ; il n'y en a aucune qui nous donne le pouvoir de faire un bien que nous ne faisons pas ; la seule grâce qui nous

en donne le pouvoir est celle qui nous donne en même temps la volonté: en un mot, c'est toujours une nécessité pour nous de faire ce qui nous plaît le plus. — Les préceptes sont impossibles non-seulement à ceux qui n'ont aucune grâce, mais encore à ceux qui ont ces petites grâces inférieures à la cupidité; c'est ce qu'a voulu dire Jansénius quand il enseigne qu'il y a des préceptes impossibles aux justes qui veulent et s'efforcent de les accomplir selon les forces qu'ils ont présentes. — Celui qui n'accomplit pas les préceptes est dans une vraie impuissance de les accomplir. Cela lui est aussi impossible, qu'il le serait à un oiseau de voler s'il n'avait point d'ailes; cette impuissance ne l'excuse pas. En effet, elle est une suite, non de la création, mais du péché du premier homme. Cette impuissance est une peine du péché originel; donc le pécheur qui est dans cette impuissance et à qui Dieu refuse sa grâce, est toujours inexcusable, c'est-à-dire: Dieu commande à la vérité des choses impossibles, et les pécheurs seront punis éternellement pour avoir commis des péchés qu'ils n'ont pas pu éviter. Toutefois, ce n'est pas à Dieu, c'est au premier homme qu'il faut imputer cette impuissance et ses suites (1).

Seconde Proposition. — *Dans l'état de la nature déchue on ne résiste jamais à la grâce intérieure.*

La Foi nous apprend que sans la grâce nous ne pouvons faire aucune œuvre utile au salut; elle nous apprend aussi qu'il y a des grâces qui nous donnent le pouvoir de faire un bien que nous ne faisons pas. Jansénius, au contraire, prétend que depuis le péché d'Adam, nous ne recevons plus de grâce de cette sorte; que dans l'état de la nature déchue, la grâce a toujours son effet, qu'elle est toujours efficace. C'est précisément la différence qu'il met

(1) Conf. Jans., L. 3, de gratia Christi Salvatoris, C. 13. — L. 1, C. 7. — L. 4, C. 7, 9. — L. 3, C. 15. — L. 2, C. 10. — L. 3, C. 15, 7.

entre les grâces des deux états : celle de l'état d'innocence, et celle de l'état de la nature déchue. Selon lui, la grâce de l'état d'innocence aidait de telle sorte la volonté, qu'il était également au pouvoir du libre arbitre d'agir ou de ne pas agir. La grâce de notre état n'aide pas ainsi notre volonté, dit-il, mais elle détermine elle-même la volonté à agir, elle fait en sorte que la volonté agisse, et la volonté ne manque jamais d'agir dès qu'elle est aidée de la grâce. L'on ne condamne pas Jansénius pour avoir enseigné que la grâce qui est efficace, est efficace par elle-même, par sa propre vertu. Les théologiens catholiques disputent si la grâce efficace est efficace par elle-même ou non. L'Eglise n'a rien décidé, et la discussion est libre. Mais on condamne Jansénius pour avoir enseigné qu'il n'y a point de grâce qui ne soit efficace, que la grâce a toujours son effet, et qu'on ne lui résiste jamais. Ce n'est pas là une doctrine isolée du sectaire, c'est une doctrine qui fait le fond de son système. Le second livre (*de la grâce du Sauveur*) est employé tout entier à prouver cette prétendue différence de la grâce des deux états. Dans le 1er chapitre, il distingue d'abord ces deux grâces : la grâce de l'homme innocent, et la grâce de l'homme pécheur ; la grâce de l'homme sain, et la grâce de l'homme malade. Il fait consister le caractère spécifique de la grâce de notre état déchu, qu'il appelle grâce médicinale, en ce qu'elle fait elle-même vouloir, et d'une manière irrésistible, « invictissime, » le bien qu'elle demande de nous. Il consacre les chapitres suivants jusqu'au chapitre 27, à établir ce caractère de la grâce médicinale. La grâce de l'état présent de la nature corrompue par le péché n'est pas simplement, écrit-il au chap. 4, un secours suffisant sans lequel on ne peut pas agir, *adjutorium sine quo non*, c'est un secours efficace par lequel on agit, *adjutorium que*. Cette grâce, ajoute-t-il ailleurs, chap. 9, 14-22, 24-25, n'est pas une grâce qui donne simplement le pouvoir d'agir, c'est une grâce qui donne l'action

même ; c'est elle qui fait, qui donne la volonté, l'action, et tous les mérites ; c'est une grâce d'une efficacité très-grande, une grâce victorieuse. Il démontre la nature très-efficace de la grâce médicinale, en ce qu'il n'y en a aucune qui n'ait son effet et qui ne l'opère infailliblement en tous ceux qui la reçoivent. La grâce et la bonne œuvre sont tellement liées ensemble, qu'on a le droit d'inférer que la grâce n'a pas été donnée si la bonne œuvre n'a pas été faite, comme l'on peut aussi inférer que la bonne œuvre a été faite, si la grâce a été donnée. — Que pourrait-on dire de plus fort pour exprimer qu'on ne résiste jamais à la grâce intérieure ? Jansénius poursuit sa démonstration dans la 3e partie du même traité. Il y réfute les théologiens catholiques qui prouvent l'existence d'une grâce suffisante. Son argumentation, qui embrasse neuf chapitres (5-13), établit que la grâce suffisante n'est pas donnée aux infidèles, ni même à certains chrétiens ; que parmi les chrétiens, ceux-là seuls ont la grâce suffisante pour accomplir le précepte qui l'accomplissent en effet, et qu'il n'y a pas d'autre grâce suffisante que celle qui fait accomplir le précepte, c'est-à-dire, la grâce efficace. Dans le quatrième livre, Jansénius explique fort au long le principe sur lequel il fonde son enseignement. Depuis le péché d'Adam, la volonté de l'homme ne peut plus se déterminer au bien ni au mal, qu'elle n'y soit déterminée par un plaisir ou délectation précédente. Cette délectation, tant pour le bien que pour le mal, est un acte indélibéré, et, par conséquent, il ne dépend en aucune manière de nous de l'avoir ou de ne l'avoir pas. La grâce de notre état déchu n'est autre chose qu'une délectation spirituelle et terrestre. Cette délectation prévenante et indélibérée emporte toujours avec elle le consentement de la volonté, et si la volonté ressent en même temps l'impression des deux délectations contraires, c'est la plus forte des deux qui emporte son consentement. Donc la volonté ne résiste jamais à la grâce, ni même à la cupidité :

elle suit toujours la délectation qui est la plus forte. Que ce soit la grâce ou la cupidité qui domine, l'une ou l'autre entraîne toujours le consentement de la volonté.

Jansénius reconnaît ainsi dans l'homme un combat de la grâce et de la cupidité. Il convient que la grâce nous excite souvent à faire un bien que nous ne faisons pas ; mais il prétend que cette résistance (si néanmoins on peut lui donner ce nom) doit être attribuée à la cupidité et non pas à la volonté, qui ne fait que suivre la plus forte des deux délectations. Si la grâce est alors frustrée d'un effet qu'elle aurait eu dans une autre occasion où la cupidité se serait trouvée dans un degré inférieur, elle n'est pas frustrée par le défaut de la volonté qui refuse d'y consentir : elle l'est seulement par la résistance de la cupidité victorieuse. Ainsi l'homme, le libre arbitre, la volonté ne rejette jamais la grâce intérieure, et par conséquent ne lui résiste jamais. Comme Jansénius enseigne seulement de l'état de la nature déchue que la grâce intérieure a toujours son effet, on a soin de le dire dans la seconde Proposition. Cette hérésie exprimée en tant de manières différentes ne pouvait pas être réduite à des termes plus clairs, plus exacts et plus précis que ceux-ci : *Dans l'état de la nature déchue on ne résiste jamais à la grâce intérieure* (1).

Troisième Proposition : *Pour mériter ou démériter dans l'état de la nature déchue, il n'est pas nécessaire que l'homme ait la liberté qui exclut la nécessité, mais il suffit qu'il ait la liberté qui exclut la contrainte.*

Le libre arbitre, selon la notion commune, est une faculté de se déterminer soi-même, une liberté de choix, un pouvoir d'agir et de ne pas agir. Rien de si opposé à cette idée qu'une grâce et une cupidité auxquelles la volonté de

(1) Confer, Jans. De grat. Salvatoris, Lib. 2. c. 3, 4, 9, 14-22, 24, 25. — Lib. 3, c. 1, 2, 5. — L. c. 9, 11, 2, 3, 9, 6, 10, 18.

l'homme ne peut résister. Cependant, le Concile de Trente avait frappé d'anathème Luther, et tous ceux qui enseignaient que le libre arbitre a été perdu, éteint après le péché d'Adam. Voici comment, pour échapper à une condamnation qui l'atteignait d'avance, Jansénius prétend concilier le libre arbitre avec la grâce et la cupidité invincibles. Il n'y a, dit-il, que la seule violence ou contrainte qui détruise le libre arbitre : tout acte de la volonté, tout acte volontaire étant essentiellement exempt de contrainte et de violence, comme tous les théologiens et les philosophes en conviennent, sur la seule définition des termes, est essentiellement libre, soit que la volonté puisse ou ne puisse pas refuser d'agir, soit qu'elle agisse nécessairement ou non. Appuyé sur ce principe, il veut que les anges, les saints, les damnés et les démons, soient libres dans l'acte de leur volonté persévérant et immuable par lequel ceux-ci sont obstinés dans le mal, comme ceux-là sont confirmés dans le bien. Il veut encore que Dieu soit libre dans l'acte même par lequel il aime la justice, quoiqu'il l'aime nécessairement ; et, comme il attribue la même nécessité à la nature humaine de Jésus-Christ, il ne lui attribue ainsi le libre arbitre que dans le même sens. Jansénius emploie trois livres (6, 7, 8 de grat. Salvat.) pour expliquer et prouver cet accord prétendu du libre arbitre avec la grâce. Il semble que la bulle de S. Pie V contre les erreurs de Baïus aurait dû retenir le disciple et le continuateur de ce maître déjà condamné. Hélas! rien n'arrête un esprit superbe et entêté livré à l'erreur. Baïus avait dit que ce qui se fait volontairement, quoiqu'il se fasse par nécessité, est cependant fait librement. S. Pie V avait anathématisé cette doctrine : Jansénius la renouvelle, et il est curieux de voir avec quel embarras il cherche à se soustraire à la censure du Souverain Pontife. S. Pie V, en condamnant la proposition de Baïus, décide que ce qui se fait par nécessité, quoiqu'il se fasse volontaire-

ment, n'est pas fait librement, c'est-à-dire qu'il ne suffit pas qu'un acte soit volontaire pour être libre. Jansénius enseigne au contraire que tout acte de volonté est essentiellement libre. Y a-t-il donc des actes volontaires qui ne soient pas des actes de la volonté, en sorte que l'on puisse dire avec Jansénius que tout acte de la volonté est libre, et avec S. Pie V qu'il y a des actes volontaires qui ne sont pas libres? Jansénius ose bien l'affirmer contre toutes les règles du langage et du bon sens. Les mouvements imprévus de la volonté, dit-il, qui s'élèvent en nous avant une parfaite advertance de la raison et malgré la résistance de la volonté, sont volontaires, et néanmoins ils ne sont pas libres : c'est de ces mouvements que parlent les Pontifes romains. Cette subtilité ne paraît pas à Jansénius une réponse suffisante à la bulle de S. Pie V ; il cherche d'autres explications qui n'expliquent rien : nous ne les reproduirons pas. On peut dire d'elles ce que La Motte disait à Fénelon des explications par lesquelles les disciples essayèrent à leur tour de dégager la doctrine du maître de ce passage sans issue : « Quel langage bizarre et frauduleux ! (1) »

Quatrième Proposition : *Les semi-pélagiens admettaient la nécessité de la grâce intérieure prévenante pour chaque acte en particulier, même pour le commencement de la foi ; et ils étaient hérétiques en ce qu'ils voulaient que cette grâce fût telle que la volonté pût lui résister ou lui obéir.*

Jansénius ne se contente pas d'enseigner que dans l'état de la nature déchue on ne résiste jamais à la grâce intérieure ; il enseigne encore qu'on ne peut pas lui résister. Le Concile de Trente prononce anathème contre ceux qui disent que le libre arbitre mû et excité de Dieu ne peut pas refuser son consentement s'il veut. C'est un point de foi, non-seulement qu'on résiste quelquefois à la grâce intérieure,

(1) Conf. Jans., De grat. Chr. Salvat., L. 6, c. 6, 5, 10, 35, 38.

mais aussi que l'on peut toujours y résister. Jansénius renverse ce dogme. Il prétend que le pouvoir de résister à la grâce était propre à l'état d'innocence. Il distingue la grâce de l'état d'innocence de celle de notre état, en ce que la grâce de notre état est toujours efficace, ce que n'était pas la grâce de l'état d'innocence ; en ce que la grâce de l'état d'innocence était laissée au pouvoir du libre arbitre, lequel pouvait y consentir ou non, tandis que la grâce de notre état n'est pas de cette sorte, c'est-à-dire qu'elle n'est pas laissée au pouvoir du libre arbitre, ou, ce qui revient au même, le libre arbitre ne peut pas lui résister. Aussi affirme-t-il, nous l'avons vu, que l'homme ne peut pas résister à Dieu opérant par sa grâce. Ce dogme d'une grâce irrésistible est une conséquence nécessaire de l'erreur qui nie la grâce purement suffisante. Car, s'il n'y a point de grâce purement suffisante, il n'y a point de grâce qui nous donne le pouvoir de faire un bien que nous ne faisons pas, et il n'y en a aucune qui n'ait tout l'effet qu'elle peut avoir. La volonté de l'homme ne peut donc la frustrer de son effet, elle ne peut donc lui résister. Il établit encore ce dogme en termes plus formels lorsqu'il assure que dans l'état de la nature déchue, l'homme ne peut pas refuser de suivre le plaisir qui domine en lui, soit la grâce ou la cupidité ; que c'est pour l'homme une nécessité de faire ce qui lui plaît le plus, de suivre toujours le plaisir dominant. C'est pourquoi il taxe de semi-pélagianisme le dogme catholique que l'on peut résister à la grâce. La quatrième proposition renferme donc bien la doctrine de Jansénius et elle a été justement condamnée (1).

Cinquième Proposition : *C'est une erreur semi-pélagienne de dire que Jésus-Christ est mort, ou qu'il a répandu son sang généralement pour tous les hommes.*

(1) Conf. Jans., *De Grat. Chr. Salvat.*, L. 2, c. 5.— *De Grat. primi hominis*, l. 1, c. 14. — *De Grat. Chr. Salvat.*, L. 2, c. 24, 12, 21, 25. — De hæresi Pelag., L. 8, c. 6 sq.

Au chapitre 21 du troisième livre (*de la grâce du Sauveur*), Jansénius demande comment on doit entendre ce que dit S. Paul que Jésus-Christ s'est offert pour la rédemption de tous. Il convient d'abord que pour pouvoir dire que Jésus-Christ s'est livré lui-même pour la rédemption de tous, ce n'est pas assez que le prix de sa mort soit suffisant pour racheter tous les hommes, qu'il faut de plus que le Sauveur ait eu la volonté de le leur appliquer. En effet, on ne peut pas dire que Jésus-Christ soit mort pour les démons, quoique le prix de sa mort soit suffisant pour les racheter, car Jésus-Christ a eu la volonté d'appliquer le prix de sa mort aux hommes et non aux démons. Tout cela est vrai, mais voici où l'erreur commence. Jansénius dit que les élus étant les seuls qui aient eu la grâce et le pouvoir de faire leur salut, les seuls à qui le salut ait été rendu possible, Jésus-Christ n'a eu la volonté d'appliquer qu'à eux seuls le prix de sa rédemption ; qu'il est mort par conséquent pour le salut des seuls prédestinés : ce qui convient parfaitement à son système d'une grâce toujours efficace. Il prétend, par la même raison, que ceux qui sont effectivement justifiés étant les seuls à qui la justification ait été rendue possible, et ceux qui arrivent à la foi étant les seuls qui aient pu y arriver, Jésus-Christ n'a voulu justifier que ceux qui le sont en effet ; qu'il n'a voulu faire arriver à la foi que ceux qui y parviennent, et que s'il est mort pour obtenir des grâces passagères à certains réprouvés, la grâce de la foi à ceux qui croient, celle de la justification à ceux qui sont justifiés, en un mot, les grâces actuelles que les uns et les autres reçoivent pour un temps, il n'est pas mort néanmoins pour leur salut. Il porte même l'impiété jusqu'à dire que Jésus-Christ n'a pas plus prié pour le salut de ceux qui ne sont pas prédestinés, que pour celui des démons. Telle est dans son horrible réalité la doctrine de Jansénius fidèlement reproduite par la cinquième proposition (1).

(1) Conf. Jans., *De Grat. Christ. Salvat.*, L. 3, c. 20, 21.

On le voit : les cinq propositions ne sont pas *incognito* dans Jansénius. Bossuet, qui avait étudié *l'Augustinus* plus que le chevalier de Grammont et sans doute autant que M. Sainte-Beuve, écrivait au maréchal de Bellefonds : « Je suis bien aise de vous dire, en quelques mots, mes sentiments sur le fond. Je crois donc que les propositions sont véritablement dans Jansénius et qu'elles sont l'âme de son livre. Tout ce qu'on a dit au contraire me paraît une pure chicane, et une chose inventée pour éluder le jugement de l'Eglise (1). »

A propos de la cinquième Proposition, M. Sainte-Beuve, qui voit avec quelle peine Jansénius s'efforce de se séparer de Calvin, nous engage, pour nous former sans trop de frais une théologie suffisante et une base de comparaison, de lire les chapitres XXI, XXII et XXIII du livre de l'*Institution chrétienne,* par Calvin, dans lesquels l'auteur traite spécialement de la prédestination, de l'élection éternelle. La difficulté, pour y être abordée de front et avec audace, ne l'est pas moins avec une adresse, avec une précaution infinie. L'autorité de S. Augustin y revient sans cesse : « Si je voulais, écrit l'apôtre de Genève, composer un volume des sentences de S. Augustin, elles me suffiraient pour traiter cet argument, mais je ne veux pas charger le lecteur de si grande prolixité. » Jansénius, à sa manière, n'a fait, dans l'*Augustinus,* que remplir le *desideratum* du réformateur. « Jansénius a lu S. Augustin avec les lunettes de Calvin. » C'est un mot du Père Michel Le Vassor, quand il était prêtre de l'Oratoire (2). Le mot de l'oratorien paraîtra encore plus vrai si, aux chapitres cités de l'*Institution chrétienne,* on ajoute quelques chapitres d'autres œuvres de l'hérésiarque, par exemple, le chap. 6, sess. 6, de l'*Antidote du Concile de*

(1) Œuvres de Bossuet, correspondance, lettres diverses, L. LII.

(2) Port Royal, tome 2, p. 106.

Trente, le chap. 17 du Commentaire sur l'Evangile de S. Jean, sur la première épître de S. Jean, le livre 2 du livre du libre arbitre contre Pighius. Certes ! Henry Ottius, ministre et professeur à Zurich, avait bien raison de s'écrier dans une harangue intitulée *de Causa Jansenistica,* et imprimée en 1653 : « Jansénius se range de notre côté !... Les Jansénistes et nous, en dépit des Jésuites, nous chantons sur le même ton. »

Nous dirons comme M. Sainte Beuve : « Pardon et patience ! Nous voici plus d'à moitié chemin. » Cependant, il nous faut revenir sur nos pas. Maintenant que nous connaissons la doctrine de Jansénius, nous comprendrons mieux son langage. Remontons jusqu'à la préface de l'*Augustinus.* M. d'Ypres y déclare qu'il va combattre, non-seulement les anciens Pélagiens, mais encore les contemporains qui out la prétention d'être catholiques tout en renouvelant les dogmes impies de Pélage. Il découvrira l'erreur des uns et des autres : malgré la difficulté de l'entreprise, il traînera cette erreur au grand jour ; malgré le fard dont elle se teint, le prestige des mots dont elle se couvre, il la démasquera ; sachant ce qu'elle pense, il sait bien en quel sens elle parle. Jansénius rappelle ici à M. Sainte-Beuve Uriel reconnaissant, chez Milton, Satan sous la forme d'un ange adolescent dont il se revêt pour corrompre l'homme ; il lui semble être, par endroit, le théologien dont Milton est le poète, bien que Milton, dit-il, soit peut-être au fond quelque peu arien et pélagien. Aussi ne veut-il parler que « d'un certain rapport d'élévation et de beauté théologique sombre (1). » Pour moi, je remarque que Jansénius se propose dans ce combat, de s'appuyer, non pas sur l'autorité de l'Église, mais sur l'autorité de S. Augustin à qui l'Église, par les Papes et les Conciles a reconnu qu'il appartient de trancher infailliblement les questions de la grâce. Nous allons

(1) Port Royal. tome 2, p. 112.

entendre Jansénius proclamer avec enthousiasme l'infaillibilité du saint docteur. Mais il nous faut l'entendre, au premier livre de son second Traité, nous parler modestement de lui-même, de son but, de sa méthode. Ce qui le fait écrire, dit-il, c'est l'amour de la vérité. Chrétien et disciple de Jésus, il veut avoir de la grâce une connaissance profonde, pure et lumineuse. Les combats inextricables que les plus savants docteurs se livrent dans les champs de la Grâce, loin de le décourager, excitent son ardeur. Qu'il serait beau pour lui de mettre un terme à ces controverses qui divisent les écoles du monde chrétien, et tiennent en suspend le tribunal même de l'Église catholique ! Qu'il serait beau d'éclairer par l'éclat de ses résultats les ténèbres dont ces disputes obscurcissent les esprits, et de concilier les opinions qui séparent les chrétiens ! Cependant une pensée pleine d'angoisses le poursuit. Déjà, lorsqu'il étudiait la théologie au collége du pape Adrien VI, à Louvain, et lorsqu'il visitait la France et ses plus savants docteurs, il s'étonnait que les mystères de la grâce que S. Augustin, ses disciples et l'Église romaine, la mère et la maitresse de toutes les églises, enseignaient avec tant de certitude, de précision et de clarté, fussent maintenant ensevelis dans une nuit impénétrable, et se dérobassent à tous les regards. Il fut obligé de conclure ou que ces mystères n'étaient pas abordables, ou que la méthode suivie était mauvaise. Comment soutenir la première partie de ce dilemme, qu'il se posait dans ses méditations douloureuses ? Les Pères de l'ancienne Église, dont la doctrine est célébrée d'âge en âge, auraient-ils donc épuisé leur génie à rechercher l'impossible, ou bien après avoir trouvé la vérité, l'auraient-ils cachée si profondément dans ce puits de Démocrite, qu'on ne dût plus espérer de l'en retirer ! Qui serait assez téméraire et assez absurde pour oser l'affirmer ! Reste donc que ses contemporains n'employent pas la méthode d'investigation qui les conduirait à la découverte de la vérité cachée.

Quelle est cette méthode inconnue ou négligée, avec laquelle Jansénius retrouvera l'enseignement perdu de saint Augustin, de ses disciples, de l'ancienne Eglise ? Ici, l'apôtre de la grâce manque de clarté, de logique et de sincérité. Il décrit tous les maux dont la philosophie est la source dans la théologie, confondant la philosophie que saint Paul condamne avec le raisonnement que saint Paul n'a jamais condamné. Cette confusion lui permet d'affirmer que jamais par les principes de la philosophie on ne rétablira la paix, ni on ne trouvera la vérité. Les questions qui regardent le concours de Dieu, la nature de la volonté libre, de l'indifférence, de la liberté, etc., ne seront jamais tranchées par la philosophie, suivant la méthode d'Aristote ou de Zénon. Il faut les traiter par voie d'autorité ; car toujours la philosophie employée dans la théologie fut la mère des hérésies. — Jansénius devrait conclure ainsi : Il y a deux méthodes théologiques, la méthode scolastique, la méthode positive ; la première ne vaut rien, la seconde est seule bonne. — Ce serait trop logique ; il conclut ainsi :

Il y a deux méthodes pour pénétrer les mystères que la révélation divine propose à notre foi : l'une est celle du raisonnement humain, suivie par les philosophes et sujette à beaucoup d'erreurs ; « l'autre part de la charité enflammée par laquelle le cœur de l'homme se purifie, s'illumine, de manière à pénétrer les secrets de Dieu qui sont contenus dans l'écorce des Ecritures sacrées et dans les principes mêmes révélés. Ce mode de comprendre est très-familier aux vrais chrétiens ; c'est par là que dans les personnes spirituelles, hommes ou femmes, à mesure que la charité s'accroît, la sagesse croît d'autant, jusqu'à ce qu'elle arrive à son jour de maturité parfaite. Car de même que l'arbre naît de la semence, et que la semence à son tour naît de l'arbre, et qu'ainsi l'un et l'autre, par cette production réciproque, vont se multipliant à l'infini, de même la connaissance de la foi

chrétienne suscite l'amour de la charité et opère par elle; laquelle charité aussitôt excite une nouvelle lumière de connaissance, et cette lumière provoque une flamme d'amour qui de nouveau engendre une lumière; et ainsi, par une émulation et un redoublement continuel, flamme et lumière s'excitant et s'engendrant, mènent l'âme chrétienne à la plénitude de la ferveur et de la lumière, c'est-à-dire à la plénitude de la charité et de la vérité, c'est-à-dire à la plénitude de la sagesse. »

Nous voici bien loin de la méthode d'autorité! Cette méthode de charité enflammée est-elle plus sûre que la méthode de raisonnement? La charité, au milieu de ce redoublement mystique de flamme et de lumière, errera-t-elle moins que la raison guidée par les principes de la philosophie? On sait où conduit l'illuminisme. Après avoir confondu le raisonnement et la fausse philosophie, Jansénius confond la connaissance scientifique et la connaissance intime et amoureuse des mystères; la première s'acquiert par une méthode scientifique, et la seconde par une méthode mystique.

A ces confusions évidentes, Jansénius ajoute des contradictions non moins manifestes. Citons un exemple entre mille. Au ch. 3, il se plaint amèrement de ce que les scolastiques ont recours pour résoudre les questions pendantes aux principes philosophiques seuls, et négligent l'autorité ecclésiastique, c'est-à-dire, le témoignage de la tradition et de l'Ecriture. Or, au ch. 9, il défend la scolastique contre les hérétiques qui l'attaquent et la condamnent sans vouloir distinguer la méthode des abus de la méthode, et il dit : « De l'aveu même des scolastiques, personne ne peut se dire entièrement versé dans la théologie scolastique s'il n'étudie toute sa vie les monuments de la tradition. La plupart d'entre eux tiennent pour certain qu'il est impossible d'exceller dans la théologie scolastique, si on n'excelle pas dans la théologie positive. S. Thomas, Cajetan le démontrent; ils ont grandement raison. »

Ils ont raison, grandement raison : Jansénius cependant se gardera bien de les suivre. Il nous racontait, dans les prologomènes de son second traité, les impressions qu'il avait reçues et les desseins qu'il avait formés au milieu des controverses dont il fut, dès les premières années de sa vie de théologien, le témoin attristé. Il continue ses confidences au chapitre 10e. Il nous apprend que, ne trouvant pas la vérité dans les livres des scolastiques, il remonta aux sources, à l'Ecriture, aux conciles, aux Pères. Parmi ceux-ci, ses maîtres lui apprirent à vénérer et à étudier Saint Augustin. Une longue expérience lui a prouvé combien ce grand Docteur méritait et cette vénération et cette étude.

Jansénius consacre plusieurs chapitres à célébrer saint Augustin. Le titre seul de ces chapitres nous donnera la mesure de ces louanges. C'est un véritable dithyrambe.

« Saint Augustin a fondé les quatre dogmes principaux du christianisme : l'unité du chef de l'Eglise, l'unité du corps de l'Eglise, l'unité du sacrement de l'incorporation (Baptême), l'unité de la grâce (1).

« Le premier il a ouvert aux fidèles l'intelligence de la grâce divine et du nouveau Testament (2).

« La doctrine de saint Augustin sur la grâce de Dieu est évangélique, apostolique, catholique, d'une irréfragable autorité, écrite au nom de toute l'Eglise, au milieu du silence de tous les théologiens (3).

« Cette doctrine a été approuvée en termes magnifiques et consacrée par les Pontifes romains Innocent, Zozime, Célestin, Léon, Hormisdas, Félix II, Jean II (4).

« Augustin a surpassé tous les écrivains latins et grecs par l'abondance des dons naturels et surnaturels de l'esprit (5).

(1) C. 12.
(2) C. 13.
(3) C. 14.
(4) C. 15, 17.
(5) C. 20-21.

« Il est semblable à Paul par la conversion et l'élection, par la connaissance et l'enseignement de la grâce (1).

« Les docteurs qui sont venus après lui, même saint Thomas, ont appris d'Augustin la grâce et la théologie (2);

Augustin a fixé dans ses ouvrages les limites de la science vraiment théologique (3).

« Augustin est le Père des Pères, le Docteur des Docteurs, le premier après les écrivains inspirés, vraiment sûr entre tous, subtil, irréfragable, angélique, séraphique, excellent, admirable au delà de toute expression (4). »

Après cet éloge, il ne restait plus qu'à proclamer l'infaillibilité de saint Augustin. Jansénius n'y manque pas.

« S'il en est ainsi, dit-il, et la vérité le proclame bien haut, il faut en tirer deux conclusions qui élèvent la grandeur d'Augustin à un point presque incroyable. Première conclusion : Il appartient à l'Eglise de proposer et d'exposer aux chrétiens les articles de la foi combattus par les hérétiques ou obscurcis par la négligence des hommes. Mais dans les débats sur la grâce, par un changement de rôle que Dieu a permis, Augustin, vase d'élection choisi pour cette mission par le Seigneur, dès le ventre de sa mère, Augustin a rendu cet office à l'Eglise. La seconde conclusion découle de la première. Dans toutes les questions dogmatiques, les Docteurs ont coutume de tirer de l'Eglise leur science et le décret suprême qui fixe la vérité. Ici, au contraire, l'Eglise tire sa science, non pas de tous les pères et docteurs qu'elle consulte d'ordinaire pour terminer les controverses, mais de saint Augustin seulement. Je n'oserais produire cette affirmation, s'il n'était connu des savants que tous les décrets synodaux dont l'Eglise a frappé, à Carthage et à Orange, les anciens, et à Trente, les nouveaux ennemis de la grâce, sont formés mot à mot des sentences de saint Augustin, sentences regardées par toute l'Eglise comme dogmatiques et canoniques. L'Eglise aurait pu, avec la même autorité, s'il en avait été besoin,

(1) C. 22.
(2) C. 23.
(3) C. 24.

définir ainsi les autres points de la doctrine que saint Augustin nous a donnée sur la grâce de Dieu dans ses nombreux ouvrages. Car ceux-ci sont si étroitement liés aux points proclamés, qu'on ne peut définir les uns sans définir par cela même les autres. Nous le dirons en son lieu, nous montrerons que la plupart des vérités dont on dispute aigrement en ce siècle, ont été définies comme de foi catholique par saint Augustin et par l'Eglise (1). »

Mais si la doctrine de saint Augustin est infailliblement vraie, les scolastiques qui reproduisent cette doctrine n'ont point à redouter les attaques des adversaires de leur enseignement. Ils croient reproduire la doctrine du Maître, répond Jansénius : or ils n'y entendent rien.

« Je fus épouvanté, je l'avoue, plus qu'il ne peut se dire, écrit-il, quand je vis bien clairement avec quel manque d'intelligence les plus graves chefs de sa doctrine avaient été tirés et comme tordus par les modernes en des sens tout opposés au véritable ; avec quel aveuglement, plus d'une fois, ce qu'il combattait avait été pris pour ce qu'il allégait, et des erreurs pélagiennes plus de dix fois proscrites par lui, avaient paru des vérités augustiniennes ; comment, enfin, les objections que lui avaient faites les errants étaient acceptées et avaient cours comme étant ses propres réponses, ses solutions mêmes.

« Cette théologie moderne diffère si fort de celle de S. Augustin, qu'il faut, ou qu'Augustin lui-même se soit trompé en mille sens autant qu'on peut se tromper en si grave matière, ou bien que, s'il a enseigné selon le sens de l'Eglise catholique la vérité tant sur les autres articles que sur ceux en particulier de la grâce et de la prédestination contre les Pélagiens, les théologiens modernes à leur tour se soient à coup sûr écartés du seuil de la véritable théologie (et je le dis sans inculper leur foi), mais écartés de telle sorte qu'ils paraissent ne plus comprendre ni cette foi chrétienne qu'ils gardent pourtant en leurs cœurs comme catholiques, ni l'espérance, ni la concupiscence, ni la charité, ni la nature, ni la grâce, la grâce à aucun degré et sous aucune forme, ni celle des anges, ni celle des hommes, ni avant la chute, ni depuis, ni

(1) C. 13.

la grâce suffisante, ni l'efficace, ni l'opérante, ni la coopérante, ni la prévenante, ni la subséquente, ni l'excitante, ni l'adjuvante ; ni le vice, ni la vertu ; ni la bonne œuvre, ni le péché, soit originel, soit actuel ; ni le mérite et sa récompense ; ni le prix et le supplice de la créature raisonnable, ni sa béatitude, ni sa misère ; ni le libre arbitre et son esclavage ; ni la prédestination et son effet ; ni la crainte, ni l'amour de Dieu, ni sa justice, ni sa miséricorde ; enfin, ni l'Ancien, ni le Nouveau Testament ; qu'ils semblent, dis-je, ne plus rien comprendre à toutes ces choses, mais bien plutôt, à force de raisonnements, avoir fait de la théologie morale une Babel pour la confusion, et pour l'obscurité une région cimmérienne (1). »

Qui donc renversera cette Babel ? Qui éclairera ces antres de l'Averne? En un mot, qui interprétera infailliblement la doctrine infaillible de S. Augustin ? Jansénius répond : moi seul. — Écoutez-le :

« Pour moi, je me suis approché du saint docteur, espérant en mon Dieu que je ne serai pas frustré du fruit de mon travail, c'est-à-dire, de la connaissance de la vérité, ou de la doctrine avec laquelle Augustin triompha des Pélagiens et dont l'Eglise fait une si grande louange. J'espérais ces résultats à ces conditions que je m'étais posées : venir à cette fontaine avec simplicité d'esprit, avec une soif ardente de la vérité ; déposant les préjugés des divers systèmes dont ma jeunesse avait été imbue dans les écoles de théologie, ne point m'ériger en juge des écrits d'Augustin, mais me montrer en toute humilité son disciple fidèle ; n'avoir pas pour but de chercher si mes premières opinions que j'avais embrassées sans le lire, pouvaient être placées sous son patronage et défendues en son nom, comme beaucoup le font aujourd'hui ; ne pas ramasser à grand'peine quelques sentences de S. Augustin pour en tirer vanité, en être applaudi, et pour confirmer plutôt que pour corriger nos propres sentiments ; au contraire, me résoudre avec une entière conviction à le suivre lui-même avant tous les autres Pères, à corriger selon ses paroles et ses pensées toutes mes paroles et mes pensées, à croire qu'il est suffisamment explicite et qu'il n'a pas outre-passé la

(1) Lib. c. x.

mesure, à recevoir avec une docilité parfaite tout ce qu'il a enseigné sur ce sujet, comme indubitable, romain et catholique. »

Jansénius, il nous l'assure, a rempli ces conditions, et il est arrivé à une connaissance solide et complète de S. Augustin et de sa doctrine. Il ajoute avec une certaine ironie que si quelqu'un pense qu'il s'est trompé, il lui rendra un grand service et complétera son travail en lui faisant part de ce que Dieu lui a peut-être inspiré et révélé de plus certain et de plus clair que ce qu'il a lui-même exposé. C'est entendu, à moins d'une inspiration ou d'une révélation de Dieu, personne ne pouvait exposer la doctrine de S. Augustin plus sûrement et plus clairement que ne l'a fait l'évêque d'Ypres (1).

Cependant Jansénius soumet au jugement du Siége apostolique son interprétation individuelle de S. Augustin, qu'il appelle quelque part le cinquième évangéliste. C'est ici qu'éclate toute la sincérité du saint prélat.

« J'ai résolu, dit-il, de prendre, comme je l'ai fait dès mon enfance, pour guide de mes sentiments l'Eglise romaine et le successeur du bienheureux Pierre. Je sais que l'Eglise est bâtie sur cette pierre. Quiconque ne ramasse pas avec lui, disperse. C'est chez lui que l'héritage des Pères est conservé sans corruption. Tout ce que cette chaire de Pierre, en la communion de laquelle j'ai vécu dès mon jeune âge et veux vivre et mourir, tout ce que le successeur du Prince des apôtres, le vicaire de Jésus-Christ, tête, modérateur, pontife de l'Eglise chrétienne universelle prescrit, je l'observe; tout ce qu'il désapprouve, je le désapprouve, tout ce qu'il condamne, je le condamne, tout ce qu'il anathématise, je l'anathématise (2). »

A peine a-t-il achevé cette émouvante profession de foi, que, se trouvant en face des scolastiques qui lui objectent certaines propositions attribuées à S. Augustin et condam-

(1) c. 25, 29.
(2) c. 29.

nées par les Souverains Pontifes, il se hâte de substituer S. Augustin à S. Pierre, et il s'écrie : « Ayez recours à lui, ô vous tous qui ne voulez pas errer ! » D'ailleurs, les véritables sentiments du sectaire se découvrent plusieurs fois dans le cours de son ouvrage. Dans le traité *de l'état de la nature innocente ou de la grâce du premier homme et des anges*, Jansénius, enseignant que dans cet état, ni pour l'homme, ni pour l'ange, la persévérance et les mérites ne furent point des grâces de Dieu, rencontre ces deux propositions de Baïus anathématisées par Pie V et Grégoire XIII : *On ne peut proprement appeler grâce ni les mérites de l'ange, ni ceux de l'homme innocent. — La félicité est pour les bons anges, et aurait été pour l'homme, s'il eût persévéré dans l'innocence jusqu'à sa mort, une récompense et une grâce.* Plus loin, dans le Traité *de la nature déchue*, enseignant que toutes les œuvres des infidèles sont des péchés, et que les prétendues vertus des philosophes sont des vices, il se heurte encore aux anathèmes de ces deux pontifes. C'était le cas de désapprouver ce que le successeur de Pierre désapprouvait. Jansénius hésite : il avoue qu'il est dans l'embarras, et il cherche à se soustraire au jugement de Rome. « Qui voudrait croire, s'écrie-t-il, que le Siége apostolique, qui a tant de fois approuvé et qui s'est approprié la doctrine de S. Augustin, soit venu à condamner comme hérétiques, erronées et fausses des sentences de ce même Augustin,..... des sentences les plus inhérentes à l'ensemble même de ses écrits... ? Personne ne voudra croire cela, hormis le téméraire qui voudrait croire en même temps que le Siége apostolique s'est trompé ou autrefois ou maintenant, et qu'il est en contradiction avec lui-même (1). »

Dans le traité de l'état *de pure nature*, et dans celui de *la grâce du Christ Sauveur*, Jansénius renouvelle et ses pro-

(1) C. XXVII.

testations de soumission au jugement de l'Eglise romaine, et ses révoltes contre ce jugement solennellement prononcé. Partout il cherche à éluder les coups qui ont frappé sa doctrine dans la doctrine de Baïus, en opposant les Pontifes anciens aux Pontifes modernes : misérable subterfuge que les hérétiques ont coutume d'employer, au grand mépris de l'histoire, pour échapper aux étreintes de la vérité et voiler leur apostasie.

Je serais bien tenté de suivre Jansénius naviguant dans sa barque augustinienne sur le plein océan de la grâce, à la recherche du monde perdu de la vérité. Nous le verrions, le dos tourné au phare de l'Église romaine, se heurter à tous les écueils de ces abîmes, s'égarer de plus en plus à mesure qu'il avance, et naufrager totalement avant d'atteindre le rivage désiré. Mais l'histoire détaillée de cette orgueilleuse et fatale navigation, le récit circonstancié de ce naufrage, nous retiendraient trop longtemps et nous mèneraient trop loin de la chaire de M. Sainte-Beuve. D'ailleurs nous en avons assez dit, trop même pour le charme de nos lecteurs, du fond théologique de l'*Augustinus*. Revenons à M. Sainte-Beuve.

Il n'effleure ce fond ténébreux que du bout de l'aile agile de sa critique, tout juste assez pour montrer qu'il en sait le chemin et en connaît la profondeur. S'il descend vers la sombre matière, il remonte vite au soleil des parallèles littéraires et philosophiques, des rapprochements historiques, des anecdotes piquantes.

Là, il est dans son élément; il s'y joue avec complaisance, au grand plaisir de ses auditeurs. Nous nous figurons l'effroi de ces auditeurs quand ils virent Sainte-Beuve passer brusquement des in-folio si vides de Balzac, comme il le leur disait, à l'in-folio si substantiel de Jansénius. Que d'ennui promettait le formidable *Augustinus!* L'habile professeur trompe bientôt cette sotte crainte. Comment n'aurait-il pas

captivé son auditoire? Il cherche les cinq *Propositions* en compagnie de mademoiselle Hamilton et du chevalier de Grammont; il fait étinceler l'aurore cartésienne à travers la nuit scolastique dont Jansénius combat les tenèbres; il cueille, en traversant le jardin de l'apôtre de Genève, quelques fleurs choisies pour les offrir (et l'hommage était mérité!) à l'évêque d'Ypres; il trouve tour à tour dans l'*Augustinus* du La Rochefoucauld, du de Maistre, du Bacon, du Bayle et du professeur Vinet; il extrait du gros livre les beautés *miltoniennes* qui y étaient cachées, et le *Paradis perdu* à la main, il commente le théologien par le poëte; tout à coup, il demande pardon à Dieu de ce qu'il a *presque* appelé les beautés de Jansénius, et avoue qu'il n'a pas assez dit combien, forme et fond, et le siècle de Louis XIV ayant passé dessus, il était nécessairement devenu illisible, combien il s'était assombri et à quel point il dut, en somme, paraître à tous *prolixe, d'un latin ardu, insatiable et lourd de preuves, les offrant souvent blessantes, encore plus massives;* il montre alors, par quelques traits choisis et faisant lumière, la doctrine janséniste repoussée en définitive par l'opinion publique dont elle choquait les tendances; enfin, il clot le sujet, en le variant, par l'exposé rapide de la théorie esthétique de Jansénius, théorie qui condamne comme une concupiscence criminelle l'art et le goût, et contre laquelle Sainte-Beuve cite une page du Père Bouhours, un jésuite à qui il trouve cette fleur agréable et prompte, cette pointe fine et légère, que Voltaire, élève du Père Porée, posséda si bien et marqua de son nom.

Ainsi les caresses que Sainte-Beuve prodigue à Jansénius sont mêlées de quelques justes sévérités, et les rigueurs dont il poursuit les ennemis de M. d'Ypres sont adoucies par un bout de compliment. Quelques austères *Méthodistes* s'étonnèrent de trouver leur cher professeur si divers et si ondoyant. Sainte-Beuve aurait pu leur répondre,

avec son aimable sourire de sceptique, ce qu'un jour, trop indulgent à son génie, il se laissa aller à dire, tout à la fin de l'un de ses volumes de critique mêlée :

« Je suis l'esprit le plus brisé et le plus rompu aux métamorphoses. J'ai commencé franchemennt et crûment par le 18e siècle le plus avancé.. Là est mon fonds véritable. De là je suis passé à l'école doctrinaire et psychologique... De là j'ai passé au romantisme poétique... J'ai traversé ensuite ou plutôt côtoyé le Saint-Simonisme et presque aussitôt le monde de La Mennais, encore très-catholique. En 1837, à Lausanne, j'ai côtoyé le calvinisme et le méthodisme, et j'ai dû m'efforcer à l'intéresser. Dans toutes ces traversées je n'ai jamais aliéné ma volonté... Je n'ai jamais engagé ma croyance ; mais je comprenais si bien les choses et les gens que je donnais *les plus grandes espérances* aux sincères qui voulaient me convertir et me croyaient à eux. Ma curiosité, mon désir de tout voir, de tout regarder de près, mon extrême plaisir à trouver le vrai relief de chaque chose et de chaque organisation, m'entraînaient à cette série d'expériences, qui n'ont été pour moi qu'un long cours de physiologie morale (1). »

C'était dans la Bibliothèque de l'Académie que le perfide professeur expérimentait sur les sincères Calvinistes et Méthodistes de Lausanne. Il leur donnait les plus grandes espérances, en face du beau lac, « au cadre auguste, dont les rivages tant célébrés ont eu de tout temps de délicieuses retraites pour les gloires heureuses et des abris pour les infortunes, et qui offrait alors un nid de plus à une doctrine étouffée qu'il plaisait à un libre esprit d'y transplanter un moment (2) ». Soutenu par la sympathie de son auditoire, et les souvenirs fidèlement gardés par ces sites immortels, Sainte-Beuve laissait aller ses pensées, cherchant partout à l'entour dans cet horizon, se créant à plaisir des points d'appui, des

(1) Port-Royal, T. 2, p. 513.

(2) Port-Royal, T. 1, p. 2.

rapports de contraste ou de convenance (1), côtoyant le calvinisme et s'efforçant de l'intéresser.

Il l'intéressait vivement. Les lundi, mercredi et vendredi de chaque semaine, de trois à quatre heures, l'élite de la société vaudoise se pressait dans la Bibliothèque. Sainte-Beuve comptait, de longues années après, les grands hommes de la Suisse qui suivaient son cours. Puis, mêlant un sourire à ces souvenirs sérieux, il disait :

« La réunion fréquente, au pied de cette chaire, de la jeunesse des deux sexes, avait fini par amener de certaines rencontres, de certaines familiarités honnêtes, des railleries même comme le sexe le plus faible ne manque jamais d'en trouver le premier, quand il est en nombre, en face de l'ennemi. Plus d'un de mes élèves, dès qu'il entrait, avait, du côté des dames, un sobriquet tiré de Port-Royal et qui circulait tout bas : *Lancelot*, *Le Maitre*, *Singlin*, etc. — Je ne sus tout cela que plus tard. Enfin, il y eut l'année suivante plus d'un mariage et quelques fiançailles dont on faisait remonter l'origine à ces réguliers et innocents rendez-vous que mon cours avait procurés... Mais ceci m'éloigne par trop de mon sujet (2). »

Pas trop, M. Sainte-Beuve ; les comédies ne finissent-elles pas d'ordinaire par le mariage ?

Frédéric Fuzet.

(1) *Ibid.*, p. 3.

(2) Port-Royal, T. 1, p. 517.

RELIGION ET PHILOSOPHIE.

(3e ARTICLE.)

XI.

Nous ne voulons pas dire assurément que la philosophie n'a fait aucun bien à l'humanité et qu'elle soit incapable de lui en faire. Une telle proposition ne serait ni vraie, ni juste, ni raisonnable.

De toutes les études qui conviennent à une créature intelligente, la première, et celle qui doit servir de base à toutes les autres, est l'étude de l'âme humaine et de ses facultés. La science des choses qui nous sont extérieures vaut ce que vaut l'instrument lui-même dont nous nous servons pour l'acquérir, notre âme et ses facultés. De là ce fameux précepte si important, et justement, aux yeux de tous les sages de l'antiquité, qu'ils ont cru ne pouvoir l'attribuer qu'à un Dieu : *Connais-toi toi-même.* Et nous n'aurions de Dieu acune connaissance sûre si nous ne savions pas, au moins dans une certaine mesure, ce que nous sommes nous-mêmes, et ce que sont les facultés qui nous le font connaître. Voilà pourquoi St-Augustin faisait à Dieu cette demande : *Noverim te, noverim me.* Il faut se connaître pour connaître Dieu ; Il faut connaître Dieu pour se connaître. Ce sont deux connaissances inséparables : l'une ne va pas sans l'autre. Le Roi-Prophète le savait bien ; et longtemps avant que les sages de la Grèce eussent pris pour devise l'oracle du Dieu de Delphes, l'Esprit du Dieu véritable lui avait révélé ce que la science de lui-même pouvait lui apprendre de Dieu. « La connaissance que

« j'ai de vous, par moi, ô mon Dieu, est admirable. » *Mirabilis facta est scientia tua ex me.*

La philosophie peut donc, avec les lumières qui lui sont propres, arriver à une connaissance juste et vraie de Dieu et de nous-mêmes. Mais cette double connaissance elle ne l'a qu'en partie. La raison seule ne peut pas nous apprendre tout ce qu'il nous importe de savoir ni sur notre origine, ni sur la cause des contradictions qui se rencontrent dans la constitution présente de notre nature, ni sur l'état où l'âme et le corps doivent se trouver après la mort. Il en est de même de Dieu. Elle est également impuissante à pénétrer dans les profondeurs de cette bienheureuse nature pour nous en découvrir les perfections qui sont les plus propres à le faire aimer.

De là cette conséquence nécessaire que la philosophie ne peut et ne pourra jamais faire naître dans notre esprit et dans notre cœur, pour Dieu et pour les autres hommes, des pensées et des sentiments semblables à ceux qu'une connaissance plus parfaite de Dieu et de l'homme donne aux disciples de Jésus-Christ; ni inspirer, ni même comprendre cette sainte passion de l'âme inconnue à toute l'antiquité payenne qui a enfanté dans le monde depuis plus de dix-huit cents ans tant d'actes sublimes de dévouement et de sacrifice, et versé sur le genre humain les biens les plus désirables et les plus précieux.

Qu'on loue tant que l'on voudra la philosophie de tout ce qu'elle a fait ou essayé pour rendre meilleure la condition de l'homme dans la vie présente ; des luttes généreuses qu'elle a soutenues pour combattre et détruire de longs et déplorables abus, pour mettre fin à l'esclavage, pour rendre la législation criminelle plus douce, améliorer les conditions des classes laborieuses, répandre les lumières parmi le peuple ; nous nous associerons bien volontiers à de justes éloges. Mais pour être juste tout-à-fait, et rendre à chacun ce qui lui est dû,

nous ferons remarquer, sans aucune arrière-pensée, — loin de nous l'intention de déprécier la première et la plus noble des sciences humaines,— nous ferons remarquer que les principes sur lesquels la philosophie s'appuie et doit nécesssairement s'appuyer pour arriver à ses fins, ont été posés, dès le commencement, à l'origine même de toutes choses, quarante siècles avant qu'il y eut des philosophes, et que la Révélation qui nous les a transmis, bien longtemps avant elle, quand les Sages de la Grèce mettaient en avant des principes tout opposés pour justifier et autoriser les plus cruels abus, n'a pas cessé de les invoquer pour combattre les excès dont la société était victime, et obtenir de ceux qui, ayant la force en main, pouvaient seuls y porter remède, qu'ils les fissent cesser.

Avant que Jésus-Christ, confirmant la doctrine des temps anciens, eût dit à ses disciples : « Vous n'avez qu'un maître, un seul, le Christ ; vous, vous êtes tous frères ; » avant que St-Paul, expliquant la doctrine de son maître, dît à son tour qu'il n'y a ni homme ni femme, ni libre ni esclave, est-ce que nous ne lisons pas les mêmes principes nettement posés, à la première page du livre révélé, dans l'histoire de la la création ? Et n'est-ce pas sur ce dogme primitif de la création de l'homme fait à l'image de Dieu, recevant des mains de son Créateur une compagne de même nature que l'homme, semblable à lui et son égale, et devenant avec elle le père unique de tout le genre humain ? N'est-ce pas sur ce dogme que se sont appuyés, comme sur un fondement inébranlable, les chefs spirituels de la société chrétienne, catholique, conservateurs légitimes de la Révélation, pour réclamer auprès des princes l'abolition de l'esclavage, pour relever la dignité de la femme et des classes laborieuses abaissées et abruties par le paganïsme, et procurer aux pauvres, aux infirmes, aux malades, à tous ceux enfin que l'orgueil des heureux de la terre regardait comme le rebut de la société, les

adoucissements et les secours que réclamait l'excès de leur misère ?

Quant aux efforts tentés depuis un siècle, surtout pour répandre la lumière avec plus d'abondance dans toutes les classes de la Société, et contribuer au progrès de la civilisation, qu'y a-t-il de bonne foi que la philosophie, sur ce point, puisse mettre en parallèle avec les œuvres de la Révélation ?

Je laisse de côté tout ce qu'on peut dire à la louange de ceux qui sont, depuis un siècle surtout, à la tête du mouvement intellectuel et philosophique, quoique les maîtres formés à l'école de la Révélation et pénétrés de ses maximes les aient devancés de bien des siècles, et ne leur soient inférieurs en rien dans cette grande œuvre. C'est à un autre point de vue que je me veux placer pour comparer les deux doctrines: c'est par les faits que nous les jugerons.

Ce qui fait qu'un peuple s'élève au-dessus d'un autre, sur l'échelle de la civilisation, c'est qu'il a de ses devoirs une connaissance plus sûre, et qu'il les pratique d'une manière plus parfaite. Or, la connaissance que nous avons de nos devoirs, et les motifs qui nous portent à les remplir, étant nécessairement en rapport avec la connaissance que nous avons de nous-mêmes et de Celui qui nous a faits ce que nous sommes, et qui à titre de créateur et de maître a le droit de nous commander, Dieu ; il s'ensuit que pour former les hommes à la pratique du devoir et les civiliser véritablement, il faut nécessairement leur apprendre ce qu'ils sont eux-mêmes et ce qu'ils sont par rapport à Dieu, et par conséquent ce qu'ils se doivent à eux-mêmes et ce qu'ils se doivent les uns aux autres selon leur dignité.

Mais cette connaissance qui l'emporte sur toutes les autres, et où repose la civilisation véritable, à l'heure qu'il est, les quatre cinquièmes des habitants de la terre ne l'ont pas. Qui fera de ces grands enfants enveloppés depuis des siècles

dans les langes de la plus grossière ignorance ; plongés dans les ténèbres de l'idolatrie la plus stupide et la plus cruelle, et dans les vices qui en sont la suite, qui en fera des hommes raisonnables ? Ces tribus errantes, vagabondes, où les liens de la famille sont à peine connus, vivant sans lois, sans gouvernement, toujours prêtes à se massacrer ou à se manger les unes les autres, qui les transformera en nations éclairées, polies, civilisées, vivant soumises à l'empire des lois, et aux habitudes d'un gouvernement sage et modéré ? Gardons-nous de désespérer ; il y a dix-huit siècles, le genre humain tout entier, à l'exception du seul peuple juif où la doctrine de la Révélation s'était conservée, le genre humain était dans un état qui ne différait guère de celui où sont encore les Chinois, les Tartares, les Hindoux, les races sauvages de l'intérieur de l'Afrique, des deux Amériques et des îles de l'Océanie. Et cependant, c'est de ces races sauvages et inhumaines qui ont inondé l'Europe comme un torrent, et qui l'ont couverte de sang et de ruines pendant plusieurs siècles, c'est du mélange de ces hordes sans mœurs, sans lois, sans croyances, sans Dieu, confondues avec les restes dégénérés et non moins corrompus du vieil empire romain, que se sont formées les grandes nations à qui appartient aujourd'hui l'empire du monde. Comment, et par qui s'est opérée cette merveilleuse transformation ?

Jésus-Christ, avant de quitter la terre, a dit à ses disciples réunis autour de lui pour recevoir ses dernières instructions : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre : « comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie : Allez donc ; « enseignez toutes les nations : baptisez-les au nom du « Père, du Fils et du Saint-Esprit. Apprenez-leur à garder « toutes les choses que je vous ai commandées, et voilà que « je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles. »

Dociles à l'ordre qu'ils ont reçu et pleins de foi dans la parole de leur maître, les apôtres se mettent à l'œuvre sans

différer. Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, ils prêchent l'Evangile à toute créature. A des hommes ignorants, barbares, plongés depuis des siècles dans les ténèbres de l'idolâtrie ou d'un matérialisme grossier, ils annoncent la doctrine la plus pure et la plus spiritualiste qui fut jamais ; ils révèlent les dogmes incompréhensibles et si nouveaux pour eux de la foi chrétienne, ses purs et sublimes mystères : un Dieu unique en trois personnes, créateur du Ciel et de la terre, maître indépendant et souverain Seigneur de toutes choses ; la création, l'incarnation du fils de Dieu, la rédemption du genre humain, le jugement universel où nous devons tous à la fin des siècles rendre compte de notre conduite, la vie future, la résurrection de la chair, les récompenses éternelles des bons, les châtiments et les supplices des méchants qui ne finiront pas, le Baptême, la Pénitence, l'Eucharistie. Ils baptisent, ils remettent les péchés aux hommes, aux femmes, aux enfants ; ils les nourrissent sans distinction de grec ou de barbare, de libre ou d'esclave, de la chair divine de Jésus-Christ donnée pour la vie du monde. Ils leur apprennent à garder tout ce qui leur a été commandé, à aimer les autres hommes comme eux-mêmes, et Dieu par dessus toutes choses ; à tout souffrir, à tout sacrifier, leurs aises, leurs biens, leur vie, plutôt que de l'offenser, et de renoncer à la foi qu'ils lui ont jurée. Et avec cette méthode, avec cet enseignement dont la sagesse antique n'avait jamais eu l'idée, en moins de vingt ans ils avaient fait revivre la connaissance de Dieu, de l'homme et de sa destinée chez les peuples et dans des pays où elle était depuis bien longtemps oubliée; e t posé avec cette connaissance les fondements solides d'une civilisation jusque-là inconnue, et qui devait, pour le bonheur de l'humanité, se développer de plus en plus jusqu'à la fin des siècles.

Les Apôtres morts, ceux qu'ils ont établis pour leur succéder continuent avec la même ardeur l'œuvre de régénéra-

tion et de salut qu'ils avaient si bien commencée ; gardiens fidèles de leur doctrine, héritiers de leurs principes et de leurs sentiments, et comme eux assurés que le Maître, selon sa promesse, sera tous les jours avec eux jusqu'à la fin.

L'amour de Dieu, bonté éternelle, souveraine et infinie, aimé pour lui-même et par dessus tout : l'amour du prochain aimé en vue de Dieu ; le besoin pressant de témoigner à Dieu leur reconnaissance pour les bienfaits qu'ils ont reçus de lui, voilà ce qui remplit leurs âmes d'un zèle dont jusqu'à-lors on n'avait pas vu d'exemple, et les soutient au milieu des dangers et des travaux de leur sainte entreprise. Comme le Fls de Dieu les a aimés et s'est livré pour eux, à leur tour, afin de suivre l'exemple qu'il leur a donné, et de faire pour les autres ce qu'il a fait pour eux, en aimant leurs frères comme ils ont été aimés de lui, ils courent avec joie au but qui leur est proposé ; et pour y arriver, il n'y a pas de sacrifice qu'ils ne soient disposés à faire. Les âmes des autres hommes, quelque misérables et abrutis qu'ils soient, ce sont des âmes comme la leur, faites à l'image de Dieu, créées par lui pour le connaître, pour le servir, pour l'aimer, pour trouver en lui leur repos, leur gloire et leur bonheur : ce sont des âmes vendues au péché, il est vrai, et asservies au joug du démon, mais des âmes pour qui Jésus-Christ a donné son sang afin de les éclairer, de les guérir, de les sanctifier, de les sauver.

Sous l'empire de ces grandes pensées, et tout pénétrés des sentiments de charité qui débordent du cœur de leur divin maître, les évêques établis par les apôtres pour continuer leur œuvre, et les successeurs de ces évêques, s'associent de toute la force de leur âme aux desseins de miséricorde du Sauveur, courant sur ses pas à la recherche de la brebis égarée, appelant à eux ceux qui sont chargés et qui sont dans la peine, et dans la vue de sauver les âmes répandant leurs secours et leurs bienfaits sur les pauvres, sur les infirmes, sur les malades, sur tous ceux qui souffrent, sur tous

les misérables enfin, et en particulier sur ceux à qui la compassion est le plus nécessaire, les ignorants, les pécheurs et les criminels.

Voilà ce que les deux grandes vertus de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain fondées sur une connaissance plus parfaite de l'un et de la nature de l'autre, ont fait faire pour le bonheur du genre humain, aux conservateurs de la doctrine révélée pendant les quatre premiers siècles de l'ère chrétienne, au milieu des invasions des barbares, et pendant tout le moyen-âge. Et voilà ce qu'elles font faire sous nos yeux, aux successeurs des apôtres et des premiers missionnaires de Jésus-Christ, avec le même dévouement et au prix des mêmes sacrifices.

Mais avant de dire ce qui a été fait dans les temps modernes, depuis trois cents ans, par les hommes formés à l'école de la Révélation, rappelons ce qui a été fait par leurs prédécesseurs, soit à l'époque où la sagesse humaine condamnée à se taire par Justinien ne pouvait leur être d'aucun secours, soit dans la partie du moyen-âge plus rapprochée de nous, où les questions philosophiques qui commençaient à s'agiter de nouveau dans les écoles, restèrent cependant étrangères à l'enseignement pratique qui ramenait à Dieu et à leurs devoirs ceux qui depuis si longtemps ne connaissaient ni leurs devoirs ni Dieu ; ou que la brutalité de leurs passions et une grossière ignorance en avaient éloignés.

Qui pourra dire le nombre des ouvriers qui ont travaillé à cette grande œuvre, hommes et femmes? Car ici il n'y a plus de distinction, *non est masculus neque femina*, dit l'Apôtre (Gal. 9, 28). Et les deux sexes qui concourent ensemble à la génération du genre humain, concourent aussi, chacun selon les dispositions que Dieu a mises en lui, à sa régénération. Il y a parmi ces ouvriers des hommes de toute langue, de toute tribu, de toute nation; des génies du premier

ordre cultivés par l'étude des plus nobles sciences; des simples sans lettres et sans instruction, des riches, des pauvres, des hommes libres et des serviteurs, des femmes sorties des plus illustres familles, des servantes qui ne savent quelquefois ni A ni B. Et malgré les différences que la naissance, l'éducation, le génie, les habitudes invétérées, les besoins du climat, mettent entre les uns et les autres, quand je les considère au point de vue de la doctrine qu'ils travaillent à répandre, je vois en eux une uniformité qu'on chercherait vainement ailleurs. Cette uniformité ne se trouve nulle part, ni dans aucun temps, ni dans aucun lieu, ni dans aucune école ou association. C'est un enseignement qui est partout le même, un esprit de renoncement, une vie de sacrifice, qui ont partout le même caractère quoiqu'à différents degrés; vie de sacrifice, esprit de renoncement inspiré partout par la doctrine même qu'ils font profession de croire et qu'ils s'efforcent de répandre autour d'eux, en la prenant les premiers pour règle de leur conduite. D'où vient cette uniformité, sinon de ce que la doctrine qu'ils professent et qu'ils enseignent n'est pas leur doctrine, mais la doctrine d'un maître unique qui leur est commun à tous, celui-là seul qui *agit toujours*, et qui *ne change pas*, qui est aujourd'hui ce qu'il était hier, ce qu'il sera dans tous les siècles.

Voilà, si nous l'entendons bien, la conséquence décisive en faveur de la Révélation, qui sortira de l'examen attentif de cet ouvrage.

Pendant les six siècles qui suivirent la chute de l'Empire Romain, d'où viennent les maîtres qui s'occupèrent avec tant de zèle à convertir les Gaulois, les Bourguignons, les Francs, sous Clovis, sous les Mérovingiens, avant et après Charlemagne, et dont les sages conseils ont fait la France telle que nous la voyons aujourd'hui ? On sait à quelle école avaient été formés les hommes qui travaillèrent seuls à cette époque à l'éducation des peuples de l'Europe, encore si gros-

siers, et à la formation de leurs mœurs. Ces apôtres nouveaux furent, pour la plupart, avec nos grands évêques français du 5e, du 6e et du 7e siècles, et les prêtres qui leur étaient soumis, des enfants de S. Patrice et de S. Benoît, sortis des monastères fondés en Irlande par le premier, en Angleterre par S. Augustin. Ils allèrent, la croix à la main, après avoir civilisé leur propre pays, et adouci les mœurs féroces des Pictes, porter les lumières de la foi dans les forêts de la Germanie, chez les Danois, chez les Scandinaves, et parmi ces redoutables navigateurs qui infestèrent si longtemps les côtes de l'Europe occidentale, et ne cessèrent leurs ravages qu'après avoir courbé la tête pour recevoir sur leurs fronts l'eau régénératrice qui les transforma en des hommes tout nouveaux, mit fin à leurs courses vagabondes, et les fixa pour ne les plus quitter, dans les pays qu'ils avaient conquis. Telle fut à cette époque, comme elle l'avait été à l'époque antérieure, l'œuvre des prédicateurs de l'Evangile.

Ce qu'ils ont fait pendant six cents ans, en l'absence de toute philosophie, leurs successeurs, évêques, prêtres, religieux comme eux, le continuèrent sans interruption jusqu'à la fin du moyen-âge. La philosophie commençait alors à reparaître. Mais elle n'est pour rien dans le grand mouvement de civilisation qui se manifeste à cette époque. Au 12e et au 13e siècles, ce sont les mêmes hommes sous des noms différents, *les philosophes* formés à l'école de la Révélation, les disciples de Jésus-Christ, qui sont à la tête de ce mouvement et qui le dirigent. Ce sont les franciscains, les dominicains à qui il faut joindre *l'héroïque congrégation* (1) des Trinitaires de la Rédemption des captifs, fondée par Jean de Matha ; celle de Ste Marie de la Rédemption, dont les membres non seulement se consacrent comme les Trinitaires à ce généreux rachat, mais font vœu de l'effectuer au prix de leur liberté, et même

(a) *Héroïque Congrégation* est le mot de Voltaire. — Essai sur les mœurs.

de leur vie, si cela est nécessaire ; un peu plus tard l'ordre de la charité pour les pauvres malades, fondé par S. Jean de Dieu, et plusieurs autres encore.

Voilà les ouvriers que nous voyons, comme ceux qui les ont précédés, travailler avec une persévérance invincible à répandre par toute la terre les biens temporels et spirituels dont la divine philosophie de Jésus-Christ est la première et intarissable source : animés tous du même esprit, poussés par les mêmes motifs et dévorés du même zèle pour défricher au prix de leurs sueurs et de leur sang le champ de la barbarie, tout couvert au physique et au moral de ronces, de broussailles et d'épines.

Et si on veut se faire une idée des travaux immenses entrepris par ces différents ordres religieux, il suffit de savoir que l'Angleterre, l'Irlande, l'Ecosse, avant le schisme qui les fit disparaître au 16e siècle, possédaient cent sept maisons de Trinitaires ; puis de lire seulement la suscription de deux brefs, l'un d'Innocent IV en 1253, adressé aux dominicains, l'autre d'Alexandre IV en 1258 pour les franciscains. Le bref d'Innocent IV porte : « A nos chers fils les frères « prêcheurs qui évangélisent sur les terres des Sarrazins, « des Grecs, des Bulgares, des Comanes, des Ethiopiens, « des Syriens, des Goths, des Jacobites, des Arméniens, des « Indiens, des Tartares, des Hongrois et des autres nations « infidèles de l'Orient, salut et bénédiction apostolique. »

Le bref d'Alexandre adressé aux frères mineurs cinq ans après, est conçu presque dans les mêmes termes, et nous montre les deux ordres concourant ensemble à répandre parmi les nations les saintes lumières de la vérité qui seule peut nous rendre heureux.

Comme les deux ordre étaient associés à la même œuvre, ils le furent également aux mêmes périls et à la même gloire.

« Dans la seule année 1261 plus de deux cents franciscains

« furent martyrisés par les musulmans en Barbarie; et peu « de temps après, comme si ce sacrifice eut été insuffisant, « cent quatre-vingt-dix dominicains reçurent des mêmes « mains le baptême du sang. Mais parce que *la Charité est « forte comme la mort*, la rigueur des supplices ne put rien « pour arrêter ces âmes généreuses qui en étaient embrasées. « Leurs frères morts, on les voyait se précipiter en foule au « combat, heureux de donner leur vie pour que d'autres « remportassent un jour la victoire que leur mort devait « préparer (1). »

Citons parmi les religieux de S. Dominique un homme qui fut par l'étendue de ses travaux, comme le précurseur de ceux qui devaient, quatre cents ans plus tard, illustrer l'apôtre de l'Inde, de la Chine et du Japon : saint Hyacinthe, le restaurateur de la piété parmi les fidèles du Nord, le propagateur de la foi jusqu'aux extrémités de la terre. « Après « avoir parcouru la Prusse, la Pologne, le Danemarck, la « Suède, la Norwège, et fait cesser dans plusieurs de ces « contrées l'infanticide, l'exposition des enfants et d'autres « coutumes non moins cruelles ni moins impies qui n'avaient « pas encore disparu entièrement de la Poméranie....., il « passa sur les bords de la mer Noire, attirant à l'Eglise les « musulmans et les idolâtres, annonçant l'Evangile aux « peuples de la Tartarie, du Thibet et de la Chine (2). »

Pendant que ces intrépides missionnaires, pour répondre à l'appel de Jésus-Christ, allaient, comptant pour rien leur vie, prêcher l'Evangile à toute créature, d'autres disciples de ce divin Maître, les papes à leur tête, et avec eux les évêques les plus saints et les plus éclairés, travaillaient de toute leur force à faire cesser par l'établissement de la *trève de Dieu* les guerres intestines que les invasions des Barbares

(1) Les missions chrétiennes, par E. W. M. Marshall, t. I, p. 471.

(2) La divinité de l'Eglise manifestée par la charité catholique, par le Cardinal Baluffi. (Ch. I, p. 196 de la trad. française.)

avaient rendues permanentes, et à adoucir autant qu'il était en eux les souffrances de tout genre qui avaient été la suite de cet état de choses.

C'est alors qu'on vit se multiplier à l'infini sur tous les points de l'Europe les établissements de bienfaisance, les asiles, les hôpitaux, où les pauvres, les malades, les infirmes, les lépreux, les orphelins, les vieillards, les aliénés, les voyageurs et les étrangers sans ressource, les misérables les plus délaissés trouvaient en tout temps et en particulier dans les temps de famine, si fréquents à cette époque, les secours abondants et généreux qui convenaient à leur position.

Parmi ces monuments de la charité chrétienne, nous dirons un mot de celui qui rappelait par sa grandeur et sa magnificence l'établissement élevé par le zèle du grand S. Basile aux portes de sa ville épiscopale, l'hôpital du St-Esprit, fondé à Rome par un autre grand homme, le Souverain pontife Innocent III. « Monument, dit Hurter, tout-à-fait digne « de la métropole du monde chrétien, où on recueillait plus « de quinze cents malades, outre un grand nombre d'orphe- « lins (on en comptait jusqu'à deux mille), d'enfants trouvés, « d'aliénés, qui y étaient logés, nourris, élevés, soignés, « selon qu'il convenait à l'état de chacun, et où l'on faisait « l'aumône de toutes les manières aux pauvres de tous les « pays (1). »

XII.

Nous arrivons ainsi au XVIe siècle, et nous touchons au temps où la philosophie, marchant sous l'impulsion d'un grand esprit, d'un pas plus ferme dans la voie qui lui était propre, allait répandre dans la Société de plus abondantes

(1) Vie d'Innocent III, par Hurter, t. 2, liv. 21. — Cité par le Cardinal Baluffi, t. 1, p. 327.

et plus sûres lumières. Mais si je me demande quelle est en réalité la part de la philosophie dans l'œuvre de civilisation commencée sans elle, et continuée sans elle depuis si longtemps, je suis obligé de reconnaître que ce n'est pas aux philosophes, considérés comme tels, que revient l'honneur principal des progrès que nous admirons. Ce sont les hommes éclairés des lumières divines de la Révélation, c'est-à-dire les disciples de Jésus-Christ, les missionnaires de l'Eglise catholique, apostolique et romaine, qui ont avant tous les autres et par-dessus tous les autres la gloire de travailler à cette grande œuvre de la régénération du monde. Ce sont, la justice exige qu'on leur rende ce témoignage, ce sont les jésuites, les prêtres de la Congrégation de la mission ou lazaristes, les prêtres des missions étrangères de Paris, de Bruxelles, de Dublin, de Gênes, de Milan, les Oratoriens, les Eudistes, les Passionistes, les Rédemptoristes, les Oblats, les prêtres de la Congrégation du St-Esprit, enfin et avec beaucoup d'autres encore, les missionnaires envoyés par la sacrée Congrégation de la Propagande, qui sous l'inspiration et la conduite immédiate des souverains Pontifes, communiquent le mouvement et la vie à tous ces ordres religieux et à toutes ces Congrégations.

Voilà les hommes que le monde entier a vus avec admiration, depuis trois cents ans, travailler par toute la terre au bonheur de leurs semblables avec un zèle qui ne s'est jamais ni nulle part démenti.

On les a vus, et on les voit encore, comme les Franciscains et les Dominicains, en Chine, au Japon, dans l'Inde, au Thibet et chez les Tartares, sur les côtes et dans l'intérieur de l'Afrique, au milieu des populations nègres les plus grossières et des populations mahométanes qui ne valent pas mieux ; dans les contrées les plus sauvages des deux Amériques, chez les pauvres Indiens des Montagnes-Rocheuses, et chez les Têtes plates non moins misérables, chez les Can-

nibales de la Guyane et chez les Anthropophages de l'Océanie, braver l'intempérie des saisons et des climats les plus meurtriers, supporter toutes les fatigues, s'exposer à tous les périls pour faire revivre au milieu de ces races ignorantes et abruties la connaissance sans laquelle la société manquant de base ne se peut soutenir ; la connaissance de Dieu et de soi-même, et par cette révélation des vérités qu'elles avaient trop longtemps oubliées, les faire sortir enfin de l'abîme de vices et de misères où elles étaient enfoncées. Et si vous leur demandez le motif qui les pousse à se charger de cette sainte mission, ils vous répondront tous que c'est l'amour de Dieu et du prochain ; c'est le désir de témoigner à Dieu leur reconnaissance, en faisant pour leurs semblables, par amour pour Jésus-Christ, ce que Jésus-Christ a fait pour eux ; d'arracher à une mort éternelle des hommes créés comme eux à l'image de Dieu, leurs égaux et leurs frères, et de les rendre dignes, en les régénérant, d'entrer au sortir de cette vie dans l'éternel héritage de leur Père qui est aux Cieux.

Tel est leur but ; il n'en ont pas d'autre, et pour y arriver ils ne reculent devant aucun sacrifice ; « pourvu qu'ils achè-« vent leur course, et qu'ils remplissent le ministère qu'ils « ont reçu, aussi, du Seigneur Jesus (1). » Ils estiment si peu leur vie que chez les Jésuites seuls, sur douze mille et plus qui ont été employés depuis la fondation de la Compagnie en Europe et hors de l'Europe à la prédication de l'Evangile, à l'instruction de la jeunesse, à la conversion des idolâtres, on en compte sept cents qui ont versé leur sang dans les contrées où ils allaient porter les bienfaits de la civilisation chrétienne.

Nos prêtres du séminaire des missions étrangères ne se sont pas sacrifiés avec moins de courage. Depuis l'origine de

(1) Act. 20, 24.

l'établissement fondé à Paris, il y a deux cents ans, il en est sorti plus de neuf cents pour aller prêcher l'Evangile principalement dans l'Asie Orientale. Près de cinquante ont reçu la couronne du martyre.

Quant aux Prêtres de la Mission, quoiqu'il soit certain que leur charité n'est pas inférieure à celle des autres congrégations, personne ne pourrait dire combien d'entre eux ont payé de leur sang le zèle qu'ils montrent encore partout depuis Constantinople jusqu'à Pékin, à Madagascar et ailleurs pour sauver les âmes. S. Vincent n'a pas voulu que le nombre de ces saintes victimes fût connu des membres même de sa congrégation : mais ce nombre, on peut le croire, n'est pas inférieur à celui des missionnaires sortis des autres ordres qui nous est connu.

Voilà le tableau bien abrégé et incomplet des travaux entrepris, soutenus et continués depuis le ve siècle jusqu'à nous, sur le modèle de ceux que les Apôtres et les successeurs des Apôtres avaient commencés dans les siècles précédents pour faire sortir le monde des ténèbres de l'ignorance, et de la barbarie qui en est la suite. Les ouvriers qui se sont offerts volontairement pour cultiver ce vaste champ, et qui l'ont tant de fois fécondé de leurs sueurs et de leur sang, ce sont les hommes formés à l'école de Jésus-Christ et remplis de son esprit. Quant aux philosophes, nous l'avons déjà dit : il ne faut pas les chercher ici. S'associer à une entreprise qui demande de pareils sacrifices est au-dessus de leurs forces. La raison humaine seule est impuissante à comprendre ces sacrifices, et par conséquent à les imposer.

Mais à la place des Philosophes, à côté de tous ces missionnaires, dès les premiers siècles de l'Eglise, je vois pour prendre part à leurs travaux, des auxiliaires d'un nouveau genre que l'antiquité payenne n'a pas connus, et que la sagesse humaine seule ne produira jamais ; une multitude innombrable de femmes et de vierges chrétiennes, appartenant

à toutes les classes de la Société, sorties des rangs les plus élevés et des plus basses conditions. Remplies de l'esprit de Jésus-Christ et ne vivant plus que pour lui, elles prêchent à leur manière, et avec l'enthousiasme qui leur est propre, l'Evangile du Salut, et par un dévouement sans bornes, par une tendresse de charité supérieure à toutes les répugnances et aux plus déchirants sacrifices, font entrer dans les âmes les plus insensibles, l'amour de la loi qui les convertit et qui les sauve.

Qui me dira le nombre de ces héroïnes apostoliques, filles de princes et de rois, devenues avec la paysanne sans nom, et l'ouvrière la plus inconnue, maîtresses d'école, garde-malades, filles de charité, petites sœurs des pauvres, qui ont usé et usent encore tous les jours leur vie à visiter dans le monde les pauvres et les malades, et à leur porter des secours, à soulager et à guérir des misères d'une autre espèce, spirituelles et corporelles, dans les maisons d'éducation, dans les maisons de refuge, dans les asiles, dans les hôpitaux, pansant les ulcères les plus dégoûtants, donnant des soins à des lépreux, à des teigneux, à des épileptiques, à des cholériques ou à des pestiférés, et debout au chevet de leur lit, serrant dans leurs bras leurs cadavres vivants, pour les aider à rendre en paix leur dernier soupir.

Et si l'on veut savoir la cause de ce sublime dévouement, nous répondrons qu'elle est dans la doctrine de la Révélation : que la Révélation en nous faisant connaître la vraie nature de la femme, créée aussi bien que l'homme à l'image de Dieu, et ensuite nous montrant une femme prédestinée de Dieu par une grâce singulière, pour coopérer avec lui à la régénération du genre humain, a relevé la dignité de toutes les autres, et les a remplies d'une ardeur divine pour marcher sur les traces de cette nouvelle mère de tous les hommes, et se faisant aussi les servantes du Seigneur, continuer jusqu'à la fin l'œuvre de la Vierge bénie, leur Reine et leur Protectrice.

Nous ne finirons pas ce chapître, sans dire quelque chose de la décadence des ordres monastiques et de la vie dissolue d'un trop grand nombre de religieux, triste spectacle qui a empêché des esprits peu attentifs de voir dans les prédécesseurs si édifiants de ces moines corrompus les principaux auteurs de la civilisation due à la Révélation Evangélique.

Ces désordres ne sont pas nouveaux : nous les lisons dans les annales du moyen-âge et des siècles suivants à presque toutes les pages des Conciles particuliers et généraux qui ont été les premiers à les condamner, et à prendre, pour les réprimer, les plus sages mesures. Nous savons ce qu'on peut dire des mœurs bien peu sacerdotales de ces barons et autres seigneurs portant la mître et la crosse, amis de la chasse et des exercices guerriers qu'on vit trop souvent à la cour de Charlemagne lui-même et de ses successeurs, revêtus de dignités où l'irrégularité de leur conduite devenait pour les fidèles un sujet de scandale plus propre à les corrompre et à les endurcir dans le vice, qu'à les ramener ou à les affermir dans la voie du bien.

Mais outre que ces désordres, après avoir coûté si cher à ceux qui s'en sont rendus coupables, ont été réparés comme nous le voyons tous les jours, par les mœurs irréprochables et par la charité sans mesure de leurs successeurs régénérés, nous ne croyons pas que ni la corruption des ordres monastiques, si grande qu'on la suppose, ni les abus de pouvoir qu'on a pu reprocher justement à l'autorité ecclésiastique, diminue en rien la portée des observations faites dans cet ouvrage sur les services rendus à l'humanité par la Révélation et sur les progrès qu'elle a fait faire à la Civilisation. Les faits allégués par nous sont incontestables : et comme les erreurs de plusieurs philosophes, et les immoralités qu'ils ont trop souvent autorisées, laissent subsister avec tout leur mérite les vérités que la philosophie peut découvrir par les lumières qui lui sont propres, et ne diminue en rien les ser-

vices qu'elle a rendus à l'esprit humain en l'aidant à se mieux connaître, de même, ni la vie scandaleuse de religieux qui n'avaient plus que l'habit de leur saint état, ni les violences injustes de prélats indignes et de prêtres prévaricateurs, ne prouvent rien contre la sainteté de la doctrine qui les condamne, et ne diminuent pas le bien qui s'est opéré par sa divine vertu.

Concluons donc, nous en avons le droit : l'Esprit qui a retiré le monde ancien de l'abîme de corruption où l'idolatrie l'a si longtemps retenu, et qui, après avoir porté les lumières civilisatrices de la vérité chez les nations les plus barbares et les plus ignorantes, a fondé parmi elles les institutions de tout genre qui allègent nos misères et rendent notre vie plus heureuse et plus douce, c'est l'esprit de Jésus-Christ et l'esprit de Jésus-Christ seul. Le dévouement sans bornes nécessaire pour entreprendre une œuvre aussi difficile, et la continuer sans jamais se laisser abattre, il n'y a que lui qui puisse en rendre capable. La philosophie la plus pure même et la plus sublime est impuissante à l'inspirer. Ce n'est pas, redisons-le encore, un reproche que nous faisons à cette noble science. La philosophie naturelle et la philosophie révélée sont comme deux plantes dont les fruits de nature différente sont en rapport avec la sève plus ou moins riche, plus ou moins féconde qui circule dans les veines de chacune de ces plantes, et donne aux fruits de l'une et de l'autre la force et la vertu qui leur sont propres.

Nous l'avons dit : la connaissance que nous avons de nos devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes et envers nos semblables, c'est-à-dire la science morale dans toute son étendue, y compris la politique, qui n'est qu'une partie de la science morale, cette connaissance dépend nécesairement de celle que nous avons de Dieu et de nous-mêmes. Or, il est impossible à la philosophie éclairée par les seules lumières de la raison naturelle, de savoir de Dieu et de l'homme ce que la

Révélation nous en découvre en répandant dans nos âmes des lumières plus abondantes.

Mais il faut bien le remarquer ; cette connaissance des perfections de Dieu que nous devons à la Révélation, ces idées nouvelles que les mystères de la Foi et ses dogmes nous donnent de sa bonté et de son amour pour nous, et en même temps de la dignité de l'homme et de l'excellence de sa nature, ne peuvent pas être considérées comme des opinions abstraites et spéculatives, propres surtout à attirer l'attention des esprits curieux et méditatifs, mais sans influence sur nos actions : bien loin de là, ce sont des principes très positifs, qui tournent nécessairement à la pratique, et nous sont donnés pour régler continuellement notre conduite dans les actes les plus importants de la vie. Car, comme il n'y a rien qui nous fasse comprendre plus clairement et sentir plus vivement et avec plus de force ce que nous devons à Dieu, à nous-mêmes et à nos semblables, il n'y a pas de considération non plus qui nous fasse mieux sentir l'obligation d'aimer, d'abord par dessus toute chose et pour lui-même Dieu qui nous a tant aimés le premier, et après Dieu, en vue de Dieu et par amour pour lui, les autres hommes, nos frères, objets comme nous de son amour.

Et voilà pourquoi la philosophie, qui n'a pu et ne peut avoir cette connaissance et ces idées que nous devons à la Révélation, ne saurait non plus ni nous élever à la hauteur d'un dévouement aussi sublime, ni nous inspirer cette charité qui rend un homme capable de sacrifier sa vie à la suite de Jésus-Christ pour sauver ses frères, comme Jésus-Christ a sacrifié la sienne pour le racheter lui-même et le sauver.

XIII.

Il serait facile de continuer cette comparaison, et de montrer la supériorité sensible, incontestable, que donnent à la

Révélation sur la philosophie les différences nombreuses qui la séparent d'elle.

Voyez par exemple les lumières nouvelles et abondantes que répandent sur l'enseignement des vérités dogmatiques et morales, les récits des faits historiques mêlés et incorporés pour ainsi dire à cet enseignement, les prières, les cérémonies du culte, les sacrements qui en font partie essentielle.

Ces récits, ces prières, ces cérémonies, non-seulement rappellent continuellement à l'esprit des fidèles les vérités qui leur sont enseignées et les leur rendent plus sensibles ; mais ils leur font trouver dans la connaissance plus étendue et plus parfaite qu'ils leur donnent de Dieu, des motifs de s'attacher à lui et d'agir pour lui, que l'enseignement purement rationnel de la philosophie est impuissant à leur suggérer.

Nous nous bornerons à examiner ici une seule de ces différences ; ce n'est pas la moins importante.

Il n'en est pas du livre où sont contenues les vérités de la Révélation comme des traités des philosophes, la République de Platon, ses Lois, ses Dialogues ; la Morale, la Politique, la Métaphysique d'Aristote ; le Traité des devoirs de Cicéron, les Mémoires de Marc-Aurèle ou les Entretiens d'Epictète, et autres ouvrages semblables sortis de la tête d'un seul homme, et écrits de la même main.

Ce livre est un recueil de plusieurs ouvrages où sont mêlées l'histoire, la législation civile ou religieuse, la théologie, la morale, la poésie, écrits par des auteurs qui ne nous sont pas toujours connus, et à des époqnes très-différentes, de telle sorte que le premier de ces livres est séparé du dernier par un intervalle de plus de quinze cents ans. Et cependant, lorsqu'on étudie avec attention tous ces ouvrages, on voit et on sent qu'ils ont été écrits sous l'impulsion d'un même esprit, esprit de vérité ; et que les différences qu'on remar-

que entre eux ne sont pas un changement de doctrine, mais un développement d'une doctrine toujours la même, donné par ceux qui sont venus les derniers en date, à l'enseignement de leurs prédécesseurs.

Cette unité qui est, comme nous essayerons de le montrer en son lieu, le signe le plus sensible de l'inspiration divine, est tellement frappante, que la doctrine révélée se trouve déjà au commencement du premier et du plus ancien de ces livres, la Genèse, sous la forme de récit, non pas en germe, mais tout entière quoique abrégée, et pour ainsi dire résumée et très-clairement exposée, comme elle le sera quinze cents ans après, au commencement de l'ère chrétienne, par les apôtres, dans le symbole qu'ils rédigeront avant de se séparer. « Au commencement, Dieu créa le Ciel « et la Terre. » — « Je crois en Dieu le Père, Tout-Puissant, « Créateur du ciel et de la terre (1). »

Les premières paroles de la Genèse nous montrent à la tête de toutes choses un Dieu unique, Tout-Puissant, donnant l'être et la vie à tout ce qui n'était pas, créant le ciel et la terre, c'est-à-dire l'univers tout entier, d'un mot, et par l'acte souverainement libre et indépendant de sa seule volonté. Nous le voyons, dans cette grande œuvre agissant partout et toujours seul, sans que rien l'arrête ou mette obstacle à ses desseins, sans rival, sans contradicteur, réglant et disposant tout avec une puissance à laquelle rien ne résiste, avec justice, avec sagesse, bonté et miséricorde. Nous ne voulons pas dire assurément qu'il manifeste ici cette dernière perfection comme il le fera un jour avec tant d'éclat, dans la dernière cène et sur le calvaire, un moment avant de pouvoir dire : *Tout est consommé.* Mais au lendemain même de la création, on voit déjà la miséricorde média-

(1) In principio creavit Deus cœlum et terram. (Gen. 1, 1.) — Credo in Deum patrem, omnipotentem, creatorem cœli et terræ. (Symb. Apost.)

trice toute-puissante, s'élever au-dessus de la justice qui réclamait le châtiment d'un grand coupable, pour consoler celui-ci des maux qu'il s'était attirés, lui faire entrevoir dans l'avenir un enfant de la femme qui écraserait la tête de son ennemi, et le délivrerait du joug qu'il lui avait imposé.

Ce que l'écrivain sacré nous apprend dans le même récit de l'origine de l'homme, de l'excellence de sa nature, de la chute originelle, du mal qu'elle lui fait, de l'altération de ses facultés amoindries mais non détruites, des désordres qui en sont la suite dans l'homme, dans la femme, dans la famille, dans la société; des privations, des souffrances, de la mort qui en sont le juste châtiment, enfin de sa double destinée, heureuse ou malheureuse, n'est pas moins précis, et nous donne de nous-même et de notre état présent, comme il a fait de Dieu et de ses attributs, une connaissance qu'on chercherait vainement ailleurs.

Là aussi nous voyons déjà comme en racourci toutes les grandes vérités exposées ensuite avec plus de détail dans le cours de la Révélation. Nous l'avons montré dans ce qui précède; nous n'y reviendrons pas. C'est un enseignement en action, où l'on trouve déjà par les faits la solution nette, invariable, des questions qui sont le fondement nécessaire de la science des mœurs, et auxquelles la philosophie, privée de ce divin secours, après de laborieuses et inutiles recherches, n'a trouvé pour réponse que des incertitudes et des invraisemblances, mélange déplorable d'erreurs manifestes et de vérités mal assises, et par cela même incapables de nous faire faire un pas avec assurance dans la route de la vie.

XIV.

Il y a trois cents ans, quand le nouvel apôtre des Indes, l'admirable S. François Xavier, alla porter aux Indiens, aux Japonais et à plusieurs autres peuples voisins la doctrine

bienfaisante et civilisatrice de la Révélation, que leur apprit-il ?

Le *Credo,* les commandements de Dieu, l'Oraison dominicale. Telle est, nous le voyons dans ses lettres, la base qu'il donna à son enseignement.

Demandez aujourd'hui à ces huit cents évêques réunis en ce moment des quatre coins du monde autour d'un des plus grands pontifes que Dieu ait mis à la tête de son Eglise, ce qu'ils croient et ce qu'ils enseignent. Sans qu'ils ouvrent la bouche, les faits vont vous répondre. Avant de commencer leurs saints travaux, qu'ont-ils fait ? Ils ont récité tous, comme leurs prédécesseurs à Trente, chacun dans leur langue, dans l'indivisible unité d'une même pensée et d'un même sentiment le symbole de la foi, notre immuable *Credo.*

Faites la même question aux deux cent mille prêtres de l'Eglise Catholique, séculiers ou réguliers, missionnaires, religieux de différents ordres soumis à la juridiction de tous ces évêques. — Ce qu'ils enseignent en union avec eux, et avec le chef suprême des évêques, par toute la terre, et dans toutes les langues, aux peuples les plus divers, aux plus grossiers comme aux plus civilisés, c'est, mot à mot et sans aucun changement, la doctrine implantée par leur saint apôtre dans le cœur des Japonais, si profondément qu'après deux siècles de persécution, on en retrouve les racines vivant encore dans le sein de quelques familles assez heureuses pour avoir échappé aux recherches des persécuteurs. Leur doctrine est celle que pendant toute la durée du moyen-âge S. Eloi, S. Boniface, les enfants de S. Patrice et de S. Benoit, les évêques et les prêtres de Charlemagne, et ceux qui vinrent après eux, tous envoyés, établis par l'autorité souveraine et sous la direction immédiate du Chef de l'Eglise, allèrent porter dans les contrées septentrionales de l'Europe, au centre et dans les provinces orientales de l'Asie ; c'est la doctrine que les grands évêques du IVe et du Ve siècle, avant

eux, les successeurs immédiats des apôtres, et enfin les apôtres eux-mêmes avaient enseignée dans toutes les parties de l'Empire Romain, aux Romains, aux Grecs, aux Juifs, aux Barbares; celle que Moïse, quinze cents ans avant Jésus-Christ, avait enseignée, moins développée et moins étendue, il est vrai, mais identique pour le fond ; celle enfin que le premier homme sorti des mains de Dieu avait connue dans l'Eden, moins développée encore, mais puisée à la même source d'où elle était sortie, dans la mesure qui convenait à une société naissante où on ne comptait qu'une seule famille.

Et qu'on ne s'y trompe pas; ceci n'est pas, comme on serait tenté de le croire, une simple conjecture, une assertion purement gratuite ; c'est un fait qui repose sur le texte le plus clair et le moins contestable qui fut jamais : nous l'avons montré il n'y a qu'un moment. Le premier mot de la Genèse : *Au commencement Dieu créa le Ciel et la Terre,* et le premier du symbole : *Je crois en Dieu, le Père Tout-Puissant, Créateur du ciel et de la terre,* expriment assurément la même doctrine.

Ce que la Genèse nous apprend dans les premiers chapitres de la Toute-puissance de Dieu, de la souveraine autorité qu'il exerce sur toutes ses créatures, et en particulier sur l'homme, comme législateur et comme maître, de la perfection de ses attributs, de la nature de l'homme créé à l'image de Dieu, de sa sainteté originelle et de la perte de son innocence, de la dignité première de la femme donnée à l'homme pour être sa compagne, puis soumise à son autorité et mise au-dessous de lui en punition de sa désobéissance, de l'unité de la race humaine et de la fraternité de tous les hommes qui en est la suite ; tout cela, avec la sanction donnée par Dieu lui-même à sa loi au commencement (1), n'est-ce pas

(1) Gen. 2, 16, 17.

la doctrine même que Jésus-Christ, quatre mille ans plus tard, enseigne à la terre, conservée sans aucun changement, dans ce qu'elle a d'essentiel, mais que sa présence seule au milieu de nous, et le ministère de miséricorde qu'il venait exercer en notre faveur, devaient nécessairement porter à une plus haute perfection ?

Sans doute ce n'était pas à Adam vivant avec celle qu'il appelait si bien l'os de ses os, et la chair de sa chair, et s'entretenant familièrement dans le Paradis terrestre avec Dieu son Créateur et son Père, qu'il était nécessaire de dire, comme plus tard, aux enfants de Jacob sortant de la terre d'Egypte toute couverte d'idoles pour entrer dans le pays de Chanaan où elles n'étaient ni moins nombreuses ni moins dégoûtantes : « Vous n'aurez pas d'autre Dieu que moi ; vous « ne commettrez pas d'adultère. » Une telle défense n'avait aucun sens pour le premier homme, et ne pouvait être comprise. Mais attendez que Caïn ait, par jalousie, versé le sang du juste Abel ; et vous verrez ce qu'était déjà à cette époque la doctrine révélée touchant l'homicide. « Caïn, qu'as-tu « fait ? La voix du sang de ton frère crie vers moi... Tu « seras maudit, errant et fugitif sur toute la terre.»... et un peu plus tard : « Celui qui versera le sang de l'homme, son « sang sera versé, parceque l'homme est fait à l'image de « Dieu (1). » Voilà ce qui fut défendu et condamné dès les premiers jours du monde, quand il n'y avait sur la terre que les enfants d'Adam ; puis au sortir de l'arche, avant que la postérité de Noé se partageât le monde, enfin dans la loi du Sinaï.

Et c'est précisément la même défense et la même condamnation que Jésus-Christ a renouvelées en répondant à un jeune homme : « Si vous voulez entrer dans la « vie, la vie éternelle, la vie bienheureuse, gardez les

(2) Gen. 4, 10 ; 9, 6.

« commandements : Vous ne tuerez pas ; vous ne commet-
« trez pas d'adultère ; vous ne volerez pas ; vous ne porterez
« pas de faux témoignage. » Où l'on voit, pour le dire en passant, que la peine portée contre l'homicide dans la loi nouvelle, n'est pas seulement la perte de la vie du corps dans le temps présent, mais la mort de l'âme, privée éternellement, du souverain bien, Dieu. Et voilà encore ce que l'Eglise catholique a enseigné sans interruption comme sans changement depuis dix-huit cents ans, et ce qu'elle fait réciter tous les jours à ses enfants dans toutes les langues et par toute la terre.

Il serait facile de montrer par de nouveaux exemples que les apôtres chargés par Jésus-Christ d'enseigner toutes les nations, et les successeurs des apôtres dans la suite des siècles ont conservé dans leur edseignement toutes les vérités dogmatiques et morales enseignées en termes précis dans la loi ancienne ou résultant clairement des faits ou des événements historiques racontés dans l'Ancien Testament; qu'ils n'ont retranché de la loi ancienne que les préceptes manifestement relatifs à des circonstances purement locales et temporaires, et que les vérités exposées par Jésus-Christ en termes nouveaux ou plus précis, ainsi que les institutions tout à fait nouvelles proposées aux fidèles comme objets de foi et de pratique, ou se trouvaient déjà implicitement renfermées dans les dogmes de l'ancienne loi, figurées quelquefois par les cérémonies du culte mosaïque, ou par les faits de l'histoire ; ou bien que ces vérités et ces institutions n'ont été ajoutées que pour nous donner de Dieu une connaissance plus étendue, et mener l'homme à une plus haute perfection.

Enfin, si l'on veut examiner avec soin les changements introduits par Jésus-Christ dans la loi ancienne, et les additions qu'il y a faites, il sera facile de reconnaître la vérité de la parole du Sauveur, qu'il n'est pas venu pour détruire la loi, mais pour la compléter, et la rendre plus parfaite, et il l'a

faite telle en répandant sur toute la terre le culte pur en esprit et en vérité qu'il est venu nous enseigner dans le temps que sa sagesse avait préparé pour qu'on fût capable de le comprendre et de le recevoir. Ce n'est pas à dire pourtant que ce culte fût une nouveauté ; nous l'avons fait entendre précédemment, et les livres de Moïse, les psaumes, les prophètes en font foi.

Mais avant que la grâce de Jésus-Christ eût ôté le cœur de pierre de ces hommes pour leur en donner un de chair, des idées aussi spirituelles ne pouvaient avoir de prise sur eux ; ils avaient la tête trop dure ; et la plupart n'auraient pas mieux compris cette doctrine que ne fit plus tard un de leurs plus savants docteurs, quand il entendit Jésus-Christ lui affirmer que personne sans une nouvelle naissance, ne pouvait entrer au royaume de Dieu.

L'abbé Rara.

LE CANTIQUE DES CANTIQUES

Par Mgr de la Bouillerie (1).

Par les préceptes qu'il renferme et par l'exemple qu'il donne, ce nouveau livre de Mgr de la Bouillerie est un appui considérable pour les idées de notre *Revue* en matière de piété et de dévotion. Plusieurs fois nous avons rappelé comment nos pères nourrissaient leurs âmes de l'esprit et du sens moral des Ecritures ; comment ils fixaient leur imagination dans la contemplation des figures et des symboles bibliques; comment les élans de leur cœur étaient soutenus par la méditation constante du texte sacré. Le rationalisme moderne nous a privés de ce grand secours : nous sommes trop intelligents pour admettre les vues de saint Hilaire ou de saint Grégoire, de saint Bernard ou de saint Thomas-d'Aquin ! Nous avons trop de foi pour nous préoccuper d'autre chose que du sens historique et littéral ! Nous sommes trop riches de notre propre fond pour emprunter les prières, les psaumes, les pensées que Dieu a mis en dépôt dans les deux Testaments et que les saints ont ornés de leurs commentaires, de leurs baisers et de leurs larmes ! Et parce que nous avons découvert que la philosophie du moyen-âge était au niveau de sa ridicule mystique, et toute pleine, elle aussi, d'idées creuses et de mots puérils, nous avons inventé une nouvelle nature humaine, de nouvelles relations entre elle et Dieu, je devrais dire même un Dieu nouveau, car la théologie cartésienne a vraiment imaginé d'étonnantes nouveautés sur les plus hauts et les plus inviolables mystères.

En fait, l'ignorance est grande aujourd'hui et elle nuit beaucoup à la piété. Les confesseurs savants, les directeurs sûrs, et, par conséquent,

(1) Le Cantique des Cantiques appliqué à l'Eucharistie (Commentaire des trois premiers chapitres), par Mgr. de la Bouillerie, évêque de Carcassonne. — Paris, V. Palmé, 1872. 1 vol. in-12 elzevirien de XXVIII-393 pp.

les âmes éclairées, les chrétiens instruits, ne sont pas très-nombreux. Dans les congrégations religieuses elles-mêmes et jusque dans les séminaires, l'obscurcissement des consciences et l'affadissement des caractères font de tristes ravages. L'esprit moderne est jugé par ses mauvais fruits. Qu'attendons-nous encore avant que d'y renoncer ? Ne voyons-nous pas clairement l'insuffisance de l'éducation et de l'enseignement actuels pour former de grands cœurs, et, ce qui est plus nécessaire, de véritables saints ? Le formalisme dans la piété, l'isolement systématique dans la vie sacerdotale, la lecture des romans religieux, des *autobiographies* maladives, des *Vies des saints* à attraction, des livres ascétiques à surprises, enfin des revues et conférences libérales, qu'a produit de bon tout cela ?

La nécessité de se rattacher à la tradition, de reprendre les antiques méthodes, de s'instruire et de s'édifier comme faisaient nos pères, n'est donc point douteuse. Mais qu'est-ce que la tradition et l'antiquité chrétiennes, sinon l'apostolicité, toujours vivante et toujours jeune, de l'Eglise romaine ? A Rome, et partout où Rome est demeurée la règle, sérieusement et fidèlement suivie, de la foi, de la morale et de la piété, on ne cesse pas d'étudier et de méditer nos saints Livres à la manière des Pères et des Docteurs. Et si de nobles efforts se réunissent maintenant en France pour nous rendre ce trésor où peu d'âmes venaient encore puiser, ils sont manifestement inspirés par l'amour de Rome et le goût de sa doctrine. Car c'est un acte réel d'humilité, de simplicité, de candeur enfantine, que la méditation des Saintes-Lettres à ce point de vue figuratif et symbolique. S'arrêter aux éléments, aux images, aux reflets, plutôt que de voler comme l'aigle vers le soleil et de le regarder en face ; se servir, ainsi qu'un enfant, de comparaisons et de figures, au lieu d'aborder de front les réalités ; mais surtout s'adonner à un travail que la *critique* méprise et que raille l'hérésie, renoncer ainsi à la réputation d'esprit ferme, indépendant et bien supérieur aux étroitesses et aux amusements d'un autre âge, c'est vraiment un sacrifice pénible pour l'orgueil et qui ne peut être dicté que par une foi complète, que par une abnégation absolue de toute prétention scientifique, que par une entière adhésion à l'infaillible et surnaturelle direction de l'Eglise. Le gallicanisme, le libéralisme, n'eussent jamais ressuscité l'interprétation symbolique et morale de la Bible ; jamais ils

ne nous eussent rendu ces leçons pleines de poésie et de charme qui élèvent l'imagination, purifient le cœur et donnent à l'intelligence une notion plus profonde et plus exacte des choses invisibles. Rome seule et ses disciples dévoués nous connaissent et nous aiment assez pour songer à nous restituer cet aliment, cette joie, cette consolation.

Avec quel amour et quel succès Monseigneur de la Bouillerie s'y est employé, nul besoin de le dire. Il convient mieux ici de faire entendre ses propres paroles à nos lecteurs, en les conjurant d'en tenir compte et de contribuer eux-mêmes à cet heureux retour aux sources vraies de la piété.

« Il suffit, dit l'éminent écrivain, de jeter un coup d'œil sur les immenses travaux des Pères pour s'apercevoir aussitôt que leur principal et presque unique objet a été d'expliquer l'Ecriture. Mais quelle méthode ont-ils suivie dans cette explication ? Quelle a été leur exégèse ? Je voudrais essayer de le dire en peu de mots.

« Quand on étudie avec soin les commentaires des saints Docteurs, on s'aperçoit très-vite que le principe qui domine et qui règle leur enseignement scriptural est celui que l'apôtre saint Paul énonçait, en termes formels, dans son épître aux Corinthiens : « Tout arrivait aux « Juifs en figure. » *Omnia in figura contingebant illis* (1). Un constant parallélisme entre l'Ancien et le Nouveau Testament : le premier, ombre, figure et prophétie du second ; et Jésus-Christ, type suprême, écartant toutes les ombres, réalisant toutes les figures, accomplissant toutes les prophéties ; Jésus-Christ substituant aux durs préceptes de la loi ancienne les suaves enseignements de la nouvelle, et, à la place des promesses charnelles faites au peuple juif, nous laissant entrevoir d'immortelles espérances : voilà, si je puis m'exprimer de la sorte, la méthode exégétique des Pères.

« Ils prennent, il est vrai, pour base de leur interprétation, la vérité des faits rapportés dans l'Ancien Testament. Ils démontrent cette vérité, ils la défendent, et le sens littéral est le premier auquel ils s'appliquent..... Mais, si le sens littéral est comme la base de l'enseignement des Pères, ils se proposent cependant surtout de faire ressortir le sens figuré de nos saints livres ; pour eux, le sens figuré de l'Ecriture est le *vrai* sens.....

(1) I Cor. X, 11.

« C'est en suivant cette large et belle méthode que les Pères et les apologistes chrétiens répondirent victorieusement aux objections et aux blasphèmes que l'hérésie et l'incrédulité ne manquèrent pas, dès les premiers siècles, d'opposer à nos livres saints. C'est ainsi qu'Origène réfuta les erreurs de Celse; c'est ainsi qu'Augustin, dans son immortel ouvrage contre Fauste, vengea l'Ancien Testament des insultes du manichéisme.

« Mais c'est surtout ainsi que les Pères apprenaient aux fidèles à aimer la Sainte-Ecriture. C'est ainsi que saint Jérôme inspirait aux nobles dames romaines une telle ardeur pour nos saints livres que leur loisir habituel était d'étudier avec le saint docteur les plus obscurs passages de l'Ancien Testament.

« Combien donc n'est-il pas regrettable que, depuis le dernier siècle, la méthode adoptée par les Pères ait peu à peu cessé d'être mise en pratique!

« D'une part, les commentaires de la Sainte-Ecriture ont cessé d'être l'enseignement usuel des fidèles. On les a remplacés par des livres ascétiques dont je suis plus que personne intéressé à ne pas médire, mais qui ne sauraient avoir le parfum et la saveur des Saintes-Ecritures, ou bien encore on leur a substitué de longs traités de philosophie plus ou moins chrétienne, mais qui dépassent le plus souvent l'intelligence du commun des lecteurs.

« Aux courtes homélies des Pères ont succédé de longs sermons où l'emphase de la parole humaine l'emporte trop habituellement sur la simplicité de la parole de Dieu, et les symboles pleins de charme du langage imagé des Pères ont fait place à une phraséologie sèche et creuse qui apprend peu et qui fatigue beaucoup.

« D'autre part, les interprètes modernes de la Sainte-Ecriture semblent avoir complètement délaissé la méthode traditionnelle des Pères. Je ne parle point ici de cette science incrédule qui cherche à ébranler l'authenticité de nos saints livres. L'exégèse catholique elle-même n'est plus celle de nos saints Docteurs. Elle s'attache principalement aux recherches philologiques et historiques. L'exclusif objet de ses études est le sens littéral qui, pour les Pères, n'était presque jamais que le point d'appui à l'aide duquel ils montaient ensuite vers les sommets du sens figuré. Celui-ci n'est plus que l'accessoire, et c'est beaucoup si on ne

l'élague pas comme une pieuse rêverie. « Les fleurs de l'Ecriture, » pour employer un mot de saint Jérôme se sont flétries au souffle de la critique. L'interprétation de nos livres sacrés est une science; elle n'est plus l'aliment, la joie, la consolation des fidèles.

« Mais, tout de suite, voyez les conséquences !

« En premier lieu, nos Saintes-Ecritures ne sont plus ni connues, ni méditées, ni aimées. Ce n'est pas sans une profonde sagesse que l'Eglise engage ses enfants à ne pas lire la Sainte-Ecriture sans l'aide d'un commentaire... . Le plus vif désir de l'Eglise est cependant que le peuple chrétien se nourrisse habituellement de la parole que Dieu nous parle dans nos saints livres : mais si le sel des docteurs s'affadit, si les fidèles n'ont plus entre les mains ni le commentaire, ni le texte, comment la divine Ecriture ne leur demeurera-t-elle pas étrangère ?

« Une seconde conséquence non moins grave est que le peuple chrétien, perdant peu à peu le vrai sens de nos livres inspirés, ne s'est plus trouvé suffisamment prémuni contre les attaques de l'impiété.....

« Ce qui vient d'être dit relativement à la manière d'interpréter nos livres saints s'applique très-spécialement au *Cantique des Cantiques*.... Toute critique qui borne ses études au sens littéral du *Cantique*, ne présente qu'une médiocre importance. Elle offre même quelques dangers, et la lettre du *Cantique*, si on l'isole de son sens spirituel, sera aisément un péril pour les âmes. Qu'il nous suffise de citer un exemple. Il était digne de l'homme qui, en ces derniers temps, n'a pas craint d'insulter l'Evangile, de jeter également l'outrage sur l'œuvre de Salomon et de faire du *Cantique des Cantiques* un roman détestable et un mauvais livre (1). »

La plus belle et la plus sainte protestation de la foi catholique contre les blasphèmes de ce méchant homme est certainement l'œuvre nouvelle de Mgr de la Bouillerie. Sollicité depuis longtemps d'écrire un commentaire du *Cantique des Cantiques* appliqué à la sainte Eucharistie ; préparé à ce travail par ses études antérieures et par le mouvement naturel de ses pensées ; très attaché à la méthode symbolique dont il a naguère développé les ressources dans deux écrits excellents ; absolument dévoué enfin au culte du très-saint Sacrement, l'évêque de Car-

(1) *Préface*, p. IV-XV.

cassonne a repris le travail d'Origène, de saint Bernard et du Docteur Angélique. Il considère le sens figuré comme le *vrai* sens du *Cantique*, et c'est uniquement celui-là qu'il traduit en français et dont il met en lumière les mystérieuses beautés. Voulant conserver au commentaire un peu de la forme poétique du livre, il groupe, autour de chaque verset, quelques pieuses pensées d'une forme rythmique et toutes terminées par les propres paroles du verset ; ainsi le commentaire est un hymne eucharistique, un hymne d'adoration et d'amour dont chaque strophe se couronne d'un céleste refrain dicté par l'Esprit-Saint lui-même. « C'est donc surtout aux pieds de l'autel que ces pages devront être lues : elles y seront mieux comprises, et le Dieu présent au tabernacle se chargera lui-même de suppléer à leur insuffisance. Il parlera à l'âme pieuse et lui révélera, bien mieux que je ne l'ai su faire, les divins secrets de son amour !..... L'intime parole de Jésus-Christ s'unissant à l'âme chrétienne et daignant converser avec elle : voilà le meilleur commentaire du *Cantique* (1). »

O sainte Eglise de Dieu, lorsque j'entends ces voix savantes et suaves qui nous redisent tes cantiques d'autrefois, tes hymnes que nous avions oubliés, tes bonnes et douces paroles qu'on ne nous faisait plus aimer, tes divines Ecritures aussi nécessaires que l'Eucharistie à l'âme fidèle, il me semble que « déjà l'hiver est passé : la pluie froide s'en « est allée, elle a cessé ; les fleurs ont apparu sur notre terre (2), » les *fleurs de l'Ecriture* d'où naissent les fruits de la sainteté !

Jules Didiot,
Docteur en théologie.

(1) *Préface*, p. XXVIII.
(2) *Cant.* II, 11-12.

UNE TRADUCTION DU TALMUD.

(*Suite*).

V.

M. Schwab nous entretient longuement des persécutions que le Talmud a dû subir pendant le moyen-âge. Mais comment s'étonner que les deux puissances, ecclésiastique et civile, aient tenu en suspicion le code des pharisiens ?

Au moyen-âge, la société était chrétienne. Tout ce qui attaquait le christianisme ébranlait nécessairement les bases de l'ordre social. On conçoit donc fort bien que nos pères aient vu de mauvais œil la diffusion d'un livre dans lequel notre foi est insultée et la morale souvent outragée. Dans l'intérêt même des Juifs, ils devaient considérer comme un malheur l'existence de ce grimoire, qui n'a pas peu contribué à les maintenir dans leur endurcissement.

Un autre motif encore justifiait les rigueurs de la société chrétienne contre le Talmud. Le Judaïsme du moyen-âge unissait à l'aride casuistique de ses docteurs toutes les rêveries théurgiques et goétiques de l'Orient, et c'est aux Israélites en grande partie que l'Europe occidentale a dû d'être envahie par l'immonde engeance des magiciens et des sorcières, engeance qui pullula surtout à l'époque de la réforme, par suite de l'affaiblissement et de la déviation des croyances. Le Talmud était entre les mains des Juifs un répertoire de recettes diaboliques, dans le genre de celles qu'on rencontre dans le Macbeth de Shakespeare et dans le Faust de Gœthe.

Seriez-vous curieux de jouir de la vue des démons ? Voici comment vous devrez vous y prendre selon le Talmud (Traité *Berakhoth,* traduction de M. Schwab) :

« Celui qui voudra les voir devra prendre le fœtus d'une chatte noire, qui soit noir lui-même, que ce soit un premier-né et provenant d'un premier-né ; on le consumera au feu, on le pulvérisera, puis

on se répandra de cette poudre dans les yeux : on verra alors ces esprits. »

De pareilles recettes peuvent être communiquées sans danger aux lecteurs de la *Revue des sciences ecclésiastiques*. Mais dans certains milieux, même « en plein dix-neuvième siècle, » elles pourraient encore tenter la curiosité. On a donc très-bien fait au moyen-âge de se défier d'un livre qui est de nature à fournir des aliments à la superstition.

Quant aux attaques contre le christianisme, les Juifs nient qu'il s'en trouve dans le Talmud. Mais toute leur défense est fondée sur une équivoque. Si le Talmud actuel est en effet réservé sur ce point, le mérite en revient aux prétendues persécutions et à la surveillance des censeurs chrétiens. Ce sont eux qui ont exigé la suppression de beaucoup de passages qui soulevaient tellement l'indignation publique, que la réunion des Juifs de Pologne, en 1631, se vit obligée d'ordonner aux éditeurs « de laisser en blanc..... les endroits qui ont trait à Jésus le Nazaréen, et de mettre à la place un cercle, qui avertira les rabbins et les maîtres d'école d'enseigner à la jeunesse ces endroits de vive voix seulement. »

Un traité entier, *Aboda-Zara*, traitant de l'idolâtrie, fut supprimé dans l'édition de Bâle (1581). C'est dans ce traité que se trouve la défense de sauver la vie à un idolâtre ou de lui restituer son bien. Les Juifs modernes prétendent que cela ne regarde pas les chrétiens. En admettant leur dire, il n'en resterait pas moins prouvé que les rabbins n'entendaient rien à la fraternité humaine. Mais, en pratique, les vieux Juifs considéraient les adorateurs du Christ comme des idolâtres, et ceux d'entre eux qui ne valaient pas mieux que leurs doctrines les traitaient comme tels. Ce sont ces doctrines qui justifiaient à leurs yeux l'usure effrénée à laquelle ils se livraient. « Puisque la vie de l'idolâtre est à la discrétion du Juif, dit R. Joseph Albo, à plus forte raison tout ce qu'il possède. »

VI.

Les manuscrits du Talmud sont très-rares. Nous ne suivrons pas notre auteur dans l'énumération qu'il en donne. Contentons-nous de constater avec lui que le Talmud de Babylone ne se trouve complet que dans un seul manuscrit de la bibliothèque royale de Munich ; de

même, le Talmud de Jérusalem ne se trouve entier qu'à Leyde. Le plus ancien manuscrit talmudique est celui de la bibliothèque nationale de Florence, « écrit le vendredi 22 Eloul, an 936, » c'est-à-dire en 1176 de notre ère.

La première édition a paru à Venise en 1520. La plus répandue est celle de Bâle dont nous avons parlé. Elle est purgée par les censeurs Marcus Marinus, Italus Brixiensis et Petrus Cavallerius, des principales attaques contre le christianisme. Mais il faut avouer, avec M. Schwab, que les corrections n'ont pas toujours été heureuses.

VII.

Les commentaires du Talmud sont innombrables, et forment sans contredit la plus abêtissante de toutes les littératures.

On conçoit mieux l'utilité des résumés. La diffusion du Talmud les rendait indispensables. Le plus connu est celui de Joseph Karo qui se trouve entre les mains de tous les rabbins.

VIII.

Haschem II, khalife de Cordoue, fit faire par un rabbin espagnol une traduction arabe du Talmud, qui ne nous a pas été conservée.

Il existe seulement deux traductions de la Mischna, l'une en latin par Surenhusins, l'autre en allemand par Rabe.

En 1832, M. Cahen, connu par une traduction de l'Ancien Testament d'après l'hébreu, annonça une traduction française de la Mischna, qui devait être accompagnée de morceaux choisis de la Ghemara. En 1841, un comité se réunit pour mettre ce projet à exécution; mais des difficultés financières en nécessitèrent l'ajournement.

IX.

A vrai dire, nous soupçonnons M. Cahen et ses collaborateurs d'avoir vu sans peine ces difficultés se produire. Traduire le Talmud est une besogne si ingrate, que la perspective seule d'un pareil travail est de nature à donner le frisson. On forme bien un comité, on lance bien un prospectus : mais de là à l'exécution du projet il y a une grande distance.

La longueur seule du Talmud est vraiment effrayante. Il est vrai que

la division du travail peut aider à surmonter cette difficulté. Mais il y en a une autre, l'obscurité du texte, qu'on ne parviendra jamais à vaincre complètement. Pour traduire un livre, il faut le comprendre : or, il est évident que les rédacteurs du Talmud ne se sont pas toujours compris eux-mêmes; on trouve dans leur prose des *radotages* (qu'on me passe l'expression) dont nous pourrions donner maints exemples, et qui ne peuvent émaner que de cerveaux fortement ébranlés. Les contradictions abondent, les non-sens fourmillent. Et il s'agit de faire passer tout cela dans la langue de Bossuet, la plus claire et la plus limpide que les hommes aient jamais parlée !

Ajoutez l'absence de ponctuation dans le Talmud, et vous vous ferez une idée du labeur que doit s'imposer un traducteur.

X.

Ce labeur n'a pas effrayé M. Moïse Schwab et ses futurs collaborateurs qu'il ne nous fait pas connaître. Mais, comme nous le disions en commençant, nous ne croyons pas à l'achèvement possible d'un tel travail.

Sans doute une des principales difficultés se trouve levée par la décision de la commission des impressions gratuites. Mais il faudra encore lutter contre l'ennui, la fatigue, l'indifférence du public. Et le moyen de consacrer sa vie à traduire un tel fatras, alors que les événements les plus graves attirent notre attention, alors que la terre tremble sous nos pas ?

Nous croyons pouvoir défier M. Schwab de mener à bonne fin son entreprise. Mais nous nous plaisons à admirer le courage dont il a déjà fait preuve. Nous l'approuvons aussi du dessein qu'il a formé de traduire d'abord le Talmud de Jérusalem, plus ancien et par conséquent plus important au point de vue de la tradition que le Talmud de Babylone.

XI.

En revanche, nous ne pouvons le louer d'avoir terminé son introduction par une longue citation d'un « avocat israélite » dans laquelle on trouve des choses vraiment étranges.

Cet avocat nous affirme que le Talmud « rappelle aux hommes leur origine commune, et leur ordonne dès lors de s'aimer comme des

frères. » Nous venons de voir ce qu'il faut penser d'une telle assertion, qui pourrait bien faire tressaillir d'indignation les ossements desséchés des vieux rabbins.

Il est aussi question dans ce fragment du « mouvement intellectuel né de l'impulsion talmudique. » Bien loin de produire un mouvement intellectuel quelconque, le Talmud n'a fait qu'enrayer tout progrès chez les Juifs, en les tenant en dehors du grand « mouvement intellectuel » produit par le christianisme.

Mais voici qui est plus fort : « Les talmudistes, continue l'avocat, ont fait une nouvelle société, moralement, religieusement et politiquement parlant; ils ont été des réformateurs, des novateurs bien autrement hardis et puissants que les évangélistes et les apôtres du christianisme, et ils ont eu sur eux l'avantage de maintenir dans son inaltérable pureté et dans sa simplicité divine la foi d'Israël, au lieu de faire, comme les apôtres, de redoutables concessions aux erreurs du paganisme. »

On ne s'attend pas à ce que nous réfutions de pareilles billevesées. La réfutation d'ailleurs ressort naturellement du volume même dont nous nous occupons. Qu'on lise le traité *Berakhoth*, traduit par M. Moïse Schwab, et l'on saura à quoi s'en tenir sur la valeur intrinsèque du Talmud et sur « le mouvement intellectuel » qu'il a pu produire.

JUDE DE KERNAERET,

Camérier secret de Sa Sainteté.

LITURGIE.

Introduction aux cérémonies Romaines, ou notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. Bourbon. Troisième partie.

§ 22. *De l'encensememt à l'absoute pour les morts et aux funérailles.*

L'encensement à l'absoute pour les morts est prescrit par la rubrique du Missel, du Rituel et du Cérémonial des Evêques. L'absoute se fait quelquefois à l'autel, mais jamais sans encensement. Quand le célébrant va auprès du catafalque, il bénit l'encens à la place qu'il occupe et encense le lit funèbre en faisant le tour du catafalque ; s'il demeure à l'autel, comme il fait toujours lorsqu'il n'y a pas de catafalque, il reste au coin de l'épître, tourné vers le Missel, met et bénit l'encens au même lieu quand il en est temps. Lorsqu'il faut encenser, il vient au milieu de l'autel, se tourne vers le peuple et encense de trois coups le catafalque, s'il y en a un, ou s'il n'y en a pas, il encense de même le drap mortuaire qu'on étend au bas des degrés. Cette manière de faire l'absoute est décrite par la rubrique du Cérémonial des Evêques (L. II, c. XXXVII, n. 2, 3, 4 et 5). « Quod si Episcopus hujusmodi Mis-
« sæ præsens non erit, vel absolvere nequiverit, celebrans, finita Missa,
« accedet ad cornu epistolæ altaris, ubi in plano deposita planeta et
« manipulo, accipiet pluviale nigrum, et stans in dicto cornu epistolæ,
« versus ad altare, expectabit finem responsorii, et interim clerici seu
« alii extendent pannum nigrum ante gradus altaris, vel portabunt
« illuc lecticam mortuorum, nisi alias a principio Missæ fuerint ac-
« commodata. Quando per cantores repetitur responsorium, post ver-
« ticulum *Requiem æternam*, accedet cæremoniarius ad Episcopum....
« Si vero Episcopus præsens non erit, ipse celebrans imponet thus in
« thuribulum, ministrante naviculam diacono.... Celebrans, dicto ul-
« timo *Kyrie eleison*, stans detecto capite, in dicto cornu versus ad al-
« tare, dicet intelligibili voce *Pater noster*, quod secrete complebit ; et

« interim accedet ad medium altaris, et versus dictum pannum, seu « lecticam mortuorum, ministrante diacono aspersorium, asperget ter « super eumdem pannum, seu lecticam ; tum ministrante eodem dia- « cono thuribulum, simili modo ter thuribulum ducens, pannum seu « lecticam thurificabit ; deinde conversus ad altare, ex libro super illud « posito in eodem cornu epistolæ dicit versiculum *Et ne nos inducas* et « alios versiculos, et orationem, et in fine versiculum *Requiem æter-* « *nam dona eis Domine.* Et dicto per cantores versiculo *Requiescant in* « *pace*, celebrans redibit in sacristiam, ad se exuendum. »

A la cérémonie des funérailles, outre l'encensement qui se fait à l'absoute si le cimetière n'est pas bénit, le Prêtre bénit la tombe et, après cette bénédiction, il encense le corps du défunt et le sépulcre, après les avoir aspergés suivant cette rubrique du Rituel *(de Exeq.)* : « Dicta oratione, sacerdos aqua benedicta aspergat, deinde incenset « corpus defuncti et tumulum. » La prescription d'encenser alors le corps du défunt pourrait faire croire que l'encensement est prescrit même quand il n'y a pas lieu de bénir la tombe. Aucun auteur ne le suppose ; de plus, les termes de la rubrique du Rituel paraissent indiquer suffisamment que cet encensement est une conclusion de la bénédiction de la tombe, et que l'encensement du corps se fait seulement à l'occasion de cette bénédiction. « Ista aspersio, dit Baruffaldi (Tit. XXXVI, n. 171), « et thurificatio facienda erit si sepulchrum benedicatur præsente « cadavere. » Cavalieri, commentant cette rubrique, s'exprime comme « il suit (C. CLXXIV, n. 25) : « Assignantur ea quæ præstari debent in « benedictione sepulchri, unde sacerdos memoratam dicat orationem, « qua dicta aspergit prius, et incensat cadaver, tanquam nobilius, « quo sicut organo ad omnia bona opera usus est Spiritus sanc- « tus ; deinde aspergit et incensat tumulum utpote qui nonnisi « ratione cadaveris in illam inferendi aspergitur et thurificatur. » « L'auteur ajoute que le Prêtre doit mettre et bénir l'encens avant l'oraison *Deus cujus miseratione.* Nous lisons un peu plus loin dans le même auteur les paroles suivantes (Ibid. n. 26) : « Quoniam tamen « non indicitur hoc loco aspersio et incensatio cadaveris, nisi occasione « et ratione benedictionis super sepulchrum habendæ, idcirco si sepul- « chrum jam benedictum fuerit, omittenda etiam erit aspersio et in- « censatio cadaveris. Hæc ritualis verba super iis quæ modo dedimus,

« te facile instruent : *Cum autem pervenerit ad sepulchrum, si non est be-*
« *nedictum, sacerdos illud benedicit, dicens hanc orationem* Deus. *etc., et*
« *dicta oratione sacerdos aqua benedicta aspergat, deinde incenset corpus de-*
« *functi et tumulum ;* ubi tam orationem quam aspersionem et incensa-
« tionem cadaveris et tumuli ad benedictionem sepulchri satis perti-
« nere denotatur, quæ postea omittenda decernitur, si sepulchrum jam
« est benedictum. » Mgr de Conny enseigne la même chose : « L'en-
« censement, dit le savant liturgiste (*Cér. Rom.*, 3e éd., p. 404), n'é-
« tant prescrit qu'à l'occasion de la bénédiction de la tombe, il s'en-
« suit que si l'on ne doit pas bénir la tombe, on n'en fait aucun au
« cimetière. » M. Bourbon donne aussi la même règle dans son Céré-
« monial paroissial (p. 267, note 1) : « L'aspersion et l'encensement
« marqués par le Rituel avant l'antienne *Ego sum*, n'ont lieu que lors-
« que l'on fait la bénédiction de la fosse ; lorsque cette bénédiction
« ne se fait pas, il n'y a aucun encensement à faire au cimetière. »

Quant à l'encensement prescrit par la rubrique du Rituel aux funérailles des enfants, il ne paraît pas appartenir à la bénédiction de la tombe, et, par conséquent, il doit se faire. Si la tombe n'est pas bénite, on ne la bénit pas, mais on fait l'aspersion et l'encensement du corps. Nous rapporterons encore ici le texte de Cavalieri (C. CLXXVI, n. 10 et 11) : « *Deinde sacerdos corpus aspergat aqua be-*
« *nedicta, et thurificet ; similiter et tumulum ; postea sepeliatur.* Sunt
« verba Ritualis romani, quæ post laudatam orationem corpus
« aspergendum et thurificandum esse mandant, antequam sepul-
« turæ tradatur. Quoniam vero similem aspersionem et thurificatio-
« nem indicit erga tumulum, duo fiunt dubia. Et primum est, an tu-
« mulus ut supra aspergi et thurificari debeat, si jam fuerit benedic-
« tus ? Ad quod respondemus negative : ut enim vidimus in decreto 38
« præcedentis capitis, sepulchrum adultorum, si jam fuerit benedic-
« tum, cum in illo sepeliuntur cadavera, iterum benedici non debet ex
« præscripto ejusdem Ritualis, cujus dispositionis ratio cum æque mi-
« litet respectu sepulchri puerorum, idcirco nec hoc iterum benedici
« debebit, si jam fuerit benedictum, Rituali ipso tit. *de exeq. adultor.*
« dispositionem, quem impræsentiarum facit circa puerorum tumu-
« lum, aperte exponente, atque limitante ad casum jam non benedicti
« tumuli. Secundum dubium est, an aspersio et thurificatio corporis

« modo præscribatur occasione benedicendi tumuli, ita ut si tumulus « sit benedictus, omitti debeat aspersio et thurificatio corporis ? Ita « reapse videtur ex iis quæ tradidimus de exequiis adultorum, quo- « rum corpora similiter benedici omittuntur, quando omittitur bene- « dictio sepulchri. Verum benedictionem quæ super adultorum cor- « pora omittitur in casu jam benedicti tumuli, ex Ritualis textu adeo « diserte patet non esse præscriptam, nisi occasione benedicendi tu- « muli, et omittendam quoties tumulus jam fuerit benedictus ; ut mi- « rer quod inde quid inferri valeat contra præsentem benedictionem, « quæ ex textu magis apparet demandata ratione corporis, quam ra- « tione tumuli. Deinde adultorum corpora adhuc omissa præfata as- « persione, intra ecclesiam bis asperguntur, et semel thurificantur.... « Si autem præsens omitteretur aspersio et thurificatio, una tantum « vice aspergerentur pueri, et eis penitus denegaretur thuris honor, « cujus utique sunt indubie magis digni, utpote cœlorum accolæ. » Mgr de Conny recommande de ne pas omettre cet encensement : « Les « rubriques du Rituel pour l'enterrement des enfants, dit-il (ibid., p. « 406), sont assez claires pour n'avoir pas besoin de commentaires ; « disons seulement que l'encensement de leurs corps au cimetière ne « paraissant pas appartenir à la bénédiction du tombeau, ainsi que « cela est pour les adultes, il faudrait faire cet encensement, lors « même que la tombe serait déjà bénite. » M. Bourbon dit la même chose (*Cer. par.*, p. 275) : « Après l'oraison, le célébrant met et bénit « l'encens avec les rites et la formule ordinaires. Ensuite il asperge le « cercueil de trois coups, puis il l'encense aussi de trois coups sans « changer de place. Cet encensement doit toujours se faire, lors même « que le cimetière est bénit. »

§ 23. *Usage de l'encens aux processions.*

Pendant les processions, le thuriféraire marche en avant, portant l'encensoir et la navette, et avant le départ, le prêtre qui préside à la procession met et bénit l'encens. Telle est la disposition indiquée dans le Rituel et dans le Cérémonial des Evêques pour les processions du jour de la Purification et du dimanche des Rameaux. Le Cérémonial des Evêques indique la même chose pour l'entrée processionnelle de

l'Evêque du *secretarium* à l'autel avant la Messe pontificale. Pour les autres processions, sauf la procession du saint Sacrement dont nous allons parler, il n'est pas question d'encens. On peut voir ce que nous avons dit sur ce point au § 18, n° 1, Q. IV, t. XXV, p. 444.

Aux processions où l'on porte le saint Sacrement, il y a deux thuriféraires qui encensent continuellement le saint Sacrement, suivant ces rubriques. Nous lisons dans le Rituel (de Process. in festo SS. corp. Chr.) : « Duo acolythi vel clerici cum thuribulis effumantibus præce- « dunt. » Et dans le Cérémonial des Evêques (L. II, C. XXXIII, n. 7) : « Et post eos (capellanos portantes funalia) duo acolythi cum duobus « thuribulis, continue SS. Sacramentum per viam thurificantes. » Nous trouvons les mêmes règles dans les rubriques du Missel et du Cérémonial des Evêques pour le jeudi et le vendredi saints. La rubrique du Missel pour le jeudi saint est celle-ci : « Celebrans indutus « pluviali albo, stans ante altare imponit incensum in duobus thuri- « bulis... et accepto calice procedit... duobus acolythis Sacramentum « continue incensantibus usque ad locum preparatum ubi pro crastino « servandum est. » Le vendredi saint, nous trouvons cette autre rubrique, pour la procession du reposoir à l'autel : « Procedunt ordine « quo venerunt... et duo acolythi cum thuribulis Sacramentum incen- « sant. » Dans le cérémonial des Evêques, la rubrique du jeudi saint ne donne pas en détail ce qui se trouve dans le Missel, et dans celle du vendredi saint nous lisons (L. II, C. XXV, n. 31, et C. XXVI, n. 15) : « Duobus acolythis cum duobus thuribulis continuo incensantibus Sa- « cramentum. »

§. 24. — *Examen de deux questions relatives à l'encensement du très-saint Sacrement en procession.*

Deux questions se présentent ici : 1° Quelle est la manière dont les thuriféraires doivent encenser le saint Sacrement pendant la procession ? 2° Pourrait-on employer à cette procession plus de deux thuriféraires et leur adjoindre des clercs qui répandent des fleurs, ou en d'autres termes que doit-on penser de l'usage introduit dans beaucoup d'églises de France, usage d'après lequel on emploie huit, dix ou douze thuriféraires avec autant de clercs pour jeter des fleurs ?

PREMIÈRE QUESTION. — *Quelle est la manière d'encenser le saint Sacrement pendant la procession ?*

Gavantus indique deux modes d'encenser le saint Sacrement pendant la procession. Suivant la première, les deux thuriféraires encensent le saint Sacrement alternativement, de la même manière qu'ils encensent les personnes; suivant la seconde, ils ne font que mouvoir l'encensoir sur le chemin par où le saint Sacrement doit passer. Cette seconde manière, ajoute le savant liturgiste, est beaucoup plus usitée et plus révérencieuse envers le très-saint Sacrement, qui est toujours encensé par des prêtres et à genoux. Commentant cette rubrique du Jeudi saint, *Duobus acolythis Sacramentum continue incensantibus*, il s'exprime ainsi :

« Duobus modis fieri potest, primo, si acolythi alternatim incensant, « ductis thuribulis, ut fit in incensatione personarum : secundo, si hinc « inde ante procedant moventes manibus dextris thuribula de iisdem « pendentia, et fumantia...., quasi sternendo viam Sacramento cum « odore incensi, qui modus videtur magis utitatus, et majorem reve- « rentiam connotat erga Sacramentum, quod nunquam nisi a genuflexis « sacerdotibus incensari solet. »

Quarti nous donne sur cette question une assez longue consultation ; et d'après le texte de la rubrique, croit devoir distinguer entre la processsion du jeudi saint et celle du très-saint Sacrement. Suivant cet auteur, la première manière d'encenser convient seule à la procession du jeudi saint ; et la seconde peut être admise pour la fête du saint Sacrement, si les maîtres des cérémonies la préfèrent : puisque la rubrique le prescrit ainsi, on ne peut pas dire que l'une est moins révérentieuse que l'autre. Ce raisonnement serait logique si l'on pouvait dire avec l'auteur que les deux rubriques ne prescrivent pas la même chose ; mais c'est là qu'il paraît se tromper. La rubrique du Jeudi saint et celle de la fête du saint Sacrement prescrivent aux thuriféraires d'encenser le très-saint sacrement en sous-entendant qu'ils doivent le faire de la manière accoutumée : la similitude des deux fonctions paraît l'indiquer suffisamment. S'il fallait trouver la cause de cette différenec dans les difficultés spéciales que présente une procession extérieure pour encenser de la manière indiquée en premier lieu par Gavantus, ou encore dans la nécessité de purifier le chemin par où le saint Sacrement doit passer, nécessité qui n'existe pas dans le lieu saint, Quarti

ne serait pas seul de son avis, et de plus les rubriques du Cérémonial des Evêques présenteraient la différence que l'auteur suppose exister entre les deux rubriques du Missel. Après avoir posé la question et rapporté le texte de Gavantus cité plus haut, l'auteur s'exprime dans les termes suivants (*De Circumstantiis Processionum*, Punct. III, circumst. VI, q. V) : « Hæc opinio (Gavanti) placuit multis ; cæterum non videtur « simpliciter admittenda, eo quia manifeste ei obstat rubrica Missalis « quæ habetur post Missam fer. V in cœna Domini, qua sic statuitur : « *Præcedentibus duobus acolythis Sacramentum continue incensantibus us-* « *que ad locum præparatum* etc. Ex quibus verbis satis constat a thurife- « rariis incensari deberi Sacramentum et continue incensari, quamdiu « durat processio. Si autem servaretur secundus modus supra explica- « tus, omitteretur incensatio Sacramenti, et occuparentur acolythi in « purganda et sternenda via, de qua re nihil dicitur in rubrica ; atque « adeo omitteretur ritus in Missali præscriptus, et mutaretur in alium « diversum contra bullam Pii V initio Missalis appositam, in qua pro- « hibetur tum omissio, tum mutatio rituum ab Ecclesia præscriptorum. « Unde — Respondeo, et dico primo : In processione feriæ V in cœna « Domini, acolythi cum thuribulis debent incensare Sacramentum, non « vero sternere viam. Patet ex dictis : quia aliter fieret contra rubri- « cam citatam, in qua est sermo de hac processione. Nec est verum, « sternere viam præ se ferre majorem reverentiam erga Sacramentum, « quia hæc eo major est, quo est conformior directioni Ecclesiæ. Item « falsum est Sacramentum numquam incensari nisi a sacerdotibus, etc. « ut patet ex rubrica citata, qua præcipitur ut incensetur ab acolythis : « fit enim incensatio magis vel minus solemniter, juxta varias circum- « tantias, quod pendet ex institutione Ecclesiæ. — Dico secundo : In « processione festi Corporis Christi potest admitti relata opinio, etiam « quoad secundum modum sternendi viam, etc. Tunc enim non obstat « rubrica Missalis supra citata, quæ solum loquitur de processione fe- « riæ V in cœna. In festo vero Corporis Christi processio dirigenda est « juxta rubricas Ritualis Romani, tit. *De processione in festo Corporis* « *Christi*, ubi quoad thuriferarios sic habetur : *Duo acolythi cum thuri-* « *bulis effumantibus præcedant Sacramentum ;* nec determinatur, an aco- « lythi debeant incensare Sacramentum, vel sternere viam ; unde re- « linquitur arbitrio dirigentium processionem alterum ex dictis modis

« eligere in reverentiam Sacramenti. Deinde modus ille sternendi viam « cum thuribulis effumantibus magis congruit huic processioni, quæ fit « per vias publicas, (hæ enim cum sint profanæ, magis indigent præ- « via quadam expiatione cum incenso benedicto), quam altera quæ fit « intra Ecclesiam alias consecratam vel benedictam. Salvo semper, « etc. »

D'après la manière dont Barruffaldi rapporte le sentiment de Quarti, on pourrait supposer que ce dernier admet en règle générale que la seconde manière d'encenser le saint Sacrement indiquée par Gavantus est préférable à la première. Mais Barruffaldi, qui commente seulement le Rituel, ne parle pas de la procession du Jeudi saint, et prend dans la dissertation de Quarti la partie seule qui se rapporte à la procession du jour de la fête du saint Sacrement. On serait donc trompé si l'on appréciait l'enseignement de Quarti d'après les paroles de Barrufaldi (tit. LXXX, n° 40). « De thuribulis fumigantibus Quartus, « *Diss. de Proces.* n. 101, promovet hanc quæstionem, nempe : An thu- « riferarii debeant incensare, vel suffumigare pavimentum, sternendo « viam in hac processione ? et post allatas hinc inde rationes, resolu- « tionem relinquit arbitrio dirigentium processionem. Magis tamen fa- « vet usui sternendi viam cum thuribulis effumantibus, ratione via- « rum, quæ, ut plurimum profanæ sunt. » Barruffaldi ajoute son appréciation en ces termes : « Sed ego dixi, prout vidi in praxi, unum « sine alio fieri non posse : dum enim thuriferarius vibrat Eucharis- « tiæ incensationem, si thuribulum retrahere vult, necesse est ut alia « vibratione incensetur via ; maximi enim incommodi esset, nec recte « pedibus incedere posset thuriferarius, si facie ad Eucharistiam con- « versa, illam incensare teneretur. »

Cavalieri, comme Barruffaldi, rapporte seulement le sentiment de Quarti, au sujet de la procession du jour de la fête du saint Sacrement. Il adhère, du reste, à l'enseignement de Gavantus, et le donne comme étant l'enseignement le plus commun, ajoutant toutefois que les deux thuriféraires ne doivent pas encenser de la main droite, mais celui qui est à droite doit encenser de la main gauche. Dans son commentaire sur le paragraphe XX de l'Instruction Clémentine, le savant auteur s'exprime comme il suit (n° 4) : « Quarti *De Proces.*, *Sect. III*, *N.* 13, « quæstionem excitat, an thuriferarii debeant incensare, vel suffumi

« gare pavimentum sternendo viam, et licet resolutionem relinquat « arbitrio dirigentium processionem, ipse tamen magis probat modum « sternendi viam cum thuribulis effumantibus, cum processio fit per « vias publicas, quæ cum profanæ sint, indigent prævia quadam expia- « tione cum incenso. Verum ut certa ab incertis separemus, supponi- « mus quod incensatio in processionibus fieri non debet ductis thuribu- « lis, uti fit in incensatione personarum, et ad elevationem in missa : hic « quippe modus inter ambulandum esset valde incommodus, et pluri- « mis obnoxius periculis, et hoc pacto non incensatur Sacramentum « nisi a genuflexis. Dicimus autem, quod ita debet fieri, ut qui est a la- « tere dextero, manu sinistra ; et qui est a latere sinistro, manu dex- « tera, alternatim thuribula moveant, tractibus tamen longioribus « erga sacramentum productis ; sic enim et viam ei sternunt, et ipsum « quoque vere incensant. Quem incensandi ritum communis praxis « approbat, et laudant auctores, quorum Gavantus Part. IV, tit. VIII, l. 9, « in eo solum reprehensione dignus apparet quod utrumque acolythum « manu dextera facit movere thuribula. »

Gardellini, commentant le même passage de l'Instruction Clémentine, dit la même chose, et ajoute que la première manière d'encenser le saint Sacrement n'est usitée que chez les Théatins ; il indique les inconvénients de cette manière d'encenser, et fait les mêmes observations que Cavalieri. Après avoir cité les paroles de Gavantus, il ajoute les paroles suivantes : « Verum primus modus in praxi non obtinet, nisi « apud Regulares quosdam, et signanter Clericos regulares quos Thea- « tinos dicimus : plurimum namque habet incommodi, multum peri- « culi, et forte etiam minus decens videtur ; tum quia recta incedere « nequirent thuriferarii, si facie ad Sacramentum conversa illud incen- « sare tenerentur ; tum etiam quia hoc modo non incensatur Sacra- « mentum, nisi a Sacerdotibus genuflexis, si excipias incensationem ad « elevationem Missæ solemnis, quæ fit a genuflexo thuriferario, quia « sacri ministri aliis muneribus sunt impediti, veluti ibidem notat Ga- « vantus (1)..... » L'auteur cite alors l'autorité de Cavalieri, de Bar-

(1) Ce n'est pas au même lieu que Gavantus allègue la raison de ce rit, Mais dans son commentaire sur les rubriques spéciales aux Messes solennelles de *Requiem*, parlant de celle qui donne au sous-diacre la fonction d'encenser le saint Sacrement à l'élévation, il dit (part. II, tit. XIII, n. 2,

ruffaldi et autres liturgistes, puis il continue comme il suit : « Secun-
« dus modus ille est, quem universalis comprobat ecclesiarum usus.
« Sed in hoc errat Gavantus, dum dicit utrumque acolythum dextera
« manu agitare debere thuribula. Cum enim hinc inde incedant, et
« versus Sacramentum tractis longioribus ea movere teneantur, decet
« non solum, sed omnino opportet ut qui est a latere dextero, manu
« sinistra; et qui est a sinistra, dextera manu thuribulorum tractus
« producant. » Il parle ensuite de l'opinion de Quarti, et comme les précédents, sans énoncer la distinction que fait ce rubriciste entre la procession du Jeudi saint et celle de la fête du très-saint Sacrement. Il dit avec raison, comme d'ailleurs nous l'avons observé avant de citer le texte de Quarti, que la question est mal posée : il ne s'agit pas de savoir si l'on doit encenser le saint Sacrement, ou bien le chemin par où il doit passer ; c'est toujours le saint Sacrement qui doit être encensé, et la question est de savoir quelle est la manière de le faire. « Hinc patet inanem esse quæstionem illam, quam promovet
« Quarti *De process.*, *Sect. III*, *N°* 13 *in sextam circumst.*, an scilicet
« thuriferarii debeant incensare, vel suffumigare pavimentum, ster-
« nendo viam in hac processione ? Et post allatas hinc inde rationes,
« relinquit resolutionem arbitrio dirigentis processionem ; ipse tamen
« propensus videtur in modum sternendi viam cum thuribulis effu-
« mantibus, ratione viarum, quæ cum profanæ sint, indigent expiatione.
« Inanem quæstionem hanc jure dixi, quia thuribula adhibentur in
« honorem Sacramenti ; et si processio fiat tantummodo in ecclesia,
« profanæ viæ non sunt calcandæ. » Gardellini rapporte alors le passage où Barruffaldi constate qu'en pratique on encense à la fois et le saint Sacrement et le chemin par où il doit passer, puis il termine en disant : « Ac tandem omne aufert dubium nostra instructio jubens :
« *Due acolyti... incenseranno continuamente il Santissimo*, non dicit *viam*,
« sed *Sacramentum*. »

Deuxième question. — *Aux processions du très-saint Sacrement, est-il permis d'employer plus de deux thuriféraires, et de leur adjoindre dse*

l. *a*) : « Cum non teneat Subdiaconus patenam,.... debet incensare Sacra-
« mentum in ejusdem elevatione, ut a digniore ministro non impedito id
« fiat. »

clercs qui repandent des fleurs? Que doit-on penser de l'usage établi dans beaucoup d'églises de France, usage d'après lequel on emploie huit, dix ou douze thuriféraires avec autant de clercs pour jeter des fleurs?

Poser cette question, c'est supposer qu'il soit permis de substituer l'arbitraire aux règles liturgiques. Telle est malheureusement, comme nous l'avons déjà plusieurs fois observé, la voie dans laquelle nous avons été conduits depuis l'introduction des liturgies françaises. Or, dans la cérémonie dont il est question, nous ne pouvons ne pas voir la violation positive de plusieurs règles liturgiques, en l'examinant seulement d'une manière spéculative. Si maintenant nous en observons l'exécution, nous y trouvons une vraie perturbation des rites institués par l'Eglise.

Les règles liturgiques prescrivent à ces processions la présence de deux thuriféraires, comme nous venons de le voir. S'il en fallait admettre un plus grand nombre, il en serait question dans le Missel, dans le Rituel ou dans le Cérémonial des Évêques. Or, non seulement aucune mention n'en est faite dans les livres liturgiques, mais aucun rubriciste ne fait allusion à un pareil usage. Il n'est donc pas plus liturgique d'employer quatre thuriféraires, par exemple, que quatre acolytes. L'usage d'adjoindre aux thuriféraires des clers qui jettent des fleurs n'est pas moins étranger à la liturgie. La rubrique du Cérémonial des Évêques parle de fleurs parsemées sur le chemin par où la procession doit passer (L. II, c. XXIII, n° 2) : « Viæ per quas processio « transire debebit mundentur et ornentur aulæis, pannis, picturis, « floribus frondibusque virentibus secundum posse et qualitatem loci. » Mais jamais on n'a fait de ces préparatifs une cérémonie spéciale.

Si nous examinons maintenant la manière dont se remplit cette fonction, nous y trouvons bien d'autres violations des règles liturgiques. Nous avons supposé, jusqu'à présent, que tous les encensoirs sont garnis de feu et d'encens; que le très saint Sacrement est encensé continuellement, comme le prescrit la rubrique; que l'on se conforme aux règles que nous exposons ci-après au sujet de la manière d'encenser; que tous les thuriféraires et les ministres qui jettent des fleurs sont en surplis. Mais rien de tout cela n'est observé. D'abord, on met souvent du feu dans deux encensoirs seulement, le reste est pour la parade. Le saint Sacrement est encensé seulement de temps en temps

contrairement à la rubrique : *duobus acolytis Sacramentum continue incensantibus*; la manière dont ces clercs encensent n'est pas du tout celle que prescrit la rubrique, comme nous le verrons ci-après; enfin, au lieu de porter le surplis, ils sont revêtus d'aubes, c'est-à-dire qu'ils portent les vêtements du sous-diacre aux jours de pénitence.

Cette cérémonie n'est donc point liturgique en elle-même, et dans l'exécution on y ajoute encore de nouvelles pratiques irrégulières. Mais n'est-elle pas propre à rehausser la pompe de la procession, et en ce sens n'est-elle pas acceptable? Nous avons déjà souvent répondu à cette objection, et nous l'avons prouvé plus d'une fois; on ne peut admettre, pour rehausser une cérémonie, des pratiques que l'Eglise n'a point instituées: autrement le culte extérieur ne serait plus réglé par son autorité. Donc ces pratiques, parce qu'elles augmentent la pompe des cérémonies, ne sont pas par là même acceptables. Mais celle dont il s'agit ici rehausse-t-elle réellement la solennité de la procession? Nous laissons à un juge impartial le soin de répondre, et nous nous contentons de dire que ce n'est pas le sentiment de Mgr de Conny. Ce savant liturgiste y voit un de ces sujets de distraction que la S. C. des rites réprouve. « Ces exercices, dit-il, usités en certains lieux, d'enfants qui « jettent des fleurs en mesure et en décrivant certaines figures, paraissent contraires au moins à l'esprit du cérémonial. » Il cite alors un décret de la S. C. relatif à d'autres usages qu'elle réprouve. Ces usages consistent à faire représenter des mystères et des saints par des enfants des deux sexes, et nous montrent où se porte l'imagination de l'homme quand elle n'est pas réglée. Pour en donner quelques exemples, nous avons vu, dans une procession du très-saint Sacrement, deux petites filles faisant à un reposoir la fonction d'anges adorateurs; leur immobilité, bien entendu, était récompensée, Une autre fois, on érigeait un calvaire, et à la procession où on le portait au lieu destiné, un homme simulant N.-S. portait la croix, et d'autres, qui avaient la figure garnie d'une barbe postiche, représentant les Juifs, attachèrent le Christ à la croix. On avait heureusement substitué un Christ en bois ou en fonte à celui qui avait représenté le Sauveur pendant la procession.

Nous terminons ce paragraphe en citant les décrets par lesquels la S. C. a réprouvé ces sortes de pratiques.

1er Décret. « S. R. C. sollicite animadvertens quod pia fidelium

« consuetudo associandi processiones quæ fiunt in urbe infra hebdoma-
« dam SS. Corporis Christi, per pueros utriusque sexus repræsentan-
« tes varia SS. martyria et mysteria, non solum Christifidelium non
« augent pietatem, imo a debita adoratione Sanctissimi mentes populi
« distrahant, ideo iidem EE. decreverunt in posterum prohibendum
« esse ne dicti pueri puellæque aliquo modo admittantur : et ita servari
« mandarunt, et debitam executionem cui de jure commiserunt. »
(Décret du 5 mars 1667, n° 2398.)

2e Décret. *Question.* « An in processionibus tum SS. Sacramenti in
« die solemnitatis Corporis Christi, ejusque octavæ, tum aliarum con-
« fraternitatum Rosarii, Carminis, cordigerorum, aliisque hujusmodi,
« permittendum sit, ut pueri, puellæque, nedum septennio minores,
« sed virgines ultra vigesimum annum, magno cum scandalo, sanctos
« sanctasque, eorumque vitas, miracula, et mortes repræsentantes,
« cum insigniis eorumdem sanctorum induant et incedant ? *Réponse* :
« Prohiberi. » (Décret du 16 novembre 1667, n° 2423, q. 7.)

3e Décret. « Expositum fuit S. R. C..... quamdam paucis abhinc
« annis introductam fuisse consuetudinem..... publicis in supplicatio-
« nibus quæ ducuntur in festo et per octavam SS. Corporis Christi
« deferendi veteris Testamenti arcam, mensam cum propositionis pa-
« nibus, candelabrum cum septem luminaribus, et alia id generis quæ
« fuerunt per Moysen illa in lege instituta, quæ a juvenibus instar
« hujus legis indutis deferuntur..... Et S. eadem C.... rescribendum
« censuit : Dentur decreta jam alias edita, nimirum in una Urbis die
« 5 martii 1667, et in Mediolanen. die 5 novembris eodem anno, at-
« que in una Venetiarum die 17 junii 1684, quibus prohibetur expresse
« ne pueri illis in supplicationibus deferant vel instrumenta dominicæ
« passionis, vel aliud repræsentans hujus mysteria, vel sanctorum
« martyria, utpote quæ ex sui natura animum avertant ab adoratione
« SS. Sacramenti, quod unice in iisdem intenditur, ac proinde scri-
« bendum Amplitudini Tuæ, quatenus pro sua religione ac prudentia
« incumbat ut omnia de medio tollantur, et juxta laudabilem cætera-
« rum regionum consuetudinem, supplicationes hujusmodi in posterum
« sine ullo accessorio prædicto, et pro sola devotione ducantur. » (Décret
du 7 décembre 1844, n° 4994.)

P. R.

CAS DE CONSCIENCE

I. Suffit-il, pour accorder la sépulture ecclésiastique, que le prêtre ait pénétré auprès du malade, quoiqu'il soit moralement certain pour les personnes de la maison et très-probable pour le public, que ce malade n'a pas voulu se confesser ?

Rép. Ou ce malade est du nombre de ceux auxquels on doit refuser la sépulture, à moins qu'ils ne donnent des signes de repentir (1) (la demande d'un prêtre peut indiquer suffisamment ce repentir) ; ou c'est une personne à laquelle la sépulture peut être accordée lorsqu'on ne constate pas qu'elle a refusé les secours de la religion. — Dans le premier cas, s'il s'agit, par exemple, d'un individu qui vit publiquement en concubinage, d'un usurier public, de quelqu'un qui détient et ne veut pas rendre le bien d'autrui, au su et vu de tout le monde, d'une personne connue notoirement pour s'être suicidée, d'un impie déclaré, surtout s'il a écrit des ouvrages qui renferment ses impiétés, etc., etc., il ne suffit pas que le prêtre ait pénétré dans sa chambre : il faut qu'on sache que son repentir a fait cesser les motifs qui sans cela obligeraient à le priver de la sépulture ecclésiastique. Il est facile d'en voir la raison. Et c'est à ceux qui demandent que ce défunt soit enterré chrétiennement de fournir la preuve du repentir qui peut rendre la demande admissible.

Dans le second cas, on ne peut refuser la sépulture à l'individu en question sans constater par témoins dignes de foi qu'il a repoussé par irréligion le sacrement de réconciliation. C'est au prêtre qui refuse les honneurs funèbres de prouver alors que le défunt est mort impénitent, et, autant que possible, il fera bien d'éviter d'être obligé d'en venir là.

II. L'approbation donnée par l'évêque renferme-t-elle nécessairement aujourd'hui la juridiction requise pour administrer le sacrement de pénitence, de telle sorte que les curés ne puissent plus la donner ?

Rép. En approuvant un prêtre pour la confession, l'évêque, sans

(1) Consulter là-dessus le Rituel.

doute, pourrait ne pas lui donner la juridiction que ce sacrement exige, laissant au curé le soin de suppléer cette condition essentielle : mais l'usage que, lorsque l'évêque approuve pour la confession, il confère en même temps la juridiction pour absoudre, est tellement général depuis longtemps, que la S. Congr. des évêques a pu porter, à la date du 3 avr. 1584, le décret suivant : « Decretum Episcopi in « quo habetur quod nullus confessarius, etiam ab ordinario approbatus, « possit, tempore paschali, confessiones alicujus audire sine licentia « parochi, nullo modo est observandum, cum satis valide faciat pœni- « tens deferendo parocho fidem confessionis auditæ a persona *approbata*. » — Cette coutume, il est vrai, rend inutile la délégation de la part du curé; mais elle ne l'annule pas pour cela : « Quod duo, dit S. Tho- « mas (1), quorum unus alio principalior est, super eamdem plebem « constituuntur, non est inconveniens, et secundum hoc, super eam- « dem plebem immediate sunt et sacerdos parochialis et Episcopus « et Papa; et quilibet eorum potest ea quæ jurisdictionis ad ipsum « pertinent, alteri committere. »

III. L'évêque peut-il dispenser son diocésain de faire la communion pascale dans sa paroisse ?

Resp. L'évêque est le propre pasteur de ses diocésains aussi bien et plus même que les curés; il peut donc leur faire faire leurs pâques où il veut, comme le curé, et donner par conséquent la permission de les faire où il lui plaît, comme le curé. — Il ne pourrait néanmoins autoriser à perpétuité certaines familles à remplir toujours ce devoir hors de leur paroisse : car ce serait une espèce de démembrement que l'évêque ne peut opérer que conformément aux dispositions canoniques.

IV. Que penser de la loi du concours dans l'état actuel de la France ?

Rép. Nous exprimons notre pensée à cet égard au n° 1334 de notre *Manuale*, où nous disons, d'après M. Bouix, que les motifs qui ont porté à ne pas user de ce moyen pour nommer les curés à l'époque du Concordat pouvant subsister aujourd'hui encore, du moins jusqu'à un certain point, nous n'oserions pas affirmer qu'on doive blâmer nos évêques de ne pas s'astreindre à cette prescription du Concile de Trente.

V. Un testament qui renfermait un legs en faveur d'une église, a été annulé pour défaut de forme. Les héritiers qui connaissent les intentions du donateur au sujet de ce legs, peuvent-ils en conscience se

(1) *Quæst. quodl.* XII, art. 19, sect. 3.

prévaloir des dispositions de la loi civile pour n'y avoir pas égard ? Ou doit-on les obliger à acquitter le legs sous peine de refus d'absolution ?

Rép. En établissant son Eglise, J. C. lui a donné certainement le droit d'acquérir des possessions, sans lesquelles elle ne pourrait utilement exercer sa salutaire mission parmi les peuples : la faculté qu'a l'Eglise d'acquérir des biens ne peut donc être subordonnée aux prescriptions du pouvoir séculier, puisqu'alors il dépendrait de ce pouvoir de l'empêcher d'être et de l'anéantir. Aussi Pie IX, dans le syllabus, énumère-t-il, parmi les propositions qu'il réprouve, celle-ci, qui est la 26e : *Ecclesia non habet nativum ac legitimum jus acquirendi ac possidendi.* Les legs en faveur des églises ne peuvent donc être annulés, pour la conscience, par la loi civile : ils obligent donc devant Dieu quand on est certain de leur existence, quoique la loi civile ne leur reconnaisse aucune valeur.

Quant à l'absolution, on doit la refuser certainement à ceux qui connaissent l'obligation d'acquitter ces legs et ne veulent pas s'y décider. Mais si, à cause du préjugé qui porte à croire qu'on peut suivre en conscience sur ce point les lois de l'Etat, les débiteurs des legs croyaient de très-bonne foi être dispensés de toute obligation à cet égard, on pourrait les laisser dans cette bonne foi, si l'on avait lieu d'appréhender qu'avertis de leur obligation, ils refuseraient de la remplir. On pourrait même leur donner l'absolution si d'ailleurs il n'y avait pas d'autre obstacle. Voir à ce sujet S. Liguori, lib. 6, n° 614.

VI. Ma Fabrique, nous dit le même curé, auteur de la consultation précédente, jouissait de temps immémorial et sans conteste, de deux pièces de terre. Mon prédécesseur fit cession à l'instituteur de la jouissance de ces terrains sous certaines conditions. Ces conditions n'étant pas remplies, il voulut rentrer en possession desdits terrains ; mais l'instituteur s'y refusa, soutenu par le conseil municipal qui s'est déclaré persécuteur.

1° Que penser de cela au point de vue civil ?

2° Quels moyens employer pour rétablir la Fabrique dans ses droits ?

3° Le conseil municipal ne tombe-t-il pas sous l'excommunication portée par la bulle *Apostolicæ Sedis* ?

4° Ne doit-on pas refuser l'absolution à chacun des membres du conseil municipal ?

Rép. au 1° et au 2°. Si on nous demandait ce qu'il faut penser au point de vue canonique de la cession faite par le prédécesseur du curé qui propose le cas, nous répondrions qu'il n'a pu, en aucune manière,

faire la cession en question, à moins d'y être autorisé par l'autorité compétente, qui est ordinairement le Saint-Siége. Mais on nous demande ce qu'il faut penser de cette cession au point de vue civil. — Sous ce rapport, si c'est le curé qui l'a faite, assurément elle est nulle, même pour le civil, puisqu'un curé est sans titre pour disposer civilement des biens de la Fabrique; et il est facile, ce nous semble, dans ce cas, de rétablir la Fabrique dans la possession des terrains qui n'ont cessé de lui appartenir, n'ayant pas été aliénés par le vrai propriétaire : il n'y a qu'à alléguer la nullité de l'acte et demander au préfet la restitution des terrains en faisant appuyer cette demande par l'évêque.

Si c'est la Fabrique qui l'a faite, il y a encore moyen, paraît-il, de revenir sur la cession, puisque les conditions sous lesquelles elle avait été consentie, n'ont pas été remplies. C'est au successeur du curé de se bien renseigner à cet égard auprès des hommes d'affaires, et de se bien assurer qu'il y a possibilité de revenir sur la convention.

S'il y avait pour cela un procès à intenter, on sait que les Fabriques ont besoin, dans ce cas, de l'autorisation du conseil de préfecture (1).

Pour l'obtenir, le trésorier doit présenter un mémoire signé de lui et appuyé de toutes les pièces justificatives. Il y joint la délibération du conseil de Fabrique et l'avis du conseil municipal. Ce mémoire doit être notifié à la partie adverse. La décision du conseil de préfecture doit être rendue dans le délai de deux mois à partir de la date du récépissé du mémoire. Si le conseil de préfecture refusait l'autorisation, on pourrait recourir au ministre des cultes.

Rép. au 3°. Si les membres du conseil municipal ont eu connaissance de l'excommunication infligée par les SS. canons à ceux qui acceptent les biens ecclésiastiques sans le consentement du Saint-Siége dans les cas où il est requis, ils ont certainement encouru cette excommunication si les terrains étaient d'une valeur importante, puisque c'est le cas où l'agrément du souverain Pontife est nécessaire. Il en est de même du curé qui a fait la cession, et qui a dû plus difficilement qu'un autre ignorer la législation de l'Eglise.

Rép. au 4°. Notre réponse sur ce 4° ne peut qu'être analogue à celle que nous avons donnée tout à l'heure à la question n° V. On doit refuser l'absolution à ceux qui savent qu'ils ont prévariqué et qui ne veulent pas réparer le mal qu'ils ont fait. Quant aux autres, la bonne foi pourrait autoriser à être plus indulgent envers eux.

CRAISSON, anc. v. g[1].

(1) Art. 77 du décret de 1809.

CHRONIQUE.

La série des actes de la S. C. de l'index, interrompue depuis la sacrilége usurpation de Rome, recommence par un décret (23 septembre 1872), qui condamne les ouvrages suivants :

Roberto Ardigò : *La Psicologia come scienza positiva.* Mantova, presso Viviano Guastalla, editore, 1870.

Delle principali questioni politiche-religiose, per Giacomo Cassani, professore di Istituzioni canoniche nella R. Università di Bologna. Volume I. Dei Rapporti fra la Chiesa e lo Stato. Bologna, Regia Tipografia, 1872.

Il Rinnovamento Cattolico, periodico Bolognese. Bologna, Regia Tipografia.

De l'organisation du Gouvernement Républicain, par Patrice Larroque. Paris 1870.

Die Macht der rœmischen Pœpste über Fürsten, Lœnder, Vœlcker und Individuen etc.— Latine vero : *Potestas Romanorum Pontificum in principes, regna, populos, singulos homines*, juxta ipsorum doctrinas et actus ad rite eorum infallibilitatem illustrata a Dre Joh. Frid. Equite de æstimandam Schulte, O. P. Professore canonici et germanici juris in Universitate Pragensi. Pragæ 1871, apud F. Tempsky. — *Decr. S. O. Feria IV, die* 15 *martii* 1871.

Hæresis Honorii et Decretum Vaticanum de Infallibilitate Pontificia, auct. Prof. Emilio Ruckgaber. — *Decr. S. O. Feria IV, die* 26 *aprilis* 1871. *Auctor laudabiliter se subjecit et opus reprobavit.*

S. Giuseppe Patrono della Chiesa Universale. Autore Sig. D. Giuseppe Morena, della Congregazione della Missione. Verona 1870. Tipografia Vescovile di S. Giuseppe. — *Decr. S. O. Fer. IV, die* 7 *junii* 1871. *Auctor laudabiliter se subjecit et opus reprobavit.*

Ist die Lehre von der Unfehlbarkeit des Rœmischen Pœpstes katholisch ? Von Wenzel Joseph Reichel. Wien, 1871. — Latine vero : *Doctrina de Infallibilitate Romani Pontificis estne catholica ?* Auctore Wenceslao Josepho Reichel. Viennæ 1871. — *Decr. S. O. Feria V, die* 22 *junii* 1871.

La Chiesa Cattolica Romana e la Chiesa Greco-Russa-Ortodossa, ed in che differiscano fra loro. Firenze 1869. Tipografia Barbera. — *Eod. Decr.*

Die Stellung der Concilien, Pœpste und Bischœfe, von historischen und kanonischen Standpunkte, und die pœpstliche Constitution von 1870, *mit Quellenbelegen.* — Latine vero : *Jura Conciliorum, RR. Pontificum et Episcoporum ex historicis et canonicis fontibus expensa, atque pontificia*

Constitutio 18 *julii* 1870 *cum documentis probantibus*, auctore J. F. Equite de Schulte, ord. professore canonici et germanici juris in Universitate Pragensi. Pragæ 1871, apud F. Tempsky. — *Decr. S. Off. Feria IV*, 20 *septembris* 1871.

Das Unfehlbarkeit-Decret von 18 *julii* 1870 *auf seine Verbindlikeit geprüft.* — Latine vero : *Decretum* 18 *julii* 1870 *de infal'ibilitate atque ejusdem ecclesiastica vis obligandi in examen vocatur.* Opusculum editum a Dre. J. F. equite de Schulte, etc. Pragæ 1871, apud F. Tempsky (auctor anonymus). — *Eod. Decr.*

Denkschrift über das Verhæltniss des Staates zu der Sætzen der pæpstlichen Constitution von 18 *julii* 1870, *gewidmet den Regierungen Deutschlands und Œsterreiches.* — Latine vero : *Memorandum de relatione status ad sententias Constitutionis Pontificiæ* 18 *julii* 1870, *dedicatum guberniis Germaniæ et Austriæ*, a Dre. J. F. Equite de Schulte, etc. Pragæ apud Frid. Tempsky 1871. — *Eod. Decr.*

Die Unvereinbarkeit der neuen pæpstlichen Glaubensdecrete mit der bayerischen Staatsverfassung. — Latine vero : *Novorum decretorum fidei a R. Pontifice editorum inconciliabilis pugna adversus constitutionem Bavaricam* demonstrata a Dre Josepho Berchtold, extraord. professore juris in Universitate Monachiensi. Monachii 1871. — *Eod. Decr.*

Katholische Kirche ohne Papst. — Latine vero : *Ecclesia catholica sine papa*, auctore Thoma Braun, Sac. Diœcesis Passaviensis. Monachii 1871. — *Eod. Decr.*

Sendschreiben an einem deutschen Bischof des vaticanischen Conciles, von Lord Acton. — Latine vero : *Epistola ad unum ex Episcopis Germanis Vaticani Concilii* missa a Domino Acton. Nordlingæ 1870. — *Eod. Decr.*

Zur Geschichte des vaticanischen Conciles, von Lord Acton. — Latine vero : *Ad historiam Concilii Vaticani*, auctore Domino Acton. Monachii 1871. — *Eod. Decr.*

Das vaticanische Concil mit Rüksicht auf Lord Acton Sendschreiben, und Bischof v. Ketteler's. Antwort kritisch betrachtet. — Latine vero : *Concilium Vaticanum in relatione ad Epistolam Domini Acton et ad responsionem Episcopi de Ketteler critice consideratum* a Dre Eberhardo Zirngiebl. Monachii 1871. — *Eod. Decr.*

Tagebuch wæhrend des vaticanischen Concils geführt von Dr. F. Friedrich, Professor der Theologie, etc. — Latine vero : *Diarium tempore Concilii Vaticani exaratum* a Dre. F. Friedrich, Prof. Theologiæ, etc. Nordlingæ 1871. *Eod. Decr.*

Kleiner katholischer Katechismus von der Unfehlbarkeit. Ein Büchlein zur Unterweisung, von einem Vereine katholischer Geistlichen. — Latine vero : *Parvus Catechismus Catholicus de infallibilitate* : libellus ad instructionem conscriptus a societate catholicorum ecclesiasticorum. Coloniæ et Lipsiæ 1872. *Decr. S. O. Fer. IV*, 31 *julii* 1872.

Amiens. — Imp. Emile GLORIEUX et Ce, rue du Logis-du-Roi, 13.

ŒUVRES DE MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE POITIERS.

(TOME VI)

— *Second Article.* —

III

L'Evêque de Poitiers n'est pas seulement écrivain, il est encore orateur, et ses discours ne sont pas moins remarquables que ses écrits. Mon intention n'est point de passer en revue tous les discours contenus dans ce VIe volume, dont plusieurs, du reste, ont déjà été publiés dans les journaux, à l'époque où ils furent prononcés ; il me suffira de signaler les principaux d'entre eux et de les faire connaître par des citations plutôt que par des appréciations.

Les discours de Mgr Pie sont ou des discours proprement dits, ou des éloges funèbres, ou des homélies, ou des allocutions ; chacun de ces morceaux a sa tonalité et ses nuances. Le volume que nous examinons ne contient guère que cinq discours proprement dits. Le premier est un discours prononcé à Niort, avant la consécration de l'Eglise de saint Hilaire de cette ville ; il renferme un éloge délicat et mérité de M. Pierre-Théophile Segretain, architecte distingué, dont la mémoire se perpétuera dans les nombreux monuments sortis de ses mains habiles et généreuses.

Dans le second discours qui suivit la *consécration de l'Eglise de la maison des sourdes-muettes* de Larnay, l'orateur paie un juste tribut d'éloges aux Filles de la Sagesse, et rend un sincère hommage à la mémoire de M. le chanoine de Larnay, fondateur de cette maison.

Le troisième discours fut prononcé à la suite de la consécration de l'église du petit séminaire de saint Chéron, près de Chartres, le 3 novembre 1869, à la veille de l'ouverture du Concile. Voici le début de cet éloquent discours, où Monseigneur de Poitiers, après avoir raconté, avec un charme exquis, la vie de saint Chéron, entretient son auditoire des destinées religieuses de la demeure sanctifiée par le serviteur de Dieu :

« C'est une chose étonnante et pourtant incontestable que Dieu choisit ici-bas des lieux privilégiés, où il se plaît à répandre avec plus d'abondance les rosées de sa grâce. Les saintes lettres sont toutes pleines de cette théologie, et elle est le fondement de la pratique ancienne et constante des pélerinages. Et cela même se rattache à tout l'ensemble de la doctrine catholique. Dieu voulant entrer en commerce avec l'homme, c'est-à-dire avec l'être à la fois intelligent et sensible, a dû faire contracter à sa grâce les rapports de temps, de lieux et de personnes. C'est d'après ce principe qu'il a créé les sacrements proprement dits ; d'après le même principe qu'il a attaché une vertu aux objets bénis par l'Eglise, ou adoptés par lui-même et signalés par des prodiges, comme sont certaines statues vénérées, certaines fontaines miraculeuses, certains sanctuaires renommés. Tout cela entre dans l'analogie du mystère de l'incarnation divine ; c'est le développement d'une même pensée, d'une même économie, d'une même providence. Il y a donc, Messieurs, il y a une vocation, une prédestination pour les lieux, comme pour les personnes, et ce que je voudrais vous montrer, c'est la providence de Dieu sur la montagne que vous habitez : montagne sainte, montagne engraissée du sang des martyrs, montagne où se sont accumulées les merveilles de l'ordre surnaturel; montagne où ç'a été le bon plaisir de Dieu de résider dès le commencement, montagne où le Seigneur résidera jusqu'à la fin : *Mons Dei, mons pinguis, mons coagulatus... mons in quo beneplacitum est Deo habitare in eo, etenim Dominus habitabit in finem,* » (p. 324, 325).

Le discours est à lire tout entier ; il répond à la majesté du début. Voici quelques fragments empruntés aux dernières pages :

« Mais quelle tempête s'élève au sein de la France ? Je vois les pontifes et les prêtres du Seigneur, les uns exilés, les autres ensevelis dans une mer de sang..... L'Eglise de France n'est plus qu'une vaste ruine. Les pierres du sanctuaire sont dispersées, les cendres des saints sont jetées aux vents et dépouillées des richesses qu'avait accumulées sur elles la pieuse prodigalité des siècles. Les asiles sacrés, ravis à l'Eglise, tombent entre les mains de profanes acquéreurs. La montagne sainte est découronnée de son temple, elle pleure des hôtes révérés; la prière n'y appelle plus les rosées du Ciel ; les échos religieux gémissent de ne plus entendre que des chants licencieux... Seigneur, Seigneur, avez-vous donc oublié vos antiques miséricordes, et l'héritage de votre fidèle serviteur est-il à jamais délaissé ?

» Non, Messieurs ; laissez couler le torrent, attendez que l'indignation de Dieu soit passée (1). Le moment de la miséricorde va revenir. Une catastrophe était nécessaire. La rémission des péchés ne se fait que par le sang (2), et la France avait péché ; les prophètes eux-mêmes avaient prévariqué ; les apôtres et les martyrs ne voyaient trop souvent autour de leurs tombeaux que des enfants dégénérés. Mais attendez. A peine la noble église de Chartres a-t-elle relevé son front, à peine ses pontifes lui sont-ils rendus, qu'elle jette un regard sur la montagne sainte, sur la seconde église du diocèse. Hélas ! elle n'y voit guère que des ruines, mais n'importe, elle s'arme de courage, et elle lui crie : Ecoute, ma fille, et vois, et incline l'oreille : *Audi filia, et vide, et inclina aurem tuam.* Au lieu de tes vieux cénobites, il va te naître des enfants. Longtemps tu fus le tombeau des vétérans de mon sacerdoce ; tu seras désormais le berceau de mes jeunes lévites ; *pro patribus tuis nati sunt tibi filii.* C'est de ton sein que sortiront les pasteurs de toute la contrée ; quelques-uns d'entre eux iront évangéliser et gouverner des églises lointaines ; plusieurs traverseront les mers, feront bénir ton nom jusqu'au pays de l'aurore, et tous se souviendront de toi avec amour, du parfum des vertus qu'ils auront respiré avec l'encens de tes fleurs : *Constitues eos principes super omnem terram, memores erunt nominis tui* (3). »

(1) *Isa.* XXVI, 20, 21.
(2) *Hebr.* IX, 22.
(3) *Ps.* XLIV, 12, 18, 19.

C'est dans ce lieu béni que l'Evêque de Poitiers passa sa jeunesse cléricale, et certes, ce n'est pas une des moindres gloires de cette colline sacrée de saint Chéron, d'avoir enfanté à la vie sacerdotale le nouvel Hilaire qui, comme un grand arbre, étend non-seulement sur l'église de Poitiers, mais encore sur l'Eglise universelle, ses rameaux féconds, ornés de fleurs et chargés de fruits. Entendons ici les accents qui s'échappent du cœur de Monseigneur Pie :

« Les plus doux souvenirs de ma vie sont assurément ceux qui s'offrent ici à moi. Nul autre séjour n'occupe dans mes réminiscences et dans mes affections une place pareille. C'est ici, ô Vierge sainte, qu'épuisé par la souffrance, et traînant un corps languissant, j'ai ressenti les effets de vos maternelles bontés. Elles se manifestèrent à moi par des âmes sacerdotales avec lesquelles on est heureux, pour tout le reste de sa vie, d'avoir été mis en contact,.... jours heureux, trop vite écoulés, qui ne reviendront plus pour nous ! Ah que ceux-là du moins les apprécient, qui en jouissent à leur tour. Plus tard, ils en sentiront mieux tout le prix. Que de fois, parmi les fatigues et les écrasantes responsabilités de ma charge, parmi les sécheresses et les aridités des affaires, que de fois je vous ai prié, ô mon Dieu, de me rendre cette douce confiance, cette tendresse filiale, cette piété affectueuse des années de mon adolescence ! Que de fois, prosterné à vos pieds, ô Marie, songeant à ces jours heureux où j'ornais ici votre modeste temple, confié à mes soins, songeant à ces prières ardentes qui montaient vers votre image, avec l'encens des fleurs déposées à vos pieds ou rangées en guirlandes autour de votre tête, me rappelant ces soupirs de mon âme, qui se confondaient avec ceux de la tourterelle, hôte fidèle des bois qui entouraient votre sanctuaire ; oui, que de fois me reportant vers cet asile qui bornait mes horizons et au-delà duquel je n'apercevais et n'ambitionnais rien, que de fois j'ai partagé les regrets du juste de l'Idumée: *Quis mihi tribuat ut sim... sicut fui in diebus adolescentiæ meæ, quando secreto Deus erat in tabernaculo meo,... dicebamque : in nidulo meo moriar* (1). »

Le lecteur nous pardonnera la longueur de cette citation ;

(1) *Job.* XXIX, 2, 4, 18.

elle lui fera mieux connaître et aimer davantage l'âme si richement douée qui se répand en de si suaves paroles.

Le quatrième discours, l'une des pièces capitales du sixième volume, a été prononcé à Rome, durant le Concile, en la fête de saint Hilaire, le 14 janvier 1870. Heureux ceux à qui il a été donné de voir et d'entendre, ce jour-là, l'Evêque de Poitiers célébrant, dans un panégyrique immortel, son illustre prédécesseur, son maître de prédilection et son auguste modèle, en présence d'un auditoire magnifique, où se pressaient les évêques, les prélats et les princes romains, confondus tous ensemble, au sein d'une foule nombreuse de prêtres et de laïques de toutes les conditions ! La parole claire, limpide et vibrante de l'orateur sacré fit plus d'une fois frémir les auditeurs suspendus à ses lèvres, et n'eût été la sainteté du lieu, jointe aux sentiments discrets et respectueux des auditeurs, des applaudissements spontanés eussent certainement accueilli plusieurs passages de ce discours magistral, où le vaillant et habile orateur trouva le moyen de faire réfuter, par saint Hilaire lui-même, les objections que formulait plus ou moins explicitement la minorité, pour empêcher la définition de l'infaillibilité pontificale. Il faut se rappeler qu'alors le Concile était dans le travail et dans les douleurs de l'enfantement, et que les difficultés suscitées étaient en quelque sorte analogues à celles dont saint Hilaire avait fait autrefois justice.

« La paix, me dites-vous ? N'allez-vous pas troubler la paix, l'union ? — « C'est un beau nom que celui de la paix : *Speciosum quidem nomen est pacis* ; c'est aussi une belle chose que l'idée d'unité ; *et pulchra est opinio unitatis*. Mais qui niera que, pour l'Eglise et pour l'Evangile, il n'y a pas d'autre unité et d'autre paix que l'unité et la paix de Jésus-Christ : *Sed quis ambigat eam solum Ecclesiæ et Evangeliorum unitatem et pacem esse, quæ Christi est?* (1). » On les retrouve partout les

(1) *Cont. Auxent.*, 1.

mêmes, ces prôneurs éloquents de la paix et de l'union. Ils commencent par se séparer de la doctrine commune de l'Eglise : ils créent un système, ils forment une école; puis, quand ils ont posé leur camp en face du camp de la tradition sacrée, volontiers ils font appel à l'esprit de paix et d'union pour obtenir ou l'assurance ou au moins le silence des maîtres de la doctrine. Et il se rencontre toujours des candides qui sans vouloir songer aux manœuvres bruyantes de l'agression, se désolent et se scandalisent des retentissements de la plus nécessaire défense. A cela la réponse a été donnée par Hilaire : *Speciosum quidem nomen est pacis, etc.*

» Mais, lui objecte-t-on encore, ne savez-vous pas avec qui vous vous mesurez, et n'avez-vous pas peur ? — Oui, vraiment, j'ai peur ; j'ai peur des dangers que court le monde : *Mihi metus est de mundi periculo* ; j'ai peur de la terrible responsabilité qui pèserait sur moi par la connivence, par la complicité de mon silence : *Mihi metus est de mundi periculo, de silentii mei reatu* ; j'ai peur enfin du jugement de Dieu ; j'en ai peur pour mes frères sortis de la voie de la vérité, j'en ai peur pour moi dont c'est le devoir de les y ramener : *Mihi metus est de mundi periculo, de silentii mei reatu, de judicio Dei* (1).

« On ajoutait : Mais n'y a-t-il pas des réticences permises, des ménagements nécessaires ? — Hilaire répondait que l'Eglise n'a vraiment pas besoin qu'on lui fasse cette leçon ; qu'on peut s'en rapporter à elle et à son attitude séculaire ; qu'on peut être assuré de la retrouver toujours telle qu'elle a coutume de se montrer. Aucune autre puissance sous le soleil ne possède et ne pratique autant qu'elle la science des opportunités et des égards. Mais enfin, sans négliger jamais d'y employer les formes, l'Eglise ne peut oublier sa mission essentielle. Or, cette mission, la voici : Ministres de la vérité il nous appartient de déclarer ce qui est vrai : *Ministros veritatis decet vera proferre* (2).

» Que dis-je ? Nous manquerions au plan divin, si les négations de l'erreur ne devenaient pour nous le signal d'une exposition plus nette et d'une définition plus claire de la vérité, car (c'est toujours saint Hilaire qui parle) il est dans la destinée de la révélation divine d'être comprise

(1) *Ad. Constant. Aug., lib.* XI, 3.

(2) *Ibid.* 5.

et d'être éclaircie non pas seulement par ses propres doctrines, mais par celles de ses adversaires : *Non solum suis, sed adversantium est intelligenda doctrinis.....*

» Ç'a été l'effet de l'arianisme ; ç'a été et ce sera l'effet de toutes les contradictions que tous les points de la doctrine révélée ont rencontrées et qu'ils rencontreront pendant la succession des âges. Vous me demandez pourquoi des déclarations, pourquoi des définitions nouvelles, et Hilaire vous dit que si l'Eglise est appelée (Dieu le permettant ainsi) à rencontrer successivement des contradictions de tous ses enseignements, c'est parce que le dépôt qui lui est confié doit être mis en lumière beaucoup moins par sa propre initiative que par la nécessité provenant de ses contradicteurs : *Dum sibi partes singulæ adversantur, non solum suis, sed adversantium est intelligenda doctrinis.* »

On le voit, l'illustre orateur montrait assez clairement quel était son sentiment au sujet de la définition de l'infaillibilité pontificale. Je me rappelle, à ce propos, qu'un jour, ayant la bonne fortune d'accompagner l'évêque de Poitiers et celui d'Angoulême dans une promenade au dehors de Rome, le souverain Pontife qui, lui aussi, se promenait sur la même route, ayant reconnu les deux prélats français, descendit de voiture et les fit approcher de lui, en les invitant à l'accompagner jusqu'aux portes de Rome. A un moment de la conversation qui s'engagea entre ces illustres personnages sur le concile, l'évêque d'Angoulême, faisant allusion à ce qui se disait alors contre l'opportunité de la définition, laissa échapper ces heureuses paroles qui souvent ont été répétées depuis : ***Quod inopportunum dixerunt, necessarium fecerunt.***

L'évêque de Poitiers avait dit auparavant : « Pour moi, Très-Saint Père, je ne pense pas que la définition soit opportune. » Le Pape parut surpris. « Mais je la crois nécessaire, » reprit aussitôt Monseigneur Pie, ce qui fit sourire Sa Sainteté. J'ai tenu à rapporter ce fait pour montrer, si besoin était, que les idées de l'évêque de Poitiers étaient

dès lors bien arrêtées, non seulement sur la doctrine elle-même au sujet de laquelle il n'a jamais, grâce à Dieu, bronché, mais même sur la question d'opportunité.

Après avoir montré saint Hilaire défendant la cause de Jésus-Christ par ses discours et par ses écrits, Monseigneur Pie le montre s'employant principalement à la défendre dans les conciles. Le sujet devient de plus en plus actuel, et l'orateur s'attache à mettre sur les lèvres ou sous la plume du saint docteur le mot propre sur la situation où l'on était à Rome au mois de janvier 1870.

« Hilaire avait foi à l'utilité, à l'efficacité des conciles ; on peut dire de lui qu'il a été l'homme des conciles. Est-ce donc qu'il les regardait comme indispensables à la détermination et au maintien de la doctrine orthodoxe ? Non ; mais l'erreur venant à se produire, il jugeait les conciles très-aptes d'une part à éclaircir et à préciser les points obscurs, de l'autre à ramener les esprits dans les voies de la vérité et de l'unité... Il (Hilaire) reconnaissait hautement, il proclamait éloquemment le principe d'unité, le centre d'autorité, qui assure et sauvegarde les destinées de la foi. » (P. 363, 364.)

Suit une belle démonstration de l'infaillibilité pontificale, empruntée à la doctrine de saint Hilaire :

« La foi est une, disait-il, et tout ce qui est en dehors de cette unité de foi n'est pas la foi : *Fides una est..... extra fidem est, quidquid extra unam* (1). Or, il n'y a qu'un siége de la vraie foi, qu'il ait plu à Dieu d'établir ; *Veræ fidei una hæc sedes est, Deo quæ sit placita* (2). En d'autres termes, il n'y a pas d'autre foi que la foi de Pierre, de sorte que toute confession qui se pose en dehors de la foi et de l'autorité apostolique ne mérite pas le nom d'Eglise, et n'a rien de commun avec le Christ : *Ita ut extra fidem et virtutem apostolicam constituta, nec ecclesia sit illa, nec Christi* (3). Le Seigneur l'a juré à Pierre, et il ne se rétrac-

(1) *De Trinit.*, XI, 2.

(2) *Tract. in Ps.* LXVII, 16.

(3) *De Trinit.*, VII, 37, 38.

tera point ; tout jugement prononcé par lui sur la terre est autorisé d'avance dans le ciel : *Cujus terrestre judicium præjudicata auctoritas sit in cœlo;* et tout ce qu'il lie ou délie ici-bas obtient immédiatement la condition de chose jugée là-haut : *Ut quæ in terris ligata sint aut soluta, statuti ejusdem conditionem obtineant et in cœlo* (1). La raison est que, depuis le jour où ..... Pierre a proclamé la divinité du Christ, il enserre, il contient désormais dans cette déclaration autant d'arguments de vérité qu'il en faut pour répliquer aux questions perverses et aux calomnies de l'incrédulité pendant toute la durée des âges : *tantum in se sustinens argumenta veritatis, quantæ perversitatum questiones et infidelitatis calumniæ movebantur.* »

Puis, pour rassurer ses auditeurs au sujet des troubles et des appréhensions qui régnaient alors dans la ville éternelle, l'évêque de Poitiers leur disait :

« Demeurez donc en paix, M. F., ... Le Concile du Vatican fera son œuvre. Ce qu'Hilaire a dit du concile de Nicée, la postérité le dira du nôtre : assentiment de tous contre l'erreur ; concours de tous pour le développement de la vérité enseignée dans l'Evangile et par les apôtres.

« Dès la première annonce de cette assemblée œcuménique, un organe considérable de la presse anglaise a cru pouvoir prédire que « le Concile de Rome ne réussira pas plus que le Concile de Trente (2)». Nous aurons la modestie de nous tenir pour satisfaits, s'il réussit seulement dans cette mesure. Il est vrai, le Concile de Trente n'a pas sauvé les races royales qui ont regardé comme un grand succès d'avoir fait avorter quelques-uns de ses décrets destinés à ramener le droit public et les institutions sociales dans les voies de l'esprit et du devoir chrétien. Certains politiques s'applaudirent comme d'un chef-d'œuvre d'avoir fait signifier par leur monarque encore enfant qu'il ne souffrirait pas que les pères du Concile entreprissent de « rogner les ongles aux rois ». L'Eglise s'est abstenue ; elle a retiré le décret des princes. Les révolutions sont venues : elles ont été moins discrètes et moins débon-

(1) *In Matth.*, XVI, 7.

(2) *Le Times, juillet* 1867.

naires, hélas! et l'on sait si elles se sont contentées de rogner les ongles aux rois. Le Concile n'en a pas moins opéré son œuvre fondamentale, et je ne souhaite rien de mieux au monde que trois siècles de régénération et de vie chrétienne comme ceux qui se sont écoulés depuis le Concile de Trente. »

L'évêque de Poitiers, on le sait, ne perd jamais guère de vue la grande vérité au triomphe de laquelle il consacre, autant qu'il peut, ses éloquents efforts, je veux dire le règne obligatoire du surnaturel dans les sociétés, vérité importante, niée et combattue par le libéralisme moderne. Dans son discours doctrinal de saint André *della Valle*, l'illustre prélat ne pouvait manquer de revenir à son objectif accoutumé. Après avoir commenté un texte de saint Hilaire, où il est dit qu'il viendra un temps dans lequel le crédit sera pour les profanes, *erit enim tum ..... gratia profanorum*, Monseigneur Pie s'exprime ainsi :

« Tout le texte que je viens de lire est digne de remarque ; le dernier coup de pinceau exprime au naturel certaines dispositions, certaines tendances qui ne sont pas étrangères à notre temps: *et gratia profanorum.* Chez tous les peuples du monde, le sacré avait été placé au-dessus du profane ; et dans toutes les nations chrétiennes, l'ordre sacerdotal avait obtenu la prééminence. En ce temps là, au contraire, la suprême injure pour un homme du monde, et le motif irrémissible d'exclusion sera d'être réputé et qualifié clérical, tandis que la meilleure chance, le titre principal aux faveurs, ce sera, pour un baptisé, d'avoir conservé aussi peu que possible le souci de son baptême, et, en se plaçant dans la sphère de la libre pensée, de la morale indépendante, d'avoir pris rang parmi les profanes. Que dis-je? Il se fera comme une religion nouvelle, au sein de laquelle le profane deviendra en quelque sorte sacré, et s'arrogera une mission transcendante. » P. 573.

Et, persuadé que le Concile du Vatican ne se clôrait pas définitivement sans condamner l'erreur libérale, l'orateur appelle de ses vœux un pareil résultat :

« N'est-il pas permis, s'écrie-t-il, de dire aux hommes de notre

siècle avec le prophète Aggée, ou plutôt avec le Seigneur : *Seminastis multùm, et intulistis parùm* (1), « vous avez semé beaucoup, vous avez peu recueilli ? » Jamais mouvement plus vaste n'a abouti à si petit et si douteux résultat. La raison en est que deux ou trois fausses lueurs ont égaré les hommes et troublé la vue même des sages.. ... Avec deux ou trois principes définis, vos enfants seront plus puissants pour le bien que vous n'avez été. C'est là le service qu'il faut demander, et qu'il faut à tout prix obtenir de l'Eglise. »

Ainsi, avec sa discrétion et son tact habituels, et presque sans les nommer, l'évêque de Poitiers abordait, dans son panégyrique, les deux grosses questions du Concile, la question gallicane et la question libérale, et les éclairait d'une lumière propre à illuminer, sans les blesser, les yeux fermés jusque là à la clarté des vrais principes. Ce discours, dont la doctrine est encore rehaussée par la solennité des circonstances dans lesquelles il fut prononcé, restera comme un des plus remarquables entre les nombreux discours de l'éloquent prélat.

Les éloges funèbres du sixième volume ne sont qu'au nombre de deux, mais tous deux ont leur charme et leur intérêt. Le premier, qui célèbre le dévouement et la mort du comte Bernard de Quatrebarbes, fut prononcé, à Montmorillon même, à la suite d'un service célébré à son intention (2). Le texte est, comme d'ordinaire, heureusement et délicatement choisi : *Hæreditas sancta, nepotes eorum, et in testamentis stetit semen eorum* (*Eccli.*, XLIV). Voici l'exorde :

Une des plus douloureuses tristesses qu'apporte l'étude des siècles passés, c'est le spectacle de l'affaissement et de la perversion des races. Prenez la Bible : à presque toutes les pages des livres historiques, vous tombez sur ces désolantes paroles : « Et les fils ne marchaient pas dans

(1) *Agg.* 1, 6.

(2) Déjà la mort de cet héroïque jeune homme avait trouvé un éloquent panégyriste dans Monseigneur de Laval, son évêque diocésain.

les voies de leurs pères (1) ». La même remarque est écrite dans les annales de tous les peuples. On dirait que la gloire et la vertu sont un héritage trop pesant, et que les générations naissantes prennent à tâche de souiller le nom et de flétrir le blason reçu des générations précédentes.

« S'il arrive donc qu'une famille privilégiée échappe à cette condition, j'ai presque dit, à cette loi d'amoindrissement et de décadence ; s'il arrive qu'après huit siècles écoulés sans tâche et sans forfaiture, les enfants se retrouvent tout à coup placés à la hauteur de leurs plus illustres ancêtres, travaillant, combattant, s'immolant pour les mêmes causes, que dis-je ? obéissant à des sentiments plus surnaturels et s'immolant pour des intérêts plus élevés que ceux qui ont passionné leurs pères, ce phénomène trop rare est certainement digne d'admiration et de louange, et ce serait méconnaître la grâce de Dieu que d'y demeurer indifférent. » P. 183, 184.

On ne lira pas sans intérêt l'éloge suivant des sires de Montmorillon, nom primitif des Quatrebarbes :

» Alliés aux maisons souveraines de France, d'Aquitaine et d'Angleterre, ils prisent par dessus tout la gloire de servir Dieu et son Eglise. Et quand l'iniquité s'avance et prévaut dans le monde, plutôt que de maintenir leur grandeur par des concessions à l'esprit du siècle, ces fiers gentilshommes, dont le nom primitif a fait place à leur magnifique sobriquet, préfèrent des alliances plus modestes, une condition moins éclatante qui les protége contre les aveuglements de la puissance et les écarts de la fausse politique. On les voit, à travers les vicissitudes de l'histoire, toujours fidèles à l'orthodoxie, tenir d'une main ferme le drapeau de l'honneur, et, au prix de tous les genres de sacrifice, payer largement la dette du dévouement à la religion et à la patrie. Peu soucieux du bruit et de l'éclat, satisfaits d'une existence honorable au sein de leur province d'adoption, ils ne sont jamais au-dessous des circonstances qu'amène le mouvement des choses. Les exigences du temps les trouvent toujours prêts, leur nom reparaît à toutes les heures solennelles, et la devise de leur maison en est la très véridique histoire : *In altis non deficio.* »

(1) *Reg.* VIII, 3, 5.

Bernard de Quatrebarbes sera fidèle à cette noble devise.

« Rome était en danger ; une jeune et vaillante armée venait de succomber à Castelfidardo ; son cousin, Georges d'Héliand, y avait moissonné la palme du martyre ; son oncle, Théodore de Quatrebarbes, avait été forcé de capituler à Ancône, après dix jours d'une résistance habile et courageuse ; la cause pontificale semblait vaincue et désespérée ; dans ces conjonctures extrêmes, c'était le cas de ne pas rester en arrière. Il s'agissait de savoir si le vicaire du Christ demeurerait sur le trône, ou allait redescendre dans les catacombes ; si le chef de la chrétienté resterait roi, ou s'il redeviendrait sujet, ce qui veut dire esclave ou martyr. La question était des plus hautes et des plus graves qui se puissent agiter au sein de la société humaine. Le mouvement des lieux saints et la conquête du tombeau du Christ sur les infidèles n'avaient point une importance égale. Dans cette occurrence, un Quatrebarbes ne pouvait faire défaut : *In altis non deficio.* » P. 187, 188.

Le second éloge funèbre est celui du général Auguste de la Rochejacquelein, *prononcé à la cérémonie de ses obsèques, le* 30 *novembre* 1868. On y retrouve les qualités habituelles de l'évêque de Poitiers. Le passage suivant est digne d'être remarqué des lecteurs de la *Revue,* d'autant qu'il est peu connu, et qu'il touche à la question du libéralisme et à celle du serment politique ; là, comme toujours, l'orateur ne cesse pas d'être théologien.

« La franchise est éminemment la vertu française ; mais le Poitou se glorifia dans tous les temps d'exceller par cette qualité... ..... Le général de la Rochejacquelein fût toujours fidèle à cette tradition. Sa loyauté repoussait les déguisements et les compromis ; il ignorait cet art moderne de chercher à populariser ses principes en ne les avouant qu'à demi. Convaincu que la dignité de l'homme consiste avant tout dans sa sincérité, il n'attendait rien de ces complaisances mutuelles de langage qui éternisent l'équivoque, et qui, ne tranchant point les questions, ne ramèneront jamais la concorde parmi les hommes.

« Aussi, quoique ses pères, dans les assemblées de notre province,

se fussent intéressés hautement pour les droits et les libertés des peuples ; quoique ses aïeux, toujours fidèles serviteurs des rois leurs maîtres, n'eussent jamais été leurs courtisans ; enfin, quoique lui-même plus que personne, fût préoccupé de tout ce qui contribue au soulagement et au bien-être des classes populaires ; il n'avait point le faible de se targuer de libéralisme, connaissant le mensonge et le piége désormais réfugiés sous ce mot, justement repoussé par l'Eglise. Toujours vrai dans ses actions et dans sa conduite, plus prêt à tenir sa parole qu'à la donner, il ne connut d'autre langage que celui de l'Evangile.....

« Voilà pourquoi, ayant fait un premier serment, il n'en voulut jamais faire un second. Le dirai-je ? En tant qu'il impliquait des théories et des doctrines, ce serment unique laissa toujours peser des anxiétés sur sa conscience de citoyen autant que sur sa conscience de chrétien. Il avait suivi d'un œil très-attentif les négociations et les explications intervenues à ce sujet entre Rome et la France : et, s'il reconnaissait que l'Eglise avait pris soin de mettre à couvert sa propre responsabilité et réclamait des réserves, il était moins persuadé que ces réserves, accordées par la politique, pussent absoudre celle-ci devant Dieu et la garantir contre les conséquences qui ne manquent jamais de sortir des principes faux.

« En tant que ce même serment l'engageait envers une race régnante, le général ne se fût jamais résigné à d'autres engagements. Que cet exemple ne fasse pas loi dans des temps et avec des institutions comme les nôtres, ce n'est pas ici le lieu de traiter la question ; gardons-nous de porter une décision qui risquerait d'être fausse, si elle était absolue, et surtout si elle visait à être plus sage que la sagesse de l'Eglise. Mais au moins quand je constate la fidélité inviolable du général à son drapeau et à son prince, suis-je assuré de ne donner aucun ombrage au gouvernement de mon pays. Tourner le dos aux pouvoirs publics, de quelque nom qu'ils s'appellent, dès que la fortune les abandonne, si c'est la perfection idéale du dévouement politique, il faut avouer que c'est un mérite facile. Dans tous les cas, un tel principe n'offrira jamais aux pouvoirs nouveaux que des gages peu rassurants de fidélité. » P. 267, 268, 269.

N'y a-t-il pas dans les lignes qui précèdent le germe admirable de tout un traité de théologie sur le serment politique? Quelque sérieux qu'ils soient, les lecteurs de la *Revue* me permettront encore de citer un fragment délicieux de ce même éloge :

« Devenu étranger à la vie publique, le passe-temps du général consistait dans l'exercice du cheval et dans celui de la chasse. L'un et l'autre conviennent à la condition du gentilhomme. La synonymie entre la noblesse et l'équitation a été consacrée dans toutes les langues et chez tous les peuples : de là est né le grand et beau mot de chevalerie. Ce sera le deuil de tous les sentiers et de tous les chemins creux de notre Bocage de n'être plus traversés, à toute heure de jour et de nuit, par le comte Auguste, chevauchant sur sa monture quelconque avec cette aisance insoucieuse et cette facilité d'allure qui n'appartenait qu'à lui ; comme ce sera la tristesse et la douleur des jeunes hommes de cette province et des provinces voisines, de ne plus marcher à la suite de cet intrépide et infatigable chasseur. » P. 233, 234.

Après avoir parlé de la chasse au point de vue philosophique et moral, et rapporté la maxime de Platon que, « pour en parler dans la mesure du vrai, il faut la louer quand elle est une école d'honnêteté pour les jeunes gens, la flétrir quand elle est le contraire, » Monseigneur Pie continue :

« Jamais la chasse ne lui fournit un prétexte pour l'omission d'aucun devoir ni pour l'infraction d'aucun précepte religieux. . . . . Si précoce que fût le départ, le comte Auguste avait déjà visité l'Eglise, et, en s'imposant les fatigues d'un exercice volontaire (ce qu'il prisait surtout dans la chasse), il n'avait garde d'enfreindre la mortification commandée. Que de fois les habitants de la contrée n'ont-ils pas eu ce spectacle ? Descendu de cheval à l'heure de midi, et se signant du signe de la croix au son de l'*Angelus*, on voyait ce rigide chrétien sortir alors de leur enveloppe quelques croûtes de pain dont il faisait à la hâte sa collation, après quoi il reprenait ses courses jusqu'à l'heure tardive du dîner.

« Serai-je indiscret, et manquerai-je à la gravité de la chaire, si je

raconte ici ce que j'ai appris de quelques-uns de vous, Messieurs ? La familiarité de cet entretien fera trouver grâce à ce récit. C'était dans cette troisième semaine de septembre où l'Eglise fait intervenir un jour de jeûne et d'abstinence qui est pour le chasseur comme un piége inattendu. La matinée avait été laborieuse, et la nombreuse bande s'apprêtait à déjeuner. Le général s'approche et reconnaît la méprise qu'on va commettre. Se penchant alors sur le tapis de gazon où les provisions venaient d'être étalées, il prend dans ses deux mains les mets interdits et fait signe à sa meute qui accourt et les mange à belles dents. Et comme chacun se récriait : « Apparemment, mes jeunes amis, vous n'avez pas assisté dimanche au prône de la grand'messe et vous n'avez pas entendu M. le Curé annoncer le mercredi des Quatre-Temps. » P. 274, 275, 276.

Monseigneur Pie rehausse ensuite cette anecdote par le récit d'un fait analogue arrivé au sire de Joinville, lequel, averti que c'était vendredi, jeta aussitôt par la fenêtre qui donnait sur la mer son écuelle d'argent avec les mets défendus qu'elle contenait. Voici la fin de cet *Eloge funèbre :* elle fait honneur au défunt et à son panégyriste :

« Que ne puis-je vous raconter les derniers instants d'une vie qui ne fut jamais plus édifiante que quand Dieu voulut qu'elle finît ! Dans une vigueur d'esprit et de corps que l'âge et les maladies avaient jusque-là respectée, le comte Auguste de la Rochejacquelein suivait d'un œil ému et attentif tout ce qui regardait les destinées de l'Eglise et de la France. Il applaudissait à l'héroïsme des jeunes phalanges catholiques qui avaient volé à la défense de Rome, et il regrettait que son âge lui eût interdit d'aller offrir son épée au vicaire de Jésus-Christ, dont l'attitude énergique et l'inébranlable fermeté le remplissaient d'admiration et de confiance. Toute sa vie, les enseignements du Saint-Siége avaient été sa règle en toutes choses, et il ne voyait de salut pour les sociétés que dans leur docilité aux directions doctrinales de l'Eglise. »

Adroite réclamation de l'orateur en faveur du *Syllabus* et de sa thèse favorite sur le règne social de Jésus-Christ et de l'Eglise ! Mais la mort approchait à grands pas, sans que le

comte Auguste en fût effrayé, lui qui n'aspirait plus qu'à mourir. Or,

« Voici qu'un jour de la fête de la présentation de Marie au Temple, ce grand chrétien, qui toute sa vie avait honoré la mère de Dieu d'un culte filial, remettait paisiblement son âme entre les mains du Seigneur, peu d'instants après avoir demandé et reçu avec la piété la plus expansive tous les sacrements et toutes les bénédictions de l'Eglise. Dieu avait exaucé sa prière du matin; et, par les mains de la Vierge présentée au Temple, il allait être présenté et introduit dans le temple de l'éternelle gloire : *Ejus intercessione, in templo gloriæ tuæ præsentari mereamur.* (Miss. Rom.) . . . . . »

P. 280, 281, 282.

Les homélies abondent dans le volume qui fait l'objet de notre étude. Elles sont au nombre de dix : chacune d'elles a sa grâce, sa beauté propre et son mérite particulier. Qui ne sait d'ailleurs que l'homélie est la forme de discours dans laquelle l'évêque de Poitiers semble le plus se complaire, et le genre dans lequel toutes ses qualités brillent peut-être davantage ?

Dans l'homélie *prononcée à l'église de Jésus pour la clôture du lendemain du triduum* des fêtes de la béatification du B. Charles Spinola et de ses compagnons martyrs, l'orateur sacré, après avoir constaté que la démonstration de la vérité de la foi par l'argument du martyre fut accordée à l'église du Japon, comme à l'empire Romain, se demande comment expliquer que l'empire Japonais soit devenu plus récalcitrant à la grâce que ne le fut le premier de ces empires.

« Ce sont là, répond Mgr Pie, les secrets de Dieu, et c'est à peine s'il nous est permis d'en sonder discrètement le mystère. »

Toutefois, l'évêque cherche à en donner une raison :

« Il est des hommes ici-bas qui sont en possession d'une étrange

puissance pour le bien ou pour le mal des peuples. Si l'on me demande : « Qu'importent les princes ? » l'histoire de l'Eglise, d'accord avec celle de l'humanité, répond éloquemment à cette question. Il est vrai, Notre-Seigneur Jésus-Christ a dit : « Ne vous laissez point effrayer par ceux qui ont le pouvoir de tuer le corps, et ne peuvent » rien faire au-delà ; » *Ne terreamini ab his qui occidunt corpus, et post hæc non habeunt amplius quid faciant* (1). Par ce côté-là, dit saint Hilaire, » le pouvoir des rois n'a rien de plus grand que celui du brigand, ou » de la fièvre, ou de l'incendie, ou du naufrage.... (2). » Le Seigneur Jésus a donc dit avec raison : « Ne craignez pas ceux qui tuent le » corps, et qui ne peuvent rien sur les âmes, craignez seulement celui » qui peut envoyer dans la géhenne le corps et l'âme (3). »

« Et voilà pourquoi les dispositions de ceux qui président ici-bas aux empires ont une importance réelle : c'est qu'ils peuvent beaucoup pour la vie ou pour la mort des âmes. Avec Constantin, le monde entier, je veux dire le monde connu et civilisé, ne tarda pas à devenir chrétien. Le baptême de Clovis entraîna celui de tout le peuple franc. Tant que le prince n'est pas conquis à la vérité, l'apostolat peut multiplier les conquêtes individuelles, mais il ne remporte pas sa victoire définitive, qui est la proclamation publique et sociale de la vérité. Les peuples ne sont entrés en masse dans l'Eglise qu'à la suite de leurs princes, et l'Eglise n'a régné sur les nations, sur leurs lois, sur leurs institutions,.... que quand elle a pris possession du cœur des rois.

« Or, par un dessein insondable de la Providence sur l'empire du Japon, il est arrivé qu'après que les races royales qui gouvernaient les petits royaumes des diverses îles eurent payé un long et admirable tribut à la vérité chrétienne, et procuré le salut de plusieurs centaines de milliers de leurs sujets, l'archipel tout entier étant tombé sous la puissance d'empereurs ennemis du christianisme, le christianisme a été comme noyé dans le sang des chrétiens... ..... »

Si les gouvernements chrétiens ont tant d'influence pour l'établissement de la foi parmi leurs sujets, ils n'en ont pas

(1) Luc, XII, 4.
(2) In Psalm. LII, 14.
(3) Matth. X, 28.

moins, à coup sûr, pour sa conservation ; et c'est pourquoi la théorie libérale de la séparation de l'Eglise et de l'Etat sera toujours aussi odieuse à l'Eglise que chère à ses ennemis. Le respect humain, qui est l'oppression de la vertu au profit du vice, est le fléau des sociétés sans culte légal, fléau plus redoutable et plus funeste que l'hypocrisie qui, si hideuse qu'elle soit, n'en est pas moins un hommage rendu extérieurement à la vertu.

L'homélie prononcée dans la solennité du couronnement de Notre-Dame du Sacré-Cœur, à Issoudun, est une instruction doctrinale sur le culte de la Très-Sainte Vierge, dans laquelle le docte pontife, toujours théologien, commente et explique ce texte : *Et intrantes domum, invenerunt puerum cum Maria matre ejus.*

« Entendez-le bien : la maison, c'est l'Eglise ; et quand on entre dans cette maison qui est l'Eglise, ce que l'on trouve, ce n'est pas seulement Jésus, c'est Jésus avec sa mère. La religion chrétienne, c'est la religion du Fils de Marie. Séparer le fils de la mère, c'est diviser ce que Dieu a uni. On ne trouve Jésus qu'avec Marie et par Marie ; on n'arrive sûrement au fils que par la mère : *Invenerunt puerum cum Maria matre ejus.* Et c'est là le rempart le plus inexpugnable de la dévotion à la Très-Sainte Vierge. » P. 446, 447.

Plus loin, Mgr Pie s'exprime ainsi :

« N'en ai-je pas dit assez.. pour vous faire comprendre que Marie est inséparable de Jésus, et que l'économie essentielle du christianisme, que l'ordre divin est troublé, si Marie est oubliée, si Marie est négligée, si Marie est exclue ? Lors donc qu'en entrant dans cette splendide et généreuse église, vous considérez au fond de ce sanctuaire l'aimable et doux Jésus, avec son cœur tout rayonnant des feux de la charité, surmonté et couronné en quelque sorte par la suave et virginale figure de Marie sa mère, si l'on vient vous dire que c'est quelque chose de nouveau, une pratique étrangère au pur évangile, une dévotion inconnue de l'Eglise primitive, la réponse vous est facile. N'est-ce donc pas le pur évangile, et y a-t-il rien de plus primitif que ce qui est

écrit au chapitre premier de saint Matthieu : *Maria de qua natus est Jesus*, Marie de laquelle est né Jésus ? N'est-ce pas aussi le pur évangile, et y a-t-il dévotion plus primitive que ce qui est raconté au chapitre second du même évangéliste, et ce dont toute cette homélie n'a été que le commentaire : *Et intrantes domum, invenerunt puerum cum Maria matre ejus ?*

« Appuyé sur ce texte, j'ose le dire : le temple n'est pour moi le temple chrétien et orthodoxe qu'autant que Marie m'y est montrée avec Jésus. Ma foi le veut ainsi, et mon cœur se met volontiers d'accord avec ma foi. Ni vous, ni moi, mes frères, n'aurons jamais rien de commun avec ceux qui ont banni la mère de la maison. En vérité, ils voudraient que Marie ne fût nulle part, tandis que l'Ecriture et la tradition et l'histoire nous la montrent partout. » P. 452, 453.

J'allais oublier de dire qu'au commencement de cette même homélie, l'évêque de Poitiers, qui parlait en présence de plusieurs prélats, et entre autres du célèbre évêque de Tulle, dont la poétique éloquence marche de pair avec les fortes doctrines, avait trouvé le moyen de lui adresser un compliment plein de vérité et d'à-propos :

« Comment Marie est-elle en possession d'un véritable empire sur le cœur de l'Homme-Dieu, du Verbe incarné ? Et comment, à son tour, le successeur de Pierre a-t-il autorité pour couronner ici-bas et dans le temps celle que Dieu a couronnée dans le séjour éternel de la gloire ?

« Deux questions qui se rapportent à la cérémonie de ce soir..... Questions relevées, profondes, qu'il était équitable de renvoyer à notre frère, à cet autre Ambroise, sur les lèvres de qui fleurissent à l'envi les grandes et belles paroles rehaussées de l'éclat et du parfum des vertus : *Æquabilius fuerat hæc beato Ambrosio scribenda mandare, cui verba virtutibus conjuncta florebant.* Et si les impérieux torrents de son éloquence allaient reculer devant les difficultés de la matière : *Si huic materiæ se imparem eatenus judicaverit ut taceret,* je n'en serais que plus autorisé dans ma réserve, moi qui ne puis appeler à mon secours les larges débordements d'un fleuve d'érudition et de science : *Ego cui nullius*

scientiæ irrigua fluenta succurrunt : moi (je le dis avec plus de vérité que mon devancier Fortunat), moi qui ne possède point les propriétés de la source aux eaux bouillonnantes, et qui sais à peine recueillir quelques petites gouttes tombant du toit : *Quem vix stillicidii pauperis attentata gutta perfundit, nihil de proprio fonte respirans* (1). » P. 443, 444.

Il faut avouer que le successeur de saint Hilaire excelle à trouver des textes de Pères, et surtout à en tirer un riche parti.

Je ne fais que mentionner, en passant, *l'homélie prononcée dans l'église primatiale de Bordeaux, le* 13 *avril* 1869, en *la solennité du cinquantième anniversaire de l'ordination sacerdotale de S. E. le Cardinal archevêque.* En cette homélie pétillante d'esprit et pleine de cœur, l'illustre orateur commente d'abord les paroles *Ego sum pastor bonus*, puis les applique avec bonheur au Cardinal, et au Saint-Père, dont le cinquantième anniversaire sacerdotal se célébrait aussi en cette année-là. Les canonistes verront avec plaisir l'évêque de Poitiers rappeler, dans cette circonstance, que les évêques suffragants de la province de Bordeaux se sont fait un agréable devoir de proclamer *conciliairement* la supériorité de la juridiction archiépiscopale, vérité qui n'est peut-être pas aujourd'hui assez connue : *Synodus hæc Burdigalensis superiorem agnoscit jurisdictionem et auctoritatem competere metropolitano. Undè jus habet,* etc.

Monseigneur Pie prononce habituellement chaque année une homélie en la solennité anniversaire de sa consécration épiscopale. Le sixième volume de ses œuvres contient quatre homélies de ce genre, qui ne le cèdent en rien à celles des années précedentes ; on y remarque la même élévation dans les concepts, la même facilité et la même grâce dans la diction, la même application ingénieuse à exposer les raisons mystiques des nombres. Des trois premières homélies, qu'il

(1) *Venant. Fortunat, vit. S. Hilar.*

faut lire en entier, je ne citerai que le passage suivant de la troisième, prononcée à l'occasion du XIXe *anniversaire du sacre de Mgr Pie et de la reprise de possession de l'ancien palais épiscopal* (1).

« Je ne saurais le dissimuler, mes vénérables Frères et mes très-chers Fils ; encore que je n'aie point mis d'empressement à la provoquer, cette restitution et cette restauration cause ma reconnaissance. Outre qu'il est toujours utile à la cause de l'ordre et au bien de la société que chacun et que chaque chose soient à leur place, il n'est point indifférent dans l'ordre plus élevé de la religion et de la grâce, que les lieux ou les édifices consacrés au service de Dieu et à l'usage de ses ministres ne demeurent pas indéfiniment détournés de leur destination. Et il nous est salutaire à nous-mêmes, qui voulons marcher sur les traces de nos ancêtres spirituels, de les avoir en quelque sorte sous nos yeux par la vue quotidienne des murailles qu'ils ont élevées, du sol qu'ils ont foulé, des parvis qui furent témoins de leurs travaux, de leurs soupirs, de leurs sollicitudes..... Nous bénissons donc le Seigneur de ce que ce nouvel anniversaire de notre ordination pontificale n'ait eu rien de commun avec une date qui fut douloureusement fatale à la nation sainte. Car, au lieu que la dix-neuvième année du règne du tyran babylonien fut pour Jérusalem le signal de la transmigration, il a plu à la bonté divine, en cette dix-neuvième année de notre gouvernement pastoral, de faire cesser notre exil et de nous reconduire dans la maison de nos pères. Ou plutôt, puisque nous parlons d'anniversaire, nous nous répandons en actions de grâces envers le pasteur suprême, Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui a daigné ratifier par tant de faveurs et de bienfaits la concession que son vicaire nous a faite à cause du quinzième centenaire révolu depuis le trépas de notre grand docteur. Le jubilé par-

(1) Bâti près de la Cathédrale, ce palais, après le ralentissement de la persécution révolutionnaire, avait été affecté au logement des préfets. On raconte à ce sujet un bon mot de Mgr de Pradt, évêque de Poitiers, lequel dînant un jour avec Napoléon Ier à l'hôtel de la Préfecture, c'est-à-dire dans l'ancien palais épiscopal, fût interpellé brusquement par l'Empereur : « Où demeurez-vous, M. l'Evêque ? » — « En face de ma maison, Sire, » répondit le prélat.

ticulier à notre Eglise aura justifié son nom et porté des fruits de toute manière, selon qu'il est écrit dans les saints livres : « L'homme rentrera » dans ses possessions et reviendra au berceau de sa famille, parce que » c'est le jubilé : » *Revertetur homo ad possessionem suam et rediet ad familiam pristinam : quia jubilæus est* (1). En particulier « les habitations » sacerdotales qui n'auront pas été recouvrées jusque-là, retourneront à » leurs maîtres dans le jubilé : » *Ædes levitarum, si antea non redemptæ fuerint, in jubilæo revertentur ad dominos* (2). Cette année aura donc eu pour nous à tous les points de vue, mes vénérables Frères et mes très-chers Fils, le caractère d'une année de relâche et de réparation : *Annum remissionis ac verissimi jubilaei.* » P. 259, 260.

L'homélie prononcée par l'évêque de Poitiers à l'*occasion du vingtième anniversaire de sa promotion à l'épiscopat*, le 27 septembre 1869 (quelques semaines avant l'ouverture du Concile), reflète les préoccupations et les sentiments qu'avait excitées dans son âme la lecture du livre intitulé : *Du Concile et de la paix de l'Eglise.* Ce discours veut être attentivement médité, plusieurs mots portent coup. L'orateur répond victorieusement d'avance à de vieilles objections qui se reproduiront pendant le concile, et enseigne avec éloquence la vérité qui sera plus tard définie. Les passages suivants offriront, à ce double point de vue, un vif intérêt aux lecteurs de la *Revue :*

« Mais si le jour de la consécration de l'évêque l'emporte en dignité et en excellence, celui de son élection qui en est le prélude nécessaire, tient le premier rang dans l'ordre des faits.

« Ce que la conception est à la naissance, on peut dire que l'élection l'est à la consécration. Nul n'est légitimement susceptible de recevoir le caractère divin de l'épiscopat, s'il n'a été régulièrement désigné à l'imposition des mains qui le confère. Or, ni le choix de tel ou tel homme, ni la mission vers telle ou telle portion du troupeau ne pro-

(1) *Lévit.*, XXV, 10.

(2) Ibid. 31, 32.

vient directement de Dieu. La détermination de la personne aussi bien que du territoire appartient essentiellement au vicaire de Jésus-Christ, au successeur du prince des apôtres. Nulle institution canonique n'est valable que par lui ou moyennant son assentiment. Et il faut plaindre ces écrivains à idées préconçues, qui, pour le triomphe d'une opinion dépourvue de consistance, se livrent au travail le plus triste et le plus ingrat, s'en vont chercher au dehors des grands patriarcats fondés par l'autorité de saint Pierre, quelques métropoles inférieures dans lesquelles le pouvoir d'institution épiscopale aurait existé à côté des Pontifes Romains, en dehors d'eux et de leur consentement, quoique pourtant, ajoute-t-on, sous leur dépendance. Des allégations si incohérentes et si gratuites pourraient-elles jamais infirmer le témoignage de toute la tradition qui nous dit, par les grands docteurs de l'Orient comme de l'Occident, que « pour le précieux avantage de l'unité, Pierre a dû être mis au-dessus de tous les apôtres, et que seul il a reçu les clefs du royaume des cieux, pour être communiquées ensuite aux autres. » C'est le langage de saint Optat de Milève..... Et quelles paroles plus décisives que celles de saint Léon-le-Grand : « Si Jésus-Christ a voulu que les autres princes de l'Eglise eussent quelque chose de commun avec Pierre, c'est uniquement par lui qu'il leur a donné ce qu'il ne leur a pas refusé. En voulant que le ministère évangélique s'étendît à tous les apôtres, il a commencé par le placer principalement dans Pierre, chef de tous les apôtres, de manière que les dons divins se sont répandus sur tout le corps en découlant de Pierre qui en est comme la tête (1). »

(1) Ces paroles de saint Léon nous semblent suffisantes pour trancher la question de l'origine de la juridiction épiscopale dans le sens le plus favorable au Souverain Pontife et suivant la doctrine des théologiens les plus romains ; doctrine d'ailleurs vers laquelle semble incliner davantage Mgr Pie, à en juger par les raisons qu'il apporte pour démontrer la nécessité de l'institution canonique des évêques par le Pape, quoique, à ses yeux, la *querelle* entre les docteurs sur la question de l'origine divine médiate ou immédiate de la juridiction épiscopale, semble *dans les mots plus que dans les choses*. Pour nous, nous regardons comme mieux fondé et plus conforme au plan divin le sentiment qui met dans le Pape la source de toute la juridiction, et qui la fait dériver de lui sur l'épiscopat auquel, du reste, il est, de droit divin, tenu de la communiquer. Les raisons apportées par le jésuite Laynez, au concile de Trente, et par d'autres théologiens éminents en faveur de cette doctrine, nous paraissent assez concluantes pour nous la faire embrasser.

Voilà la vérité, contre laquelle ne prévaudront ni les sophistications de l'histoire, ni les misérables subtilités d'un faux rationalisme. »

Ayant fait justice de la thèse soutenue par l'auteur du *Concile et de la paix dans l'Eglise,* l'évêque de Poitiers, dans un autre paragraphe, se fait gloire de reconnaître et de proclamer sa dépendance et sa subordination envers l'Eglise romaine, mère et maîtresse de toutes les églises, comme son obéissance et sa soumission à l'autorité doctrinale et législative de l'évêque de Rome qui est, dans un sens très-vrai, l'évêque de l'Eglise universelle. « Ici encore, dit-il, écartons les vaines disputes, et attachons-nous à la tradition générale, à la croyance moralement unanime de la grande famille chrétienne. » C'était assez clairement répudier le gallicanisme, et proclamer que la doctrine ultramontaine était la croyance générale de l'Eglise. Abordant ensuite l'objection tirée de la puissance de juger conférée aux évêques, lesquels, disait-on, ne peuvent exercer leur judicature qu'à la condition de pouvoir, s'ils le trouvent bon, se prononcer contrairement aux décisions du juge supérieur, le successeur d'Hilaire s'écrie dans une sainte indignation :

« Est-il donc besoin de suer sur plus de deux fois cinq cents pages pour parvenir à accorder ces deux choses ? Et l'évêque est-il dans l'alternative ou de quitter son siége de juge, ou de traduire à son tribunal le juge suprême ?

« Et d'abord, si Bossuet a pu dire des évêques que, « pasteurs à « l'égard des peuples, ils sont brebis à l'égard de Pierre, » pourquoi ne dirai-je pas qu'en exerçant le jugement envers les peuples, ils sont soumis eux-mêmes au jugement de celui que Jésus-Christ a chargé de confirmer ses frères ? Est-ce que le juge subordonné perd pour cela sa qualité de juge (1) ? Mais disons mieux.

(1) En France, les magistrats de la Cour d'appel, obligés de se prononcer conformément à l'arrêt rendu par la Cour de cassation (chambres réunies) sur un point de droit soumis une seconde fois à son examen, ces magistrats, dis-je, cessent-ils d'être juges, parce qu'ils sont contraints de conformer leur sentence à celle de juges supérieurs ?

« Est-ce qu'il n'a pas été cent fois établi que les évêques, dispersés sur leurs siéges, font l'office de juges en première instance quand ils parlent avant le Pape? Première façon pour eux d'accomplir leur mission : *Episcopum oportet judicare.* Est-ce qu'il n'est pas reconnu que le jugement des évêques, assemblés en Concile sous l'autorité du Chef de l'Eglise qui a soumis une question à leur examen et à leur délibération, est un jugement souverain et irréfragable dès là qu'il est accepté du Pontife romain, conjointement avec lequel ils exercent dans ce cas la judicature suprême (1) ? Deuxième façon d'exercer leur emploi : *Episcopum oportet judicare.* Enfin, si le Pontife et juge suprême, par un droit et souvent par une nécessité que personne ne conteste, a été dans le cas de rendre sa sentence solennelle, de promulguer sa constitution décrétale avant le concile et en dehors du concile, est-ce qu'il n'a pas été surabondamment expliqué par nos théologiens français comme par ceux des autres nations, en particulier par l'immortel archevêque de Cambrai, que les évêques alors soit assemblés, soit dispersés, encore qu'ils ne prétendent aucunement exercer sur la déci-

(1) Il est bien vrai de dire que les Evêques rassemblés dans un Concile présidé par le Pape, exercent avec lui la judicature, mais la judicature épiscopale est et demeure toujours une judicature inférieure et subordonnée à celle du Pape, laquelle seule, étant et continuant d'être souveraine, imprime à la décision, prise d'un commun accord par lui et par les évêques, le caractère de la souveraineté. En d'autres termes, la décision conciliaire est suprême, mais les facteurs y apportent leur valeur afférente : le Pape sa valeur souveraine et indépendante, les Evêques leur valeur dépendante et subordonnée. Telle est bien, du reste, la doctrine de Monseigneur Pie, ainsi qu'il appert clairement du passage suivant des Entretiens synodaux de 1867 : « Ni l'annonce, ni la tenue même du Concile ne suspendent l'autorité nécessaire et souveraine du Chef de l'Eglise. C'est encore un point qui semble oublié des nôtres, que leur langage nous montre disposés à traiter de toutes choses, comme si le Concile œcuménique donnait naissance à une souveraineté au moins temporaire..... Ce document implique une ignorance absolue de la constitution de l'Eglise. Quelque grande que soit l'autorité de l'épiscopat assemblé, ses actes n'empruntent et ne doivent le caractère de la souveraineté qu'à la présence ou à la sanction du successeur de Pierre. » P. 101. En d'autres termes, les Evêques, mêmeen concile, n'entrent point en partage de la souveraineté pontificale. Ils jugent toujours en qualité d'inférieurs, et, si leur sentence est souveraine, c'est grâce à l'intervention du juge souverain.

sion pontificale une autorité ni supériorité juridique, s'y unissent cependant par un jugement d'adhésion, d'adhésion même raisonnée et motivée qui associe réellement leur puissance judiciaire à la puissance du chef de l'Eglise (1) : ce qui constitue un jugement non pas plus certain, mais « plus plénier, » comme parle saint Léon, *pleniore judicio*, et plus propre à triompher des résistances de l'erreur ? Troisième façon pour les évêques de remplir la fonction qui leur a été dévolue : *Episcopum oportet judicare.* »

On le voit, l'évêque de Poitiers parle ici en théologien exposant la doctrine : tout-à-l'heure il va parler en logicien défendant la vérité et réfutant les objections qu'on lui oppose :

« Et qu'on n'allègue point que, dans ce dernier cas, la fonction de juger cesse d'être sérieuse, parce qu'elle ne s'exerce pas librement. L'indépendance du juge a-t-elle jamais consisté à pouvoir juger contre la justice et la loi ?..... Il n'y a pas de droit contre la vérité. Au même titre, quand on prétend que les Pères de Chalcédoine, par exemple, n'étaient investis de la liberté qui sied à des juges, qu'autant qu'ils pouvaient accepter ou répudier la lettre dogmatique par laquelle saint Léon explique d'une manière vraiment divine, comme dit Bossuet, toute l'économie de l'incarnation, et condamne l'erreur d'Eutychès : ou cette affirmation n'a aucun sens, ou elle signifie que les évêques eutychiens usèrent d'un droit en rejetant effectivement la doctrine et en répudiant la lettre doctrinale de saint Léon, ce que personne n'oserait soutenir.

« Et qu'on n'incidente pas sur les mots de *sanction*, d'*approbation*, de *confirmation*, dont les conciles se sont parfois servis par rapport aux définitions pontificales. Ceux-là mêmes qui pressent et qui exagèrent la portée de ces expressions quand elles sont appliquées aux décrets des papes par les conciles, sont les premiers à en mitiger le sens

(1) Les Evêques, à la réception d'un décret infaillible du Pape, doivent y adhérer comme les simples fidèles ; mais cette adhésion émane de vrais juges qui, en adhérant, ne se dépouillent pas de leur qualité de juges, et qui exercent en même temps un acte d'autorité judiciaire ni égale, ni supérieure, mais subordonnée à celle du Pape.

quand il s'agit de l'approbation et de la confirmation données aux conciles par les papes, ou bien encore données par les conciles subséquents aux conciles antérieurs. »

Enfin, arrivant à l'objection dans laquelle réside tout le venin de l'erreur gallicane, condamnée comme hérésie par le Concile du Vatican, Monseigneur Pie la foudroie de ses éloquentes paroles :

« Qu'on ne se retranche pas à nous dire que les définitions pontificales, sujettes par elles-mêmes à l'erreur, obtiennent cependant la prérogative de l'infaillibilité à l'aide de l'assentiment au moins tacite des évêques dispersés. O Pierre, toujours siégeant sur la chaire apostolique, toujours vivant dans vos successeurs ; ô vous sur le fondement de qui a été bâtie l'Eglise, avec l'assurance que les puissances de l'Enfer ne prévaudront jamais contre elle ; ô vous à qui ont été données les clefs du royaume céleste ; ô vous à qui il a été déclaré que toutes vos sentences rendues sur la terre seront ratifiées dans les cieux ; ô vous pour qui Jésus a prié afin que votre foi ne défaille pas et que vous confirmiez celle de vos frères ; jamais, non jamais je ne ferai ni à la promesse de Jésus, ni à l'assistance de l'Esprit-Saint, ni à ma raison, ni à mon bon sens, cet outrage de croire que quand vos lèvres rendent un oracle doctrinal, c'est de mon silence et du silence de mes frères que cet oracle va recevoir une valeur d'infaillibilité qu'il ne tiendrait pas de la promesse et de l'assistance divine.

« ..... O Pierre, la sentence doctrinale proférée du haut de votre chaire sera toujours accueillie de moi comme une règle de ma croyance. En cela, je serai fidèle aux vrais sentiments de la France chrétienne, comme à ceux du reste de la chrétienté. » P. 466, 467, 468, 469.

On aime à rapprocher ces lignes du décret conciliaire qui, dix mois plus tard, définissait la vérité si éloquemment soutenue et condamnait l'erreur si vaillamment combattue par le successeur de saint Hilaire ; et on félicite Monseigneur Pie d'avoir cru et enseigné d'avance la vérité professée par l'Eglise, sans avoir eu besoin d'attendre une définition ex-

presse, et surtout sans avoir été dans la pénible obligation de se rétracter. Quelque méritoire que puisse être la rétractation de l'erreur, mieux vaut, certes, la profession constante de la vérité. On se réjouit d'avoir toujours pensé comme l'Eglise, et il est douloureux d'avoir momentanément ouvert, même de bonne foi, son intelligence au souffle empoisonné de l'erreur.

Je laisse de côté quelques autres homélies, pour arriver à celle qui clôt dignement le volume et qui fut prononcée le 16 octobre 1870, à la fin de la neuvaine au Sacré-Cœur de Jésus, célébrée à l'intention de l'Eglise et de la France.

L'évêque de Poitiers, si catholique et si Français, était alors sous le coup poignant de deux douleurs profondes : l'invasion de Rome par les Piémontais, l'invasion de la France par les Prussiens. Que faire au sein de cette double épreuve, sinon de prier et de frapper à la porte du cœur de Jésus, avec l'espoir d'être plus sûrement exaucé ? Et à ce propos, comme toujours, l'illustre prélat, tenant à instruire ses auditeurs, les initiera à la théologie de la dévotion au Sacré-Cœur.

« Le cœur de Jésus est ce qu'il y a de plus excellent dans la création. C'est la partie la plus noble de l'humanité du Verbe fait chair. Dans notre organisation même physique, le cœur est tout : qu'il fonctionne d'une façon anormale, la vie est un danger ; qu'il cesse de battre, l'homme aussitôt cesse de vivre. Pareillement dans l'ordre moral, c'est par le cœur que nous sommes quelque chose. C'est le cœur qui donne aux pensées, aux actions, aux intentions, leur valeur bonne ou mauvaise. Le bien, c'est ce qui sort du bon trésor de notre cœur : *De bono thesauro cordis sui profest bonum* (1). Ce qui constitue le mal, ce sont les mauvaises dispositions du cœur : *De corde exeunt cogitationes malæ* (2). Aussi, tandis que l'œil de l'homme s'attache et s'arrête aux apparences extérieures, Dieu ne regarde que le cœur : *Dominus autem*

(1) *Luc*, VI, 45.
(2) *Matt.*, XV, 19.

intuetur cor (1). Dans le langage de tous les peuples....., le cœur a toujours signifié le courage, la vertu et surtout l'amour. Après que la tombe nous a arraché un être chéri, nous croyons le posséder encore tout entier, si nous possédons son cœur. Cette partie, en se détachant du reste du corps, semble ne rien perdre d'essentiel.

« Or, cela posé, quel culte ne devons-nous pas au cœur de Jésus ! Physiquement, ce cœur a été l'organe principal d'une vie à la fois divine et humaine (2) ; ce cœur a élaboré, l'une après l'autre, toutes les gouttes du sang rédempteur, il a distillé et distille chaque jour toutes les gouttes du calice eucharistique. Et si le cœur matériel de Jésus est déjà digne d'honneur, qu'est-ce si nous considérons ce cœur comme le siége de son amour, comme le principe de ses inspirations ? Quand j'adore le cœur de Jésus, j'adore ce transport de charité qui a porté le Verbe de Dieu à s'offrir comme victime pour notre rachat ; j'adore cet amour qui a retenu un Dieu pendant neuf mois dans le sein de Marie, qui l'a fait naître enfant à Bethléem, qui l'a attaché à la croix ; cet amour qui le retient nuit et jour sur les autels ; cet amour qui s'épanche du ciel ou du tabernacle, et qui se répand dans les cœurs.....

« O vous qui ne me permettez qu'à peine de vénérer le cœur de Jésus, que me laissez-vous donc de lui, puisque le cœur de Jésus, c'est tout Jésus ? Défendez-moi de penser à Jésus, d'aimer Jésus, d'honorer Jésus, si vous me défendez d'aimer et d'honorer son cœur, car ôtez-lui son cœur, il ne sera plus Jésus pour moi. Mais, prenez garde, vos censures ne sauraient m'arrêter. J'ai en ma faveur l'autorité de l'institution même de Jésus..... Voici qu'au jour même de sa mort, et après ce grand cri dans lequel il avait rendu l'esprit, Jésus, se survivant à lui-même, pourvut à l'accomplissement d'un dernier oracle. Que vois-je ? le côté de Jésus ouvert et son cœur offert aux regards des hommes pour être l'objet de leurs adorations et de leur amour !..... Voilà, mes frères, le fondement premier et le premier établissement de la dévotion au cœur de Jésus. Et si, nonobstant les témoignages qui nous montrent sur tout le parcours des siècles chrétiens une école de

(1) I. *Reg.*, XVI, 17.

(2) Vie divine, quant à la personne du Verbe unie à la nature humaine, vie humaine, quant à l'humanité qui seule a le cœur pour organe.

fervents adorateurs, d'amants passionnés de ce cœur glorieux, si, dis-je, le culte du Sacré-Cœur ne prend qu'en ces derniers âges sa forme plus explicite, son développement doctrinal et liturgique, nous y voyons un progrès providentiel, un épanouissement d'amour annoncé par les prophètes. « Il y aura dans les derniers jours, avait dit Zacharie, une « fontaine ouverte à tous les habitants de Jérusalem (1). » Cette source jaillissante, c'est le cœur de Jésus proposé plus authentiquement à la religion des peuples et ravivant dans les âmes des élans nouveaux d'ardeur et de piété. » P. 609, 610, 611, 612.

Ayant ainsi parlé du cœur de Jésus, l'orateur sacré parle du cœur de l'homme, met en présence ces deux cœurs, puis il termine ainsi cette homélie qui contient vraiment le mot propre et suffisant sur le culte du Sacré-Cœur :

« C'est ainsi, M. T. C. F., que le christianisme est vraiment la religion des cœurs, et que le culte du Cœur sacré de Jésus est vraiment le sommaire substantiel de tout le christianisme. Celui qui habite au ciel une lumière inaccessible, voulant se rapprocher de nous, se proportionner à nous, se mettre à notre niveau, à notre portée, a pris notre nature, notre chair, il s'est fait homme, et étant homme, il a eu un cœur. Et nous aussi, quoique sortis du néant, quoique pétris de boue, nous avons reçu et nous portons en nous un cœur. Et voilà le Créateur et la créature, le ciel et la terre, cœur à cœur ! Et voilà toute la religion se résumant dans ce cœur-à-cœur de Dieu et de l'homme !

« Oh ! disons-le donc avec l'Eglise dans l'invitatoire d'un des plus anciens offices du Sacré-Cœur : *Deum erga nos apponentem cor suum, venite adoremus :* Dieu, en la personne de Jésus, son Fils, apposant son cœur sur notre cœur, venez et adorons-le. » P. 613, 614.

C'est ce que l'évêque de Poitiers se proposait de faire en ce même jour. Entendons ses derniers accents, qui sont un éloquent témoignage de son double amour pour l'Eglise et pour la France :

« Nous sommes, dit-il, les citoyens d'une grande nation qui est la

(1) *Zach.*, XIII, 1.

France, nous sommes les enfants d'une société plus grande encore et plus haute qui est l'Eglise. Or, à l'heure présente (c'était en octobre 1870), la France traverse une des phases les plus calamiteuses de son existence quatorze fois séculaire..... A l'heure présente, l'Eglise aussi porte une des plus cruelles et des plus délicates épreuves qui puissent lui être infligées : par un attentat sacrilége, où la lâcheté, la violence et l'hypocrisie se donnent la main, son chef est dépossédé des garanties indispensables que la Providence lui avait surnaturellement ménagées ; on l'a dépouillé de la souveraineté humaine, qui est le seul gage régulier et suffisant de son indépendance religieuse. Mes frères, je vous l'ai dit et je vous le redirai bientôt : le crime du monde moderne, le crime qui nous attire de si cruels châtiments, n'est ni le crime privé, ni le crime domestique : c'est le crime public, le crime social, le crime national. Elevons donc nos bras, élevons nos voix, élevons nos cœurs vers le cœur de Jésus, pour lui faire notre consécration personnelle, domestique, nationale. Promettons-lui de travailler à sa gloire et de le faire régner non seulement dans notre conscience, non seulement dans notre maison, mais, chacun selon nos forces, dans la société publique à laquelle nous appartenons, dans la France, qui ne serait plus la France le jour où elle ne serait plus la nation chrétienne par excellence. » P. 614, 615.

N'avais-je pas raison de dire que l'idée dominante de l'évêque de Poitiers, l'idée qui revient à chaque instant sur ses lèvres ou sous sa plume, c'est l'idée du règne social de Jésus-Christ, ou de la subordination des sociétés à l'ordre surnaturel et divin ?

Disons quelques mots encore sur les allocutions semées çà et là comme de gracieuses fleurs, dans ce sixième volume, grand et beau jardin dont nous avons déjà admiré les arbres majestueux et les arbustes verdoyants.

La première allocution du volume a trait à une bénédiction d'orgues. On y trouvera des considérations intéressantes sur la musique des anciens, sur l'orgue, le roi des instruments religieux. Après cela, le successeur de saint Hilaire

tient à commenter une parole de son docteur de prédilection.

« Le même mot latin qui signifie les orgues, signifie aussi les organes : *organa*. Et en effet, dit le grand évêque, le corps humain est aussi un merveilleux instrument de musique ; et, si tous nos membres, si toutes nos facultés, si toutes nos puissances, par la justesse de leurs mouvements, par l'harmonie de leurs opérations, chantent les airs qui plaisent au Seigneur, c'est le plus magnifique orchestre qui puisse se faire entendre : *Organa autem scriptura esse significat humana corpora; quorum honestis motibus, et concinentibus operationibus, quæ Deo placita sunt, psallimus* (1). » P. 12, 13.

L'orateur part de là pour engager les auditeurs à produire dans leur clavier vivant, avec les tiroirs et les trésors d'harmonie qu'ils possèdent, sous le souffle de l'Esprit-Saint, un beau, un grand, un vaste concert.

L'allocution prononcée à la suite de la bénédiction d'une chapelle domestique, est à la fois d'une haute doctrine, et d'une grâce parfaite. Je me bornerai à la citation de ce délicieux fragment :

« Votre maison, Monsieur le marquis, est l'une des gloires comme l'une des richesses de cette province.... Pour moi, je vous remercie de la joie que vous m'avez ménagée aujourd'hui. Ce sera l'un de mes plus chers souvenirs d'avoir laissé le long de ces vallons qu'ont foulés tant de fois mes pas d'enfant, un autel consacré par des mains auxquelles il eût été difficile de présager que ce ministère était réservé ; trop heureux d'avoir pu, par ces larges effusions du chrême et des bénédictions qu'il contient, acquitter la dette de tant de fleurs dérobées à vos prairies, de tant de courses furtives à travers vos champs, vos bruyères et vos forêts ! » P. 317.

Que de doctrine et de grâce encore dans cette autre allocution prononcée dans l'église de Pontgouin, paroisse où est né et fut baptisé Monseigneur Pie !

(1) *Tract. in Psalm.*, CXXVI, 7.

« C'est ici que, comme vous tous, mes frères, j'ai reçu le bienfait divin par excellence, la grâce du baptême ; c'est ici que, comme vous, je suis entré dans la famille de Dieu, en devenant frère de Jésus-Christ, membre de son Eglise, et en acquérant le titre d'héritier de la vie et de la félicité éternelle ! noblesse qui est au-dessus de toute noblesse, fortune qui est au-dessus de toute fortune, espérance qui est au-dessus de toute espérance, gloire qui est au-dessus de toutes les gloires.

» Mais le don céleste qui est départi à toute créature humaine par la régénération baptismale, est susceptible d'accroissement. Au caractère du simple chrétien peuvent se rajouter d'autres caractères également indélébiles. Pour tout baptisé qui reçoit l'onction du chrême et l'imposition des mains du pontife, il y a un second caractère, celui de soldat de Jésus-Christ. Alors on n'appartient pas seulement à la famille ; on est incorporé à la milice chrétienne, et l'on occupe un rang plus éminent dans la royauté des âmes.

« Puis, pour tout chrétien confirmé qui est introduit dans le sanctuaire, il y a un troisième caractère, celui de ministre des autels. Et cet état sublime comporte des degrés divers. Le sacerdoce qui s'ébauche dans l'ordre des lévites, qui se produit dans l'ordre des prêtres, s'achève et se couronne dans l'ordre des pontifes..... » P. 319, 320.

Quelques jours avant ces deux dernières allocutions prononcées coup sur coup, l'évêque de Poitiers avait adressé quelques paroles d'adieu au clergé de sa ville épiscopale, à la veille de son départ pour le concile, le 24 octobre 1869. Ne dirait-on pas qu'il avait comme un secret pressentiment de ce qui a eu lieu ?

« Le monde est gravement malade, disait-il ; le Concile, qui est le remède suprême au mal du monde, n'aboutira point sans labeur. Les attaques du dehors sont prévues et inévitables ; ce n'est point de celles-là que nous devons être effrayés. Les plus redoutables embarras, comme aussi les plus tristes, sont ceux qu'amènent au dedans les erreurs et les ténacités de plusieurs. » P. 309.

C'est dans cette même allocution que l'évêque de Poitiers n'hésite point à déclarer que les deux volumes de l'ouvrage

récent d'un prélat dont il honore la personne, mais dont il déplore l'aveuglement, méritent d'être notés de toutes les censures théologiques les plus graves, en deçà de la note formelle d'hérésie.

« Et je ne crains point, ajoute-t-il, que ni le Saint-Siége ni le Concile donnent tort à ce jugement, ou plutôt, je suis assuré d'avance que, le Concile enseignant les doctrines opposées à celles de ce livre, l'auteur abandonnera et désavouera ces erreurs par l'acceptation pure et simple des affirmations et des définitions de l'Eglise assemblée..... »

Cette certitude s'est réalisée : le Concile s'est prononcé expressément et définitivement, et l'auteur du livre s'est soumis, avec une grande édification, à la décision conciliaire.

Dans un autre passage du même discours, monseigneur de Poitiers gémit sur un immense scandale qui venait d'avoir lieu, « sur une chûte hélas ! trop prévue, car elle était la suite logique, sinon inévitable des erreurs où l'on se complaisait, où l'on s'obstinait (1). »

« Je parle d'obstination, reprend l'évêque, et c'est la vérité qu'un trop grand nombre de ceux qui se disent les nôtres, « siégent dans les ténèbres » *in tenebris sedent*. D'être dans les ténèbres, c'est déjà un mal, et, pour ceux qui y sont, c'est un sort digne de pitié ; mais le comble, c'est de s'y plaire, c'est d'y prendre séjour et de vouloir s'y fixer. Nous en avions un exemple, ces derniers jours, dans le manifeste éclatant qu'une revue, d'ailleurs catholique, a publié à propos du Concile (2), et où l'on s'opiniâtre à parler des questions les plus actuelles et les plus importantes, absolument comme si, depuis quatre-vingts ans, le Saint-Siége et l'épiscopat n'avaient rien dit, ou comme si les décisions dogmatiques et les enseignements de l'Eglise n'obligeaient point les intelli-

(1) Le P. Hyacinthe était sorti de son couvent et avait fait sa triste protestation du 20 novembre 1869.

(2) Le *Correspondant*, livraison du 10 octobre 1869, article intitulé : Le Concile, publié au nom du conseil de la rédaction.

gences. Certes, celui qui est tombé a été, en fait, plus loin que ces écrivains : cependant, comment ne pas voir qu'ils suivent la même route, et que... les ténèbres sont un acheminement à la mort? *Illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent.* »

Rappelant ensuite qu'un des plus illustres champions de la cause religieuse avait dit, dans un discours immortel, ce qu'il faudrait penser d'un homme qui serait assez brutal pour abuser de sa force contre la faiblesse, et qui s'oublierait à frapper une femme; et répétant ces paroles de l'orateur, qui firent tressaillir toute l'assemblée : « l'Eglise est plus qu'une femme, c'est une mère », l'évêque de Poitiers s'écrie :

« Voilà un de ces traits qui éterniseront la reconnaissance dans nos cœurs.

« Mais, qu'on me permette de le dire à mon tour, il y aurait une femme, une mère plus à plaindre que celle qui aurait été frappée, dans un accès de violence par un enfant grossier. Je m'explique.

« Supposez des fils doués d'une véritable distinction, lesquels, se plaçant en face de leur mère, font usage de toutes les ressources de leur esprit et de leur éducation pour voiler sous l'enveloppe de la convenance et de la courtoisie la critique la plus aigre, la plus gratuite et la plus incompétente de ses sentiments, de ses pensées et de ses actes, et qui, avec des protestations de respect et de soumission, lui font sur toutes choses la leçon la plus téméraire et la plus blessante. La pauvre mère, qui a l'esprit assez délié pour tout comprendre, le cœur assez délicat pour tout sentir, se fait un devoir de garder le silence ; sa tendresse lui interdit d'aggraver le tort de ses fils en leur montrant à quel point elle en a le sentiment, et son cœur lui permet encore moins de laisser apercevoir aux étrangers l'étendue et la vivacité de cette douleur domestique..... »

« Oui, j'ose le dire, cette mère serait plus malheureuse et plus à plaindre que l'autre.

« Or, à l'heure présente, Messieurs, cette mère est l'Eglise.

« Fasse la bonté de Notre-Seigneur et la vertu du prochain concile que ces fils, devenus un sujet d'affliction, soient enfin éclairés et viennent à résipiscence ! Jusque là nous devrons accepter des luttes doulou-

reuses, mais nécessaires. Il faut que toutes les équivoques soient levées, il faut que les ombres et les ténèbres soient écartées, pour que nous marchions ensuite d'un pas commun dans les voies de la paix : *Illuminare his qui in tenebris et umbrâ mortis sedent, ad dirigendos pedes nostros in viam pacis.* »

C'est en ces termes énergiques et mesurés à la fois que Monseigneur Pie, avant son départ pour Rome, exhalait les tristesses de son cœur, au sujet des écrits du parti catholique-libéral. Le doux et tendre pontife sentait de plus en plus le besoin de combattre les erreurs de ce parti; il appelait de ses vœux les décisions conciliaires qui devaient les condamner, et ramener sous le drapeau du Saint-Siége les hommes honorables d'ailleurs, qui, séduits par des mots trompeurs, avaient arboré la bannière du libéralisme, en croyant arborer le drapeau de la vraie liberté.

Enfin, à son retour du concile, où il avait siégé avec tant d'honneur et si noblement combattu le bon combat, le nouvel Hilaire adressait dans sa cathédrale, le 24 juillet 1870, une allocution à tous les prêtres et fidèles de Poitiers, accourus autour de lui avec l'enthousiasme de la Gaule accueillant l'ancien Hilaire « revenant du combat contre les hérétiques », *e prœlio hœreticorum revertentem*, comme dit saint Jérôme. Cette allocution, où se trahit l'inquiétude du bon pasteur au sujet de la guerre qui venait d'éclater, se termine ainsi :

« Ce n'est pas l'heure d'entrer au fond des questions qui viennent d'être dirimées. Qu'il nous suffise de déclarer que les définitions du Concile œcuménique ont dès à présent une autorité suprême, et que ceux-là s'écarteraient de la foi et de l'unité de l'Eglise, qui n'en reconnaîtraient ou n'en accepteraient pas le caractère obligatoire. Dès aujourd'hui donc, nous déposerons au pied de l'autel le tribut de notre reconnaissance. Et quoique ce Concile, au lieu d'être parvenu à son terme, ne soit guères qu'à ses débuts, les fruits de cette première période sont trop précieux, les biens qui en naîtront seront trop considé-

rables et trop abondants, pour qu'il ne nous soit pas permis, pour qu'il ne nous soit pas commandé d'entonner déjà et de chanter du plus profond de notre cœur le cantique de l'action de grâces : *Te Deum laudamus, te Dominum confitemur.* » P. 394.

Il est temps de mettre fin à cette étude trop longue, sans doute, et trop courte aussi ; trop longue pour une revue mensuelle; trop courte pour faire apprécier à sa juste valeur le volume que j'avais à examiner. J'aurais voulu faire plus et mieux. Si l'on trouve que j'ai écrit avec amour et enthousiasme, je ne m'en défendrai pas; comment ne pas aimer et admirer l'évêque de Poitiers, quand on a lu ses œuvres, ou entendu ses discours ? Je plains ceux-là qui se feraient un mérite de rester froids et insensibles à ses écrits ou à ses paroles. Mais je tiens à déclarer que, si j'ai pris la plume en cette circonstance, ç'a été avec une conviction réfléchie et raisonnée ; et je ne crains pas d'ajouter, appuyé sur ma propre expérience et sur celle d'autrui, que l'étude des œuvres de Monseigneur Pie est une des études les plus profitables que l'on puisse faire à notre époque. Je ne connais pas pour ma part, de livres récents, écrits en notre langue, qui contiennent plus de vérités en opposition directe avec les erreurs actuelles, plus de réponses exactes à toutes les questions qui préoccupent les esprits élevés, plus de hautes considérations, propres à nourrir et à développer l'intelligence, plus de pages, en un mot, où le surnaturel soit aussi nettement affirmé, aussi clairement exposé et aussi énergiquement vengé contre les attaques du naturalisme, qui est l'antipode du christianisme, *religioni christianæ per omnia adversans* (Conc. Vat.), et qui pousse les sociétés à leur ruine. Recommander les livres de Monseigneur de Poitiers, ce n'est pas faire acte d'ami, c'est faire acte de bon catholique et de bon citoyen ; aucun lecteur sérieux des œuvres du grand évêque ne me démentira.

Henry Sauvé,

Chanoine de l'Église de Laval.

RELIGION ET PHILOSOPHIE.

(4e ET DERNIER ARTICLE.)

XV.

Maintenant, si nous rapprochons pour les mieux apprécier la doctrine révélée que nous avons suivie dans ses développements, et les systèmes de philosophie dûs aux seules lumières de la raison humaine, que voyons-nous? Ici un petit nombre de doctrines différentes dont personne, pendant plus de trois mille ans, n'avait entendu parler, fruit tardif des recherches de quelques esprits curieux tourmentés du désir de découvrir les mystères secrets de ce monde où nous vivons. Fondées sur une connaissance souvent fausse et toujours incomplète de Dieu, de l'homme et du monde, et par cette raison incomplète, ces doctrines, obscures elles-mêmes, insuffisantes, peu d'accord entre elles, et quelquefois tout opposées, varient de siècle en siècle avec les événements qui ont changé la face du monde, selon la position sociale, le caractère et l'étendue d'esprit, les passions et les habitudes de ceux qui les ont enseignées.

Là au contraire un spectacle tout différent vient frapper à la fois mon esprit et mes yeux : c'est une doctrine unique, qui remonte sans interruption à l'origine même du genre humain. Cette doctrine n'est pas le fruit des longues et laborieuses recherches de notre raison. Le premier homme la reçoit toute faite de Celui qui lui a donné la vie, non pas sans doute avec les développements et l'étendue qu'elle devait avoir plus tard, mais dans la juste mesure qui convenait

au chef unique d'une société naissante, et telle que son auteur la lui fit connaître, soit en communiquant avec lui par la parole, comme nous le faisons avec nos semblables, soit par les merveilles de puissance, de sagesse, de bonté qu'il lui découvrit, soit par les faits dont il était lui-même le témoin ou l'objet : doctrine sans tache et proportionnée à tous les besoins de notre double nature, fondée sur une connaissance de Dieu, de l'homme et du monde tellement conforme à ce qui est, que les esprits les plus profonds et les plus éclairés n'y peuvent rien trouver qui ne soit en harmonie parfaite avec les découvertes de la science la plus étendue et la plus rigoureuse : doctrine enfin qui s'est conservée d'âge en âge dans le monde, et que nous possédons aujourd'hui tout entière, sans altération, sans changement, sauf les développements nécessaires ou utiles dont nous avons parlé, toujours la même après soixante siècles, au milieu des révolutions qui ont tant de fois changé la face de la terre, et toujours immuable.

Voilà le fait : il est unique dans les annales de l'esprit humain, sans second dans l'histoire des sciences : mais il saute aux yeux ; il est certain, incontestable ; il n'y a pas d'homme éclairé et de bonne foi qui ne le reconnaisse.

Cela posé, si la mobilité ordinaire de notre esprit, suite nécessaire de son étendue bornée, et de son désir immodéré de sortir des limites qui lui ont été posées ne saurait l'expliquer, comment s'en rendre raison et en trouver la cause sans remonter à Dieu, législateur et maître immuable et souverain, qui peut, avec autant de facilité qu'il a donné de la plénitude de son être à ses créatures, communiquer à ceux qu'il a chargé de conserver sa doctrine intacte et sans altération, et de l'enseigner, l'immutabilité qui lui est propre? Et c'est précisément ce qu'a fait Jésus-Christ lorsque, avant de quitter la terre, il dit à ses disciples en les envoyant prêcher sa doctrine à toutes les nations : « Allez, enseignez toutes les na-

« tions..., baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-
« Esprit, et apprenez-leur à garder tout ce que je vous ai
« chargé de leur enseigner. Et moi, voici que je suis avec
« vous jusqu'à la fin du monde. »

Promesse merveilleuse, qui suppose manifestement dans celui qui la fait le pouvoir de transmettre à qui il veut l'immutabilité qui est en lui, comme nous voyons qu'il l'a transmise en effet, ainsi que nous en avons tous les jours depuis dix huit cents ans la preuve sous nos yeux, et dans notre *Credo* toujours le même, et dans le Sacrement de baptême donné aujourd'hui par toute la terre, chez toutes les nations, comme il le fut à la première fête de la Pentecôte par saint Pierre, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Et bien que nous ne lisions nulle part dans l'Ancien Testament la promesse explicite d'une pareille assistance, et que la nature de notre esprit borné nous fasse un devoir de ne parler qu'avec une extrême réserve de ce qui convient à une sagesse infinie ou de ce qui ne lui convient pas, nous ne craignons pourtant pas de dire qu'il était digne de celui par qui tout a été fait, et qui devait, au temps marqué, relever l'homme tombé, le refaire et le sauver par la vérité, qu'il était digne de sa bonté, après avoir fait connaître lui-même à notre premier Père la grandeur de ses perfections, et la doctrine qui devait servir de règle à sa conduite, de conserver, par une assistance semblable, cette connaissance dans sa postérité, jusqu'au temps où lui-même viendrait l'enseigner de nouveau plus développée, mais non changée.

La bonté qui avait porté Dieu à donner l'être à l'homme et à le créer à son image, ne voulut pas lui laisser ignorer ce qu'il devait savoir et faire pour accomplir sa destinée en conservant cette glorieuse ressemblance ; mais au lieu de le laisser chercher seul, au risque de se tromper, cette nécessaire et divine science, il se fit lui-même son maître : il la lui donna toute faite. Et parce que Dieu, qui ne change pas,

après avoir fait l'homme avec une sagesse infinie, n'avait rien à changer ni au fond de sa nature, ni aux préceptes qu'il lui avait révélés pour lui servir de règle de conduite à lui et à ses descendants, jusqu'au temps où lui-même viendrait dans la personne de son Verbe, parler de nouveau au monde, il fut tous les jours aussi avec ceux qui devaient en être les dépositaires, les patriarches, Moïse et les prophètes, afin de conserver ses préceptes dans la suite des siècles, tels qu'il les avait enseignés au commencement à notre premier Père. En agissant ainsi, il nous faisait comprendre que comme il n'y a qu'un seul Dieu, créateur de toutes choses, *Dieu des esprits de toute chair*, lumière véritable qui éclaire tout homme venant dans ce monde, il n'y a aussi qu'un seul maître de qui les hommes puissent apprendre, sans être exposés à se tromper, ce qu'ils sont, d'où ils viennent et ce qu'ils doivent faire, et que notre raison, image créée de la Raison divine, a, de cette indispensable science une connaissance d'autant plus sûre et plus étendue, qu'elle est plus étroitement unie avec ce maître unique, et reçoit de lui, comme du soleil de l'intelligence, la lumière qui seule peut l'éclairer, d'une manière plus directe et plus immédiate.

XVI

De tout ce qu'on vient de voir, que faut-il conclure? que la philosophie est une science entièrement distincte de la Révélation, et qu'elle doit, comme on le dit, s'en rendre de plus en plus indépendante? Non : la philosophie, c'est-à-dire *la science des choses divines et humaines, et de leurs causes*, comme Cicéron la définit en vingt endroits, comme l'ont entendu avec lui les princes de la philosophie, la philosophie n'est pas, ne peut pas être une science à part, distincte entièrement et séparée de la Révélation, et cela par une raison bien simple, à savoir que les questions dont la philosophie

cherche la solution, sont absolument, nous l'avons vu, celles dont la Révélation nous donne la solution toute faite.

De plus si la philosophie, comme le dit encore Cicéron, est « le guide et la directrice de la vie ; si elle travaille à y « faire régner la vertu et à en chasser les vices ; si elle « a réuni les hommes dispersés pour les unir, d'abord par « le mariage, et les faire vivre en société ; si elle leur a donné « des lois et réglé leurs mœurs..., si enfin elle nous a pro- « curé la tranquillité de la vie, et nous a délivrés de la crainte « de la mort (1) ; » comment la Révélation, qui tend évidemment au même but, et dont les effets ne sont pas moins heureux, pourrait-elle n'avoir rien de commun avec elle? Et le philosophe qui doit user de tous les moyens dont il peut disposer pour arriver à une connaissance plus parfaite de la vérité, serait-il sage, qnand il examine et discute avec tant de soin les doctrines des autres philosophes, différentes de la sienne, de rejeter sans en tenir aucun compte, la doctrine d'une école dont l'enseignement plus simple et plus étendu que celui d'aucune philosophie, a été pour le genre humain une source de bienfaits que dans aucun temps ni dans aucun pays la philosophie la plus parfaite n'a jamais égalés?

La philosophie et la Révélation, au double point de vue où nous nous sommes placés pour les comparer, ne sont donc pas deux sciences opposées, ni qui puissent et doivent vivre isolées l'une de l'autre, et sans aucun rapport. Ce sont deux enfants d'une même famille, deux sœurs, comme on l'a dit, qui visent au même but, mais qui suivent, pour y arriver, des routes différentes.

La philosophie cherche la solution des questions que nous avons vues plus haut ; la Révélation nous la donne toute faite. La philosophie, dans cette recherche, consulte les lumières naturelles, s'appuie sur la raison, et ne reconnaît pas d'autre

(1) Tuscul. 5.

autorité; la Révélation, sans rejeter rien de ce que lui découvrent les lumières naturelles, complète par une lumière supérieure qui lui vient de Dieu même, les connaissances que nous pouvons acquérir par la Raison, s'appuie sur l'autorité de Dieu, parle en son nom et demande qu'on croie à sa parole. La philosophie commence par le doute, et n'impose à personne l'obligation de recevoir les vérités qu'elle croit avoir découvertes par la raison. Le premier mot de la Révélation est : *Croyez* ; son premier acte, un acte de foi, et quiconque refuse de croire, elle ne le reconnaît pas pour son disciple.

La philosophie et la Révélation, usant de tels moyens, ne pouvaient, par des routes si différentes, arriver au même résultat.

Je ne sais rien de moins philosophique que le mot attribué aux disciples de Pythagore : *Le maître l'a dit*. Il n'y a qu'un maître de qui l'on puisse invoquer l'autorité avec une telle confiance, un seul : celui qui a en lui la plénitude de la lumière, la plénitude de la vérité, la plénitude de la philosophie, selon la belle pensée de Galilée (1), comme il a la plénitude de l'Etre, Dieu. Mais un homme qui n'était pas hier, qui n'est rien, qui n'a rien, qui ne peut rien que par le pouvoir d'un être supérieur qui lui a donné et qui lui conserve tout ce qu'il a de bon, de lumière, de sagesse, de raison, de vie, vouloir, quand on prétend que nos lumières naturelles nous suffisent pour découvrir la vérité, et que la raison seule nous doit servir de guide, m'imposer l'obligation de jurer sur la parole de cet homme, quelles que soient du reste sa réputation, sa science et son habileté, c'est l'acte d'un despotisme spirituel non moins intolérable, qu'il est contraire au principe que l'on soutient être le fondement de la vraie philosophie. Ma raison à moi, vaut celle de Pythagore, et puisqu'elle

(1) Galilée disait : « La philosophie tout entière n'est connue que d'un seul être qui est Dieu. — Galilée, par T. H. Martin, p. 366.

seule me doit servir de guide, elle ne diffère pas à mes yeux de celle du plus grand philosophe du monde.

Ce que nous disons n'est pas une exagération, ni la conséquence forcée d'un principe où cette conséquence ne serait pas renfermée. Voici ce que nous lisons dans un écrivain bien connu pour l'indépendance de ses opinions, et défenseur ardent des droits de la philosophie (1).

« Le philosophe, dit-il, ne s'enquiert pas de la tradition, « ou du moins il ne s'y soumet qu'à bon escient. C'est à sa « raison qu'il s'adresse ; c'est la raison qui est son inflexible « règle... Il s'abstrait, autant qu'il le peut, de tout ce qui « l'environne et de tout ce qui l'a précédé, il s'interroge « lui-même ; il interroge la nature dans laquelle il est plongé, « et quand il a suffisamment médité, il se donne par ses pro- « pres forces, à ses risques et périls, l'explication de la « grande énigme. » P. XLIII.

Et un peu plus loin :

« La philosophie ne vit que de liberté. » P. LX. « La liberté est l'essence même de la philosophie » ; et pour être libre, il faut n'obéir qu'à soi ; et « l'homme n'obéit vraiment à lui « que quand il ne se fie qu'à sa raison,... que sa raison ne « s'adresse qu'à elle-même, agissant sous sa seule responsa- « bilité, usant des forces dont elle est douée, n'empruntant « rien de ce qui n'est pas à elle, absolument dégagée de tout « pouvoir extérieur et étranger : car alors elle est pleinement « et éminemment souveraine ; et c'est l'autorité la plus haute « et la plus compétente que l'homme puisse reconnaître. « P. LXII, LXIII. — La raison se prenant pour la source et la « mesure de toute connaissance, c'est le terme extrême de la « philosophie. P. LXXVII. On n'est réellement philosophe que « si on puise sa croyance en soi-même, et si on la fonde sur « sa propre raison convenablement interrogée. »

(1) M. Barthélémy Saint-Hilaire, dans l'ouvrage déjà cité.

Que conclure de tout cela ? Le voici : ce sont encore les paroles de notre auteur. C'est que « les systèmes philoso-« phiques ne sont que des élaborations solitaires;... la philo-« sophie est toute individuelle ;... le philosophe n'a point à « sortir de sa pensée individuelle. » P. XLV.

Mais s'il en est ainsi, et que pour expliquer cette grande « énigme de la destinée humaine, » pour arriver à la solution certaine de ce problème capital entre tous les autres, et tellement nécessaire qu'avant de l'avoir résolu, il est impossible à qui que ce soit de faire un pas avec assurance dans la route de la vie; chacun de nous ne doive « qu'obéir à soi, « ne se fier qu'à sa raison, ne s'adresser qu'à elle, » où en sommes-nous ; et que deviendra la société dont les membres, pour être conséquents avec eux-mêmes, et n'abandonner pas le principe fondamental de leur philosophie, sont condamnés à vivre chacun de leur côté, dans un isolement contre nature, ne pouvant ni trouver, ni chercher auprès d'eux dans la raison de leurs semblables un secours qui les aide à découvrir ce qu'ils ignorent ?

Il y a des enfants, dans la société ; et avant que leur raison soit développée et qu'ils puissent la consulter et s'en servir, que deviendront-ils ? A quel âge seront-ils émancipés ? et quand ils seront arrivés à cet âge, et qu'ils se sentiront ou croiront se sentir en possession de « l'autorité la « plus haute et la plus compétente que l'homme puisse recon-» naître, » et « ne *voudront obéir qu'à* eux ; » alors, alors surtout, que deviendront-ils ? Que deviendra la famille, l'état, la société entière, quand les liens de mutuelle dépendance qui unissent ses membres auront été rompus par le principe opposé qui les déclare indépendants les uns des autres, et leur fait un devoir à tous de suivre la route solitaire que leur raison individuelle *laissée à ses propres forces, et absolument dégagée de tout pouvoir extérieur et étranger,* leur aura indiquée comme la seule que le sage doive suivre ?

Avec ces enfants, il y a des pauvres d'esprit, non pas des idiots, mais des hommes d'un esprit ordinaire et peu étendu ; c'est le plus grand nombre ; il y a des mères de famille occupées tout le jour du soin de leur ménage et de leurs enfants ; il y a des ouvriers, des hommes de peine à l'infini, obligés de gagner leur pain à la sueur de leur front, et qui n'ont ni le temps, ni le moyen « de s'interroger eux-mêmes, « ni d'interroger la nature où ils sont plongés, » que deviendront-ils ?

Vous chargerez-vous de suppléer à ce qui leur manque? Vous ferez-vous leur maître ? et supposé qu'ils se laissent conduire par vous, quand vous leur aurez appris que pour être vraiment sage, (et qui n'a pas la prétention de l'être,) on ne doit « obéir qu'à soi et à sa propre raison, » de quel droit, vous individu, qui « n'avez pas à sortir de votre « pensée individuelle, imposerez-vous votre pensée à un « autre individu qui vit de la liberté comme vous? » P. XLV, LXXIII.

Ou bien, cédant à la tentation séduisante de donner à la foule ignorante un catéchisme philosophique, et de le lui faire comme vous l'entendez, vous mettrez-vous en contradiction avec vous-même, substituant, après une si solennelle protestation, votre autorité purement personnelle à l'autorité de la Révélation que vous ne voulez pas reconnaître? Mais cette superbe prétention, qui est bien, quoi qu'on en dise, celle de la plupart des rationalistes (ce n'est pas, nous le croyons, celle de l'auteur, dont les sentiments que nous exposons ici montrent l'impartialité souvent poussée à des excès qui passent toutes les bornes, mais loyale et sincère) êtes-vous bien sûr de la réaliser ?

« Sans doute l'accès de la philosophie n'est fermé à per-
« sonne,... mais les longues et difficiles études qui sont né-
« cessaires pour y arriver la rendent toujours inaccessible

« au plus grand nombre... Il y a même des races où la phi-
« losophie ne naît jamais. » P. XLIV, C.

Mais vous, que savez-vous de cette noble science pour en communiquer au moins les résultats pratiques à ceux qui ne peuvent l'acquérir, afin qu'ils sachent avec certitude ce qu'ils sont obligés de faire ?

Qu'en savez-vous, je vous le demande, vous « dont l'œu-
« vre est en dehors du courant de la société où vous vous
« trouvez, et où Dieu vous a placé » (P. XLIII) réduit à chercher la vérité « à vos risques et périls, » exposé à des chutes qui ont été souvent si tristes et si déplorables?.. Vous qui ne savez souvent à quoi vous arrêter sur les questions qu'il nous importe le plus de résoudre, et où il s'agit de nous-même et de notre tout ; vous « dont les doctrines inacceptables et les systèmes rejetés avec indignation de tout le
« genre humain, n'ont eu pour les approuver que vous seul,
« suivi de quelques rares adeptes » (P. XLV) ? Vous enfin qui n'êtes d'accord ni avec vous-même, ni avec ceux qui s'occupent des mêmes recherches ? Encore une fois, qu'en savez-vous ? Et avec ces contradictions, avec ces doutes, avec cette ignorance et ces erreurs, pouvez-vous bien prétendre à l'honneur de conduire le genre humain dans la route de la vérité ? En êtes-vous capable ? Non. « La philosophie a beau
« faire, elle reste toujours une aristocratie par la force des
« choses ; c'est toujours à une élite qu'elle s'adresse. » P. LXXI.

XVII.

Il y a une autre différence entre la Révélation et la philosophie, qui n'est ni moins sensible, ni moins instructive, si on veut l'examiner avec attention. La Révélation, la nôtre, celle dont l'Eglise Catholique est en possession depuis dix huit cents ans, et celle-là seule, remonte, nous l'avons vu, de génération en génération, jusqu'au père du genre humain,

qui l'a reçue de son Créateur, telle, dans ses points fondamentaux, que nous la connaissons aujourd'hui. C'est donc une existence de soixante siècles, au moins. Il est vrai que pendant les quatre mille ans qui ont précédé Jésus-Christ, sauf quelques rares exceptions, elle ne fut guère connue que du seul peuple juif. Et en cela elle n'a rien à envier à la philosophie, qui dans le temps de sa plus grande splendeur ne fut pas plus répandue. Où sont en dehors de l'Inde, de quelques villes de l'Ionie, d'Athènes et de Rome, les peuples qui aient eu connaissance des systèmes athées ou panthéistes de Kapila, de Gotama, de Patandjali, des doctrines de Platon, d'Aristote, de Zénon, d'Epicure, et à qui ces doctrines diverses aient servi de règle de conduite ? Nous ne craignons pas qu'on nous contredise, toutes ces philosophies étaient peu connues des masses dont les idées religieuses et morales n'étaient guère que des lambeaux de la révélation primitive et originale, que ni l'ignorance, ni la corruption des mœurs n'avaient effacée entièrement de la mémoire des hommes. Et puis ces systèmes dont on peut fixer assez exactement l'origine, au moins pour ceux de la Grèce, qu'ils sont jeunes, si on compare leur âge à celui de la Révélation ! Six cents ans avant Jésus-Christ, où étaient-ils ? Et à partir du VIe siècle de l'ère chrétienne, quand l'empereur Justinien eut fermé la bouche aux derniers successeurs de Platon, d'Aristote, de Zénon et de Plotin, conservateurs bien peu exacts, et souvent infidèles de leurs doctrines, jusqu'au moment où la philosophie, six siècles après, fit de nouveau entendre sa voix, comme un mort qui se relèverait de son tombeau, quels services a-t-elle rendus à l'humanité ? Et quelle fut sa part dans la grande œuvre de civilisation qui a fait de tant de hordes grossières et sauvages les nations puissantes de l'ancien et du nouveau monde formées peu à peu à l'école de la Révélation ?

Cette considération seule n'est-elle pas la preuve irréfutable

du fait reconnu loyalement par l'auteur tant de fois cité, « que l'esprit de l'homme se passerait plutôt encore de philo- « sophie que de religion (P. XXXIV), » et que la philosophie, dans l'ordre divin de la Providence, n'a pas été donnée à l'homme pour être sa première et principale maîtresse, et le conduire, avec assurance, au terme où il doit arriver ? Et si l'on fait attention que la philosophie, par la force des choses, restera toujours une *aristocratie* scientifique, une science inaccessible au plus grand nombre; que de plus ses variations, ses contradictions. ses doutes, ses erreurs, son impuissance à connaître le vrai dans les questions où nous avons le plus besoin de le savoir, ôtent en partie à son enseignement la force et la certitude nécessaires pour inspirer la confiance, la preuve alors est sans réplique.

La Révélation est bien différente, et sa vertu bien autrement puissante. Son immuable enseignement a répandu dans le monde entier, sur les questions les plus nécessaires, des idées qui sont toujours les mêmes depuis six mille ans. Son langage, clair, simple, le plus populaire qui fut jamais, a mis cet enseignement à la portée de tous, des femmes, des enfants, des ouvriers, des races les plus déshéritées, les plus sauvages et les plus barbares. Elle les éclaire, elle les instruit, elle les forme à la vertu , et leur fait trouver dans les bienfaits d'une civilisation qu'ils ne connaissaient pas, le repos de leurs âmes, la paix et le bonheur. Comme elle est faite pour tous, elle s'adresse également à tous, portant en elle, dans la doctrine qu'elle propose à notre croyance, et dans la manière de l'exposer, le sceau de son origine divine. Oui, c'est bien un père qui nous parle par la bouche de cette grande institutrice; c'est notre père qui est aux cieux, le père commun de tous les hommes, qui ne fait acception de personne, et qui invite tous ses enfants, sans exception, à venir se jeter dans ses bras et se presser contre son cœur. « Venez à « moi, vous tous qui êtes dans la peine et qui êtes chargés ;

« et je vous referai, et vous trouverez en moi le repos de « vos âmes. »

Cette manière de parler, nouvelle pour la forme, exprimait une vérité qui n'était pas nouvelle. La Révélation ne varia pas. Mille ans auparavant, lorsque l'idolâtrie, à l'exception de la Judée, régnait par toute la terre, la même sagesse qui parle ici par la bouche de Jésus-Christ, parlait aussi par la bouche de Salomon... aux hommes de son temps qui ne la connaissaient pas. « Elle envoyait ses serviteurs aux faibles, « pour les inviter à venir à elle : Elle appelait ceux qui « n'avaient pas la sagesse : Venez, sortez de l'enfance et « vivez;... écoutez-moi, mes enfants ; écoutez mes leçons... « heureux l'homme qui m'écoute ; celui qui me trouve, « trouve la vie, et son salut viendra du Seigneur ! » (1)

Tel est le caractère propre de l'enseignement révélé. Dieu ayant fait notre esprit et notre cœur, et connaissant seul les moyens sûrs d'éclairer l'un et de toucher l'autre, il était digne de sa bonté, après qu'il nous avait créés à son image, qu'il se fit lui-même notre lumière et notre guide pour nous conduire à lui. Et puisqu'il n'y a pas d'autre maître que lui, et que nous avons tous la même nature, il convenait que l'enseignement de ce maître unique fût un enseignement universel, donné ou offert à tous dans tous les temps et dans tous les lieux, toujours le même.

Maintenant, si les faits que nous venons de rapporter sont incontestables, et ils le sont, et que la Révélation, par une méthode toute différente, soit arrivée à des résultats que la philosophie reconnaît ne pouvoir obtenir, que dirons-nous, sinon que ce serait faire preuve de peu de sagesse, et montrer qu'on n'aime pas sincèrement la vérité que de rompre avec un tel maître, avant de s'être clairement démontré, si on le peut, que sa méthode capable d'exercer sur l'homme un

(1) Prov. 8-32; 9 : 1-6.

empire que qui que ce soit au monde n'oserait espérer, et de lui faire un bien que nul autre ne lui a fait, est une méthode fausse, vicieuse, qui n'a aucun fondement dans l'esprit humain, et attentatoire aux droits les plus légitimes de notre raison. Car c'est là le nœud de la difficulté.

Il est vrai qu'il y a dans les faiblesses de notre cœur des motifs qui nous poussent à rejeter une doctrine opposée trop souvent à des penchants qui nous sont chers ; mais ces motifs on se les avoue difficilement à soi-même ; et il en coûte plus encore de les avouer aux autres. On n'aime pas à se voir faible ; encore moins à paraître tel. Il en est un autre, tiré d'un sentiment qui nous honore, quand il n'est pas exagéré, le sentiment de notre dignité, que nous ne pouvons pas conserver sans conserver aussi notre indépendance. C'est ce motif que les philosophes invoquent le plus souvent et avec le plus d'assurance, pour justifier la malheureuse séparation qu'ils réclament comme nécessaire. Ils accusent la Révélation d'usurper une autorité qui appartient à la raison seule ; et comme ils veulent pour celle-ci une indépendance absolue, ils ne reconnaissent pas à la Révélation le droit de nous imposer des doctrines que les lumières naturelles ne suffisent pas à nous faire comprendre.

Leurs prétentions sont-elles fondées ? Est-il vrai que la foi et la raison, la philosophie et la révélation soient nécessairement et doivent être toujours des ennemies irréconciliables ? « Je n'en crois rien, » répond M. Barthélemy-Saint-Hilaire, p. XXXVII. Nous ne le croyons pas non plus. Là est toute la question. Et nous l'aurons résolue, si nous pouvons montrer que dans l'ordre même de la nature, la foi n'est pas moins nécessaire que la raison pour découvrir la vérité, et que séparer l'une de l'autre, c'est, des deux instruments de force et de portée différentes qui nous ont été donnés par le même bienfaiteur, abandonner celui qu'il a mis à notre disposition, pour suppléer à l'insuffisance de l'autre, tout bon

qu'il soit; et quand l'objet à considérer est au-delà des limites où l'un ne peut atteindre, nous le faire connaître par l'autre d'une manière plus complète et plus sûre.

XVIII.

Que les philosophes anciens refusent d'admettre la foi comme moyen de connaître, et avec elle les vérités que la foi nous enseigne, nous ne devons pas nous en étonner. C'est la conséquence nécessaire de l'idée que la plupart d'entre eux, même les plus illustres, s'étaient faits de la nature corporelle. On sait le mépris qu'ils affectaient pour le corps, et comment en subissant le joug des passions que sa corruption fait peser sur notre âme, ils refusaient de voir en lui un instrument qui pût contribuer à leur faire connaître la vérité.

Or la foi nous vient par les sens: *Fides ex auditu.* Et les faits sensibles que nous voyons nous sont donnés par Jésus-Christ comme un moyen et une raison de croire à ceux que nous ne voyons pas, ou que nous ne pouvons pas comprendre : *Propter opera credite.* Ces œuvres, *opera*, ce sont évidemment les faits visibles, palpables, qui nous font admettre ceux que nous ne pouvons ni voir, ni toucher, ni comprendre. Les perfections de Dieu, qui ne tombent pas sous les sens, nous les voyons pourtant des yeux de l'esprit, nous les connaissons par ses ouvrages. C'est après avoir touché de ses doigts les cicatrices visibles des pieds et des mains du Sauveur, et après avoir mis la main dans la plaie de son côté, que S. Thomas, s'élevant au-dessus des sens et de la raison même à ce que ni les sens ni la raison ne lui pouvaient apprendre, s'écrie, éclairé des lumières surnaturelles de la foi : *Mon Seigneur et mon Dieu!*

Le témoignage des sens est donc le moyen le plus ordinaire dont Dieu se sert pour nous mener à la Foi, et

par elle nous apprendre les vérités de l'ordre surnaturel que la raison seule ne nous peut découvrir. Et ainsi, il n'est pas étonnant qu'aux yeux de ceux qui ne voient dans le corps qu'un misérable cadavre, et dans les sens des instruments d'erreur toujours prêts à entraver l'exercice libre de la raison, la foi, qui ne peut s'établir en nous sans leur concours, ne soit pas en plus grande estime. Mais pour peu qu'on y fasse attention, on reconnaîtra aisément que ce n'est pas rabaisser la foi, ni en diminuer l'excellence, que de la faire dépendre de leur témoignage. Car s'il en était ainsi, la raison elle-même cesserait d'être ce que l'on veut en faire : la première et la plus haute de toutes nos puissances, maîtresse unique et souveraine, et juge en dernier ressort de ce qu'il faut admettre ou rejeter. Otez le témoignage des sens, et voyez à quoi se réduisent la plupart des sciences qui sont du domaine propre de la raison.

« Il faut reconnaître, dit Bossuet, qu'on n'entend point « sans imaginer, ni sans avoir senti : car il est vrai que par « un certain accord entre toutes les parties qui composent « l'homme, l'âme n'agit pas, c'est-à-dire, ne pense et ne « connaît pas sans le corps, ni la partie intellectuelle sans « la partie sensitive (1). »

Dieu l'a ainsi réglé : en faisant l'âme pour vivre dans un corps, et lui être intimement unie, il a disposé les choses de telle sorte que ni le corps ne peut s'acquitter des fonctions qui lui sont propres, ni l'âme des siennes, sans se prêter un mutuel secours : et le mérite de l'intelligence n'est pas de s'affranchir de cette dépendance qui est la conséquence nécessaire de l'union même de l'âme et du corps, mais d'user des données que les sens lui fournissent, pour s'élever au-dessus d'eux, et de l'impression produite sur ses organes par les faits matériels et sensibles qui les ont frappés, dé-

(1) Connaissance de Dieu et de soi-même, 3, § 14.

duire par les seules lumières naturelles de la raison la connaissance des lois qui régissent ces faits, et poser ainsi les fondements des sciences de la nature. Mais si les services que les sens rendent à la raison n'ôtent rien à celle-ci de sa supériorité naturelle, et du droit qu'elle a de commander au corps, comment l'autorité de la foi serait-elle diminuée ou détruite en présence de la raison, quand la raison elle-même reconnaît qu'il y a une nécessité de croire invincible à tout le scepticisme, et que les vérités dont la connaissance nous est absolument nécessaire, demeurent, sans la foi, dans l'état présent de l'humanité, inaccessibles aux lumières de la raison la plus pénétrante ?

Les sens, la raison, la foi, contribuent donc, chacun dans la mesure qui lui est propre, et selon que Dieu l'a réglé en nous créant, à nous faire connaître la vérité. Prétendre que ni les sens ni la foi ne peuvent nous y conduire, et que la raison seule nous doit suffire, c'est, qu'on le sache ou qu'on ne le sache pas, accuser Dieu d'avoir agi envers nous comme un ouvrier ignorant ou mal habile, qui nous aurait donné des facultés ou des dispositions inutiles au moins quand elles ne sont pas nuisibles; c'est prendre l'homme non tel qu'il est, mais tel qu'on l'imagine ; c'est le tronquer ; et voilà la grande méprise des philosophes payens et des rationalistes modernes qui les ont pris pour guides.

La Révélation n'agit pas ainsi : elle prend l'homme tout entier avec toutes ses facultés, et se sert de tout ce que Dieu a mis en lui pour la conduire au terme que Dieu lui a marqué. La disposition à croire qui est en lui naturellement, et à laquelle il lui est impossible, quoiqu'il fasse, de se soustraire entièrement, elle s'en sert, d'abord dans l'ordre naturel pour lui donner une connaissance plus étendue de la vérité ; puis, quand Dieu par sa grâce l'a élevée à un degré surnaturel, pour lui découvrir en dehors et au-delà des limites de ce monde, des vérités d'un ordre supérieur qui

sont au-dessus de la raison toute seule. Le corps que Dieu lui-même, après l'avoir créé pour vivre en société avec une âme intelligente, a déclaré être une œuvre bonne, elle le rétablit dans la dignité originelle qu'il tient de son auteur. La chair, injustement dédaignée et foulée aux pieds par une science incomplète qui vise à se passer de Dieu, ou qui le connaît mal, elle la réhabilite, non pas, à Dieu ne plaise, pour l'asservir, comme des esprits dévoyés ont eu le malheur de l'entendre, au joug des penchants les plus grossiers, mais pour l'élever à la hauteur de sa noble origine, en lui montrant la main qui l'a formee avec tant de sollicitude et de soin, et lui donner un gage de la réhabilitation complète qui l'attend dans la vie future, quand après avoir été associée sur la terre aux épreuves et aux mérites de sa compagne, sortant de la poussière vivante et immortelle, elle ira unie de nouveau à son âme par des liens indissolubles, recevoir des mains de son Dieu et unie à lui l'éternelle récompense qui nous est préparée.

La Révélation n'est donc pas l'ennemie de la philosophie pas plus que la foi ne l'est de la raison : il n'y a pas d'opposition entre l'une et l'autre. La philosophie voit à chaque ins- « tant par son propre exemple, combien la raison de l'homme « est incomplète, si ce n'est impuissante (1). » P. LXVII. Que fait la Révélation? Elle lui vient en aide pour lui découvrir, en partie au moins, « dans les abîmes insondables de « tout ce qu'elle ignore et doit ignorer invinciblement, » (ibid.) des vérités dont l'ignorance est pour elle un sujet de tristesse continuelle, et auxquelles cependant elle sent qu'abandonnée à ses propres forces, elle ne peut arriver. Elle lui offre la foi pour suppléer à l'insuffisance de la raison, et compléter autant qu'il est nécessaire les connaissances que la raison est impuissante à lui donner. Mais en faisant à la

(1) Dans l'ouvrage si souvent cité.

philosophie cette offre généreuse, la Révélation lui est si peu opposée, se montre si peu son ennemie, qu'au lieu de revendiquer pour elle l'autorité souveraine qu'on l'accuse de vouloir usurper, elle laisse à la raison tous ses droits, et la met véritablement, dans de justes limites, au-dessus d'elle, en la faisant juge des motifs qu'elle a de se soumettre ou non à son autorité. La seule chose qu'elle demande et qu'elle exige bien justement, c'est que la raison, en retour, après avoir examiné sérieusement et avec droiture, et reconnu comme vrais les titres de la Révélation, se soumette et croie sans hésiter à son infaillible enseignement. Quoi de plus juste que cette demande? Et n'est-ce pas en convenir que de dire, comme nous l'avons entendu tout-à-l'heure que : « Si le philosophe « ne s'enquiert pas de la tradition, il s'y soumet, pourvu « du moins que ce soit à bon escient. »

Pour moi, quand je considère attentivement « ce que « c'est que l'homme en face et sous la main de Dieu, ce « ce qu'est son intelligence devant cette intelligence qui a « fait et qui gouverne les mondes (P. LXVII), » au lieu de me plaindre qu'on exige de moi la foi comme attestation de ma dépendance et expression vraie de mes rapports avec Dieu, je me sens bien plus touché de voir qu'un aussi grand maître respecte dans sa créature les dons qu'il lui a faits, et relève lui-même la dignité de sa raison, au point de soumettre à son examen les motifs qu'elle a de croire, pour lui laisser ensuite le mérite d'un acquiescement libre et volontaire à des vérités qu'elle ne comprend pas. Et n'est-ce pas ce que tous les jours la raison se sent obligée de faire, lorsque, sur la parole d'un homme droit et éclairé, elle croit sans hésiter des faits qu'elle n'a pas vus, qu'elle n'a pu, qu'elle ne pourra jamais voir.

Faisons-nous une bonne fois une juste idée de la Révélation ; et que la raison comprenne bien que la soumission à la foi qu'on lui demande ne la fait en aucune manière déchoir du rang élevé et supérieur où Dieu l'a établie.

La foi, c'est la greffe entée sur l'olivier sauvage pour lui faire produire de bons fruits. Cette greffe ne peut se passer de l'olivier, puisqu'il la porte. « *La branche*, dit Notre-Seigneur, *ne peut porter de fruit, qu'attachée au cep.* » (Joann. 15-4.) Mais que l'olivier ne se glorifie pas de cet avantage ; car si cette greffe divine n'avait communiqué à sa sève naturelle la vertu qu'elle n'avait pas, il lui eût été impossible à jamais de porter de bons fruits. La raison n'a pas moins besoin de la foi pour étendre le cercle de ses connaissances, que la foi n'a besoin de la raison pour faire reconnaître ses titres.

Alterius sic altera poscit opem res, et conjurat amice.

Jésus-Christ ne demande pas de nous une foi aveugle, une foi sans raison, une foi qui ne repose sur rien. Il demande la foi ; il l'exige sous peine, si on ne veut pas croire, d'une éternelle réprobation : mais en l'exigeant, il prouve que l'on doit en effet s'y soumettre. « Vous ne croyez pas, dit-il, « que je suis en mon père et que mon père est en moi ? « Croyez-le du moins à cause de mes œuvres... J'ai un té- « moignage plus grand que celui de Jean : les œuvres que « mon père m'a donné de faire, rendent témoignage que « c'est lui qui m'a envoyé... Sondez les Ecritures ; car elles- « mêmes rendent témoignage de moi... Si je n'avais pas « fait au milieu d'eux des prodiges que nul autre n'a fait, « ils n'auraient point de péché ; mais maintenant ils les ont « vus,... leur péché n'a point d'excuse (1). »

On ne peut rien de plus clair. Le Sauveur expose à la raison les motifs qu'elle a de croire à sa parole, quoiqu'elle ne la comprenne pas : ce sont ses œuvres, les prodiges sans pareils, incomparables qu'il opère, le témoignage des Ecritures. Il l'en fait juge à tel point, que si, par impossible, elle ne pouvait connaître ce témoignage, ni ces œuvres, elle

(1) Joh. 14, 11, 12, 36, 39 ; 15, 22, 24.

ne serait pas responsable de son incrédulité : et c'est en ce sens que Jésus-Christ, sans rien ôter à la raison de ce qu'il lui a donné, la met en réalité au-dessus de la foi, pour un temps, jusqu'à ce qu'elle ait examiné les titres de celle-ci. Mais la nécessité de croire, une fois reconnue par la raison elle-même, la foi, en vertu de l'autorité souveraine qu'elle tient de sa divine origine, s'impose à son tour à la raison qui l'a reconnue, et exige qu'elle reçoive comme vrai tout ce qu'elle lui enseigne. C'est ainsi que l'homme, après avoir reconnu par ses lumières naturelles que celle à qui il donne le nom de mère est bien en effet sa mère, reconnaît en même temps qu'elle a sur lui une autorité légitime, et s'y soumet sans renoncer à sa raison.

Ainsi la raison et la foi ne sont pas ennemies. Ce sont deux puissances distinctes, dont l'une est obligée de faire reconnaître à l'autre son autorité pour pouvoir ensuite en user en faveur de celle même qui l'a reconnue, et pour la faire participer avec plus d'abondance aux lumières et à la force qui sont en elle, comme dans leur source, à un degré supérieur et souverain.

Par là donc se trouve détruit le principal reproche que fait la philosophie à la Révélation, d'ôter à l'esprit humain son indépendance. La Révélation laisse à l'esprit humain, sans lui rien retrancher, toute l'indépendance qui convient à une créature que Dieu a faite raisonnable et libre : mais elle la subordonne, comme il est juste, à l'autorité souveraine et infinie, à qui tout est soumis : heureuse subordination qui fait la gloire de l'homme, sa force et sa grandeur ; notre indépendance bornée n'étant jamais plus grande ni mieux assurée que quand elle se met à couvert sous l'indépendance absolue et toute puissante de Celui qui ne retire rien à sa créature de ce qu'il lui a une fois donné, et la conserve, à moins qu'elle n'en sorte la première, dans l'état où sa sagesse l'a une fois établie. *Servire Deo, regnare est.*

XIX.

Résumons en peu de mots ce qu'on vient de lire dans cette Introduction.

La Révélation commence avec le monde, donnée au père du genre humain par Celui qui l'a fait ; et pendant plus de trois mille ans, le monde n'a pas d'autre maître pour lui apprendre ce que nous devons croire et ce que nous devons faire. C'est au VIe siècle seulement avant l'ère chrétienne que des esprits sérieux, tourmentés du désir de savoir, rassemblent autour d'eux un petit nombre de disciples choisis, pour chercher avec eux plutôt que pour leur apprendre ce qu'ils ne pouvaient trouver dans les révélations menteuses de la mythologie. C'est ici que commence la philosophie.

Après avoir pendant mille ans essayé de répandre, comme elle pouvait, les lumières de la vérité, condamnée au silence par le pouvoir, elle disparaît, « désespérant du monde, » qu'elle se sent impuissante à délivrer de ses misères, et le laissant, comme il l'avait été si longtemps avant elle, aux mains de la Révélation seule. Rien ne pouvait mieux nous faire sentir qu'ayant besoin, pendant toute la durée de notre existence, d'un maître pour nous conduire, ce n'était pas la philosophie qui devait exercer auprès de nous ce difficile et divin ministère. Mais c'est une vérité dont nous avons une autre preuve.

Ce qu'il est nécessaire de savoir sur Dieu, sur nous-mêmes, sur notre origine, notre nature, notre devoir, notre fin, la Révélation nous l'enseigne aujourd'hui encore, comme elle faisait au commencement, d'une manière simple, facile, à la portée de tous.

L'enseignement de la philosophie sur ces mêmes questions ne présente pas seulement à l'esprit des lacunes considérables ; il est rempli d'incertitudes, de contradictions, d'igno-

rance, d'erreurs, hérissé de difficultés dont quelques savants à peine se peuvent tirer. Et tandis que la Révélation prenant l'homme tel qu'il est avec toutes ses facultés, s'efforce d'en régler l'usage, lui tend la main au nom de Dieu, pour le soutenir et le relever; et, par la charité, le fait avancer dans la voie d'un progrès réel, et d'une véritable civilisation; la philosophie, privée de la force que la connaissance plus parfaite de Dieu et de l'homme donne aux disciples de la Révélation, parlant au nom de la raison seule, n'a d'action que sur un petit nombre d'âmes privilégiées, impuissante à éclairer les esprits communs et ordinaires qui sont le plus grand nombre, et à guérir les misères qui sont la suite de l'oubli de Dieu et de l'ignorance de nous-mêmes.

Les choses étant dans cet état, que dirons-nous, sinon qu'il serait peu digne de ceux qui aiment sincèrement la vérité, de se séparer de cette grande et bienfaisante institutrice, sous prétexte qu'elle est jalouse de leur indépendance, et les veut asservir au joug d'une obéissance que leur raison ne saurait admettre. Non : la Révélation n'est point cela : elle n'est point l'ennemie, nous l'avons montré, de la sagesse humaine, qu'elle est venue développer, et perfectionner. Elle n'est jalouse, ni de notre liberté, ni de nos découvertes, ni de nos progrès. La liberté : elle nous offre la vérité, elle nous la fait connaître pour nous rendre libres (1). Nos recherches, nos découvertes, nos progrès; elle les approuve, elle s'en réjouit, elle se les approprie.

Tout ce que les philosophes ont dit de beau, de vrai, d'utile sur les facultés de l'âme, sur l'intelligence, sur la mémoire, sur la direction qu'il convient de leur donner dans la recherche de la vérité, sur le raisonnement et sur l'art de persuader, sur les passions, sur leur influence, sur les moyens de les rendre utiles en les dirigeant, les plus beaux gé-

(1) *Veritas liberabit vos.* — *Id.* 8, 32.

nies du Christianisme, les plus savants défenseurs de la révélation, S. Augustin, S. Anselme, S. Thomas, S. Bonaventure, et tant d'autres, avant et après eux, ne se sont-ils pas fait un plaisir et un devoir de le leur emprunter, de le perfectionner, de s'en servir pour défendre plus sûrement les vérités de la foi?

S. Paul, si versé dans la connaissance de la sagesse grecque, tout en avertissant les fidèles de se tenir en garde pour n'être pas séduits par les subtilités d'une philosophie mensongère, n'a-t-il pas montré que si les philosophes sont inexcusables, ce n'est pas pour avoir cultivé une science qui leur avait appris à connaître la puissance éternelle de Dieu et sa divinité, mais pour ne l'avoir pas adoré, comme cette divine science leur montrait qu'ils le devaient faire? Et ce grand homme, qui se faisait tout à tous, Juif avec les Juifs, Grec avec les Grecs, pour les sauver tous, n'est-il pas évident qu'il était également disposé à se faire philosophe avec les philosophes, quand on l'entend recommander sans cesse aux fidèles d'examiner toutes choses, et de conserver ce qui est bon ; de rechercher, de désirer, de pratiquer tout ce qui est vrai, tout ce qui est juste, tout ce qui est saint, tout ce qui est aimable, tout ce qui est conforme à la vertu, à la science, à la sagesse, tout ce qui peut enfin contribuer à donner de nous une bonne réputation (1).

Qui empêche la philosophie de suivre cet exemple? Et quand la Révélation, si riche de son propre fonds, ne craint pas de venir à elle et de s'approprier tout ce qu'elle trouve de bon dans la sagesse humaine, en dehors des vérités que Dieu nous a fait connaître directement, pourquoi la Philosophie, qui sent son impuissance à faire seule aux hommes le bien que leur fait la Révélation, au lieu de s'éloigner d'elle de plus en plus, ne chercherait-elle pas, secouant

(1) Philip. 4, 8.

d'injustes et misérables préjugés, à resserrer les liens qui devraient unir à jamais ces deux filles du ciel, pour l'avantage de l'une et de l'autre, et pour le bien de l'humanité? Et quand elle emprunte si volontiers aux mathématiques, aux sciences naturelles, à l'histoire, tout ce qui peut donner plus d'éclat à ses propres idées; quand elle se montre si curieuse de connaître les systèmes philosophiques et religieux des Egyptiens, des Perses, des Indiens, des Chinois, et si empressée à choisir dans ces systèmes, pour le faire entrer dans le sien, tout ce qui lui paraît bon, sans être rebutée par les doctrines grossières, immorales, révoltantes qui s'y trouvent mêlées, pourquoi tenir à l'égard de la Révélation chrétienne, et de la Religion catholique en particulier, une conduite toute différente? Pourquoi en exaltant la beauté de sa morale avec un respect affecté, mettre de côté ses dogmes comme n'ayant rien de commun avec la raison, au lieu de chercher à les approfondir, et de reconnaître les secours puissants qu'ils prêtent à la morale, et de venir à elle comme à une source intarissable de vérités, de lumière et de vie?

Si la Révélation enfin est, comme on l'a dit, la sœur aînée de la philosophie, pourquoi la philosophie ne tendrait-elle pas la main à cette sœur généreuse autant que vénérable, non pas *pour l'élever doucement à sa hauteur*, mais pour recevoir d'elle la divine aumône de la vérité? On trouvera, je m'y attends, cette parole bien dure, mais c'est à tort; elle n'a rien de blessant pour ceux à qui elle s'adresse. Il n'y a pas de honte à être pauvre, quand on ne l'est pas par sa faute. De nous-mêmes, et par la condition de notre nature créée, qu'avons-nous que nous n'ayons reçu? Tous les biens que nous avons sont un pur don fait non pas à notre pauvreté, mais à notre néant, par la charité divine. Mais s'il en est ainsi, avons-nous à rougir, comme d'une chose honteuse, de ne pouvoir connaître des vérités que la sagesse divine ne nous a pas donné les moyens

de connaître? Nul ne peut ajouter à sa taille une coudée. Que chacun de nous donc suive sa nature vraie, c'est un principe commun à tous les philosophes, et, qu'il agisse selon ce qu'il est. Et lorsque Dieu, qui nous a fait ce que nous sommes, et sans lequel nous ne pouvons rien, nous vient en aide pour élever notre nature à un plus haut degré, gardons-nous bien de négliger le secours supérieur que nous offre une libéralité infinie et toute gratuite.

Les astronomes de la Chaldée et les naturalistes de l'antiquité ne méritent aucun reproche pour n'avoir pas vu dans les profondeurs des cieux, et dans une goutte d'eau ou dans un grain de fromage, les milliards d'étoile et d'êtres vivants que le télescope d'Herschell ou les microscopes non moins puissants de nos naturalistes ont découverts aux yeux de nos savants dans ces deux extrêmes de l'infiniment grand et de l'infiniment petit. C'est une ignorance involontaire dont ils n'ont pas à rougir. Mais s'ils revenaient au monde, leur tort serait de rejeter avec dédain les instruments qui leur seraient offerts par leurs successeurs, non pas pour leur fermer les yeux ou leur en interdire l'usage, puisque sans les yeux ces instruments ne leur pourraient servir, mais au contraire pour ajouter à la puissance de leur vue une puissance nouvelle plus étendue et plus sûre que Dieu, maître de ses dons, ne jugea pas à propos de donner à leurs yeux seuls.

L'Abbé Rara

EXPOSITION DES VERSETS 4, 5 ET 6

DU CHAPITRE II DE LA GENÈSE.

Notre attention a été appelée sur les versets 4, 5 et 6 du chapitre II de la Genèse par une récente controverse entre M. Faye, de l'Académie des sciences, et M. l'abbé Choyer. L'excellente revue scientifique de M. l'abbé Moigno (*les Mondes*) a servi de champ-clos.

M. Faye est un savant illustre, et sa polémique est empreinte d'une parfaite courtoisie. M. l'abbé Choyer est un géologue fort distingué, en même temps qu'un habile artiste, et nous nous rappellerons toujours avec plaisir l'intéressant exposé qu'il voulut bien nous faire à Rome, en 1870, de ses théories neptuniennes.

M. l'abbé Choyer croit avoir découvert dans nos versets le moyen dont Dieu s'est servi pour arroser les végétaux avant l'apparition du soleil, dont l'action seule peut produire la pluie. M. Faye prétend que la source (*fons*) dont parle la Vulgate n'est autre que celle des quatre fleuves du Paradis terrestre. Ne partageant ni l'une ni l'autre de ces idées, nous allons, croyons-nous, en démontrer l'inanité par une exposition analytique des trois versets en litige.

4. *Istæ sunt generationes cœli et terræ, quando creata sunt, in die quo fecit Dominus Deus cœlum et terram :*

5. *Et omne virgultum agri antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis priusquam germinaret : non enim pluerat Dominus Deus super terram, et homo non erat qui operaretur terram :*

6. *Sed fons ascendebat e terra, irrigans universam superficiem terræ.*

Il est évident à première vue que ce passage se rapporte à ce qui précède, et non à ce qui suit. L'écrivain sacré vient de raconter les six jours de la création, et le repos du septième jour. Il ajoute : « Telles sont les origines du ciel et de la terre, etc. » Cette simple remarque fait tomber l'interprétation de M. Faye, qui voit dans la *source* du verset 6 celle des fleuves du Paradis. Tout dans notre texte se rapporte à

un état de choses antérieur à l'apparition de l'homme sur la terre, à cette période des cinq premiers jours que Moïse désigne dans son ensemble par le mot *jour* (*dies*), fournissant ainsi un très-fort argument aux nombreux exégètes qui attribuent à cette suppression un sens indéterminé.

Le narrateur inspiré est même remonté, nous dit-il, jusqu'à l'époque qui a précédé l'apparition des végétaux. Et comment y aurait-il eu des végétaux ? Non seulement il n'y avait point d'homme pour cultiver la terre, mais la pluie n'était pas encore tombée.

Il ne peut donc être ici question, comme le dit M. l'abbé Choyer, d'un mode d'arrosage des plantes qui aurait précédé la pluie : il n'y avait pas plus de plantes que d'hommes (le texte le dit formellement), alors que la *source* sortant de terre en arrosait toute la surface.

Mais, nous dira-t-on, les végétaux ayant été créés au troisième jour, et le soleil n'apparaissant qu'au quatrième, il faut bien admettre un arrosage quelconque avant cette apparition.

Sans doute, et même en admettant l'absence du soleil au trosième jour, on peut facilement supposer que les sources et l'humidité de l'atmosphère ont remplacé la pluie. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que les végétaux primitifs étaient différents des nôtres, et que leurs conditions d'existence n'étaient pas celles de nos plantes.

Mais pourquoi admettre cette hypothèse choquante de l'antériorité des végétaux par rapport au soleil ? La Genèse ne dit rien de semblabe. Au quatrième jour, Dieu commande qu'il y ait désormais au ciel deux grands luminaires, le soleil et la lune. Ce a prouve qu'avant cette époque le ciel, cette voûte apparente qui s'étend au-dessus de nos têtes, n'était pas encore éclairée par l'astre du jour dans tout son éclat; mais cela n'indique nullement que cet astre n'existât pas. Un voile épais, formé sans doute par des vapeurs, empêchait ses rayons d'illuminer comme aujourd'hui notre globe. Mais à qui pourra-t-on persuader, aujourd'hui que le système du monde est mieux connu qu'il ne l'était au moyen-âge, à qui pourra-t-on persuader que le soleil soit postérieur à l'un de ses satellites ? On peut soutenir, avec une apparence au moins de raison, que le soleil existait avant la terre, et que celle-ci n'est qu'un fragment détaché de celui-là ; mais parler de ce qui se passait sur notre globe

avant la création du soleil, c'est se révolter contre l'évidence. Rassurons-nous donc sur le sort des végétaux primitifs : l'eau leur manquait d'autant moins que l'air était probablemen plus chargé de vapeur d'eau qu'il ne l'est aujourd'hui.

Il faut admettre cependant qu'à une époque antérieure à l'apparition des végétaux, il ne tombait pas sur la terre de pluie proprement dite. Le texte le dit expressément, et fournit ainsi à la science une donnée précieuse dont elle doit tirer parti.

A cette époque, la terre n'était nullement desséchée : une *source* sortant de son sein arrosait toute sa surface.

On voit de suite que la source dont il est ici question n'était pas semblable à celles que nous avons sous les yeux. Comment une source ordinaire pouvait-elle suffire à arroser toute la surface de la terre, *universam superficiem terræ*?

M. Faye se tire d'embarras en entendant par le mot *terre* le territoire du Paradis. Mais, encore une fois, notre texte est un résumé rétrospectif du chapitre I, et ne se rapporte nullement à ce qui suit.

La solution de cette difficulté nous est fournie par le mot hébreu que la Vulgate traduit par *fons*. Ce mot (אד), qu'on a coutume de rapprocher de la racine arabe אדד (*incurravit*), désigne la *vapeur* qui se courbe et ondoie. Il s'agit donc d'une vapeur sortant de la terre et humectant la surface. Ce sens est confirmé par le Targum d'Oukelos, qui traduit אד par ענגא, mot qui se retrouve dans la version samaritaine sous la forme simple ענך, et dont la signification (*nubes*) ne peut faire l'objet d'aucun doute.

Nous croyons voir dans cette expression une confirmation du système plutonien. En effet, si l'on s'en tient à ce système, il faut admettre, antérieurement à l'apparition de la vie sur notre globe, une époque à laquelle la croûte terrestre n'était pas assez refroidie pour que l'eau pût y reposer à l'état liquide. La terre était donc alors enveloppée de vapeur aqueuse à une haute température, et ce serait là cette nuée (אד) sortant de sa masse même et baignant toute sa surface.

Dieu nous garde de jamais donner pour des faits démontrés les hypothèses même les plus plausibles ! Nous soumettons celle-ci au jugement des doctes, très-disposé à l'abandonner si elle blesse, soit le sens du texte, soit même les données acquises de la science cosmogonique.

En terminant cette page d'aride et sèche exégèse, nous ne pouvons nous empêcher de nous rappeler les chaudes paroles et la généreuse indignation de notre excellent ami, M. l'abbé Jules Didiot, contre les commentateurs qui s'en tiennent au sens littéral, et semblent dédaigner le sens figuré, qui est le *vrai sens*, comme le dit fort bien Mgr de la Bouillerie. Nous tenons à prouver que nous avons profité de la lecture du numéro de novembre de cette *Revue*, et nous hasarderons une explication mystique du texte que nous venons d'interpréter.

Avant l'apparition au ciel de notre âme du soleil de la justification, cette âme sèche et inféconde ne produit aucune végétation surnaturelle : *Omne virgultum agri antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis antequam germinaret.* La pluie bienfaisante de la grâce efficace n'est pas encore tombée sur ce sol ingrat : *Non enim pluerat Dominus Deus super terram.* Le fils de l'homme, le divin laboureur, ne l'a pas encore cultivé : *Homo non erat qui operaretur terram.* Cependant l'âme pécheresse n'est pas entièrement abandonnée ; la voix de la conscience, sortie de ses profondeurs, lui rappelle ses destinées : *Fons ascendebat e terra* ; cette voix, suscitée de Dieu, diminue son endurcissement : *Irrigans universam superficiem terræ.*

Enfin la lumière se fait : *Fiat lux.* Plus tard elle devient plus abondante encore : *Fiant luminaria.*

Qu'elle brille donc, cette lumière, sur l'âme de tous ceux qui se servent d'une science boiteuse pour attaquer la vérité ! Qu'elle brille sur les individus, qu'elle brille sur les nations, comme le soleil en son midi !

Jude de KERNAERET,

Camérier secret de Sa Sainteté.

LITURGIE.

Introduction aux cérémonies Romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. Bourbon. Troisième partie.

§ 25. *Règles générales sur la manière d'encenser.*

Avant de donner le détail de ces règles, il faut tout d'abord examiner avec soin les textes des rubriques où nous devons les puiser, avec les commentaires qu'en ont donné les meilleurs auteurs, puis en connaître l'application. Après ces premières notions, il nous faut apprendre la manière de tenir et de mouvoir l'encensoir.

I. *Texte des rubriques et des auteurs les plus remarquables sur la manière d'encenser.*

Nous lisons dans le Cérémonial des évêques la rubrique suivante au sujet de l'encensement de l'autel (L. I, c. XXIII, n. 4) : « Imposito et « benedicto thure, Episcopus vel celebrans capit de manu diaconi in « Missa, vel de manu presbyteri assistentis in vesperis, thuribulum, « videlicet, sinistra catenulas quibus thuribulum sustinetur in earum « summitate, dextera vero easdem catenulas simul junctas prope « thuribulum tenet, ac thuribulum sustinet, ita ut illud commode du- « cere versus crucem et imagines prædictas, et ad se retrahere possit; « quod recte fit, si ipse Episcopus, aut celebrans, accepto thuribulo, « teneat dexteram, quo fieri potest, proximiorem ipsi thuribulo, ita ut « parvum catenularum spatium remaneat inter ipsius manum dexteram « et thuribulum, præsertim cum thurificantur oblata; nam si nimis « thuribulum pendeat, nec commode, nec secure, nec decore illam ac- « tionem expedire posset, et facta cruci profunda reverentia, thurificat « illam triplici ductu. » Après les rubriques spéciales relatives à l'encencement de l'autel et dont nous parlerons plus bas, nous lisons les avis suivants (Ibid., n. 8) : « Dum Episcopus seu alius celebrans præ- « dictam altaris thurificationem facit, advertat ut se in ea graviter et « decore gerat, non personam aut caput, dum thuribulum ducit reducit « que, movens; sinistram, quæ summitatem catenularum retinet, fir- « mam stabilemque ante pectus tenebit; dexteram vero manum ac

« brachium commode ac tractim cum thuribulo movebit, ita ut, cum « thuribulum ad se retrahit, illud sub brachio leviter et competenti « mora reducat. »

Les auteurs commentent ces rubriques de la manière suivante :

Bauldry (part. II, c. IX, art. II, n. 5) : « Celebrans sinistram qua « complectitur summitatem catenularum juxta manubrium, infra pectus « admovet, eamque tenet immobilem in tota incensatione, dextera vero « easdem catenulas simul junctas prope operculum, ita ut eadem dex- « tera globulum prædictum complectatur ; sic tenet thuribulum, ut « proprio pondere in tota incensatione nullatenus moveatur, ac præter « motum ab ipso celebrante impressum nullum actum habeat, adeo « ut illud per totam incensationem versus id quod incensat ducat com- « mode, et ad se retrahat, ac cum gravitate et mora competenti redu- « cat.... Elevato deinde thuribulo, ter incensat crucem in medio tantum « æquali ductu, ita ut ad unumquemque ictum tantillum quiescat, et « tractim ducat thuribulum nihil dicens. »

Bisso (l. *i*, n. 72, §§ 3 et 4) : « Celebrans vero ita teneat thuribulum, « ut manum sinistram, qua tenet partem catenularum prope annulum, « admoveat pectori, et dexteram, qua tenet partem earumdem catenu- « larum prope thuribulum, sic habeat, ut nullus actus indecens occurrat; « sed in tota incensatione possit commode et cum gravitate thuribulum « ducere et reducere prout convenit.... Ter æquali ductu incensat « crucem nihil dicens, post unamquamque incensationem tantillum « quiescens, ita ut distinguatur eas incensationes esse tres. »

Merati (t. I, part. II, tit. IV, n. 24) : « Celebrans... sinistram, qua « summitatem catenularum juxta manubrium complectitur, admovens « infra pectus, eamque immobilem tenens in tota incensatione, dextera « vero easdem catenulas simul junctas prope operculum firmas te- « nens... ter æquali ductu incensat crucem, nihil dicens, post unam- « quamque incensationem tantillum quiescens, ita ut distinguatur eas « incensationes esse tres. »

II. *Les règles relatives à l'encensement de l'autel ont une application générale.*

Avant d'entrer dans la discussion de ces règles, remarquons avec notre auteur qu'elles se rapportent, pour ce qui concerne le mode d'encenser, non seulement à l'encensement de l'autel, mais à l'encen-

sement de la croix et à tous les encensements. (Nous parlons en son lieu des règles spéciales à observer par ceux qui encensent le très-saint Sacrement en procession.) S'il y avait une autre manière de tenir l'encensoir et d'encenser, il en serait question dans le texte des rubriques, ou au moins les rubricistes y auraient fait allusion.

Baldeschi donne au Diacre, pour l'encensement du célébrant, les règles posées par le cérémonial des Evêques pour l'encensement de la croix et de l'autel (t. II, part. I, c. VI, n. 9) : Al fine dell'incensazione « riceve dal celebrante il turibolo, baciandogli la mano destra, posta « come sopra; dopo prende l'estremità superiore delle catenelle, e « colla destra l'inferiore vicino al coperchio.... incensa il celebrante. »

III. *Manière dont celui qui encense doit tenir l'encensoir.*

Celui qui encense tient sur la poitrine, comme nous venons de le dire, la main gauche qui retient le haut des chaînes, et pour cela, dit notre auteur : « On peut se contenter de passer le pouce gauche dans l'anneau fixe, ou bien on saisit entre le pouce et l'index gauche toutes les chaînes ensemble, à leur extrémité, de façon que le petit couvercle dont elles sont couronnées se trouve porter sur ces deux doigts. Si les chaînes sont trop longues, on leur fait faire, sur la main gauche, un ou plusieurs tours. La main gauche, ainsi placée, demeure toujours immobile tandis que la main droite encense. » L'auteur fait ensuite remarquer que la main droite doit tenir le bas des chaînes le plus près de l'encensoir qu'il est possible.

IV. *Ce qu'il faut penser du mode d'encensement introduit en France.*

Notre auteur fait remarquer ici que l'encensoir, tenu suivant les règles qui viennent d'être données, ne peut pas être lancé en l'air au moyen des chaînes. Aucune expression, soit dans le texte des rubriques, soit dans l'enseignement des rubricistes, ne fait allusion à cette manière d'encenser. Celui qui encense tient l'encensoir tout près du vase et offre l'encens; il *conduit* et *ramène* l'encensoir ; *l'encensoir suit le mouvement de la main et du bras.* Aussi, dit M. Bourbon, selon le cérémonial des Evêques, l'encensement ne consiste pas à lancer l'encensoir contre quelqu'un ou contre quelque objet; mais bien à conduire de la main l'encensoir vers la personne ou vers l'objet qu'on veut encenser,

afin de lui présenter ainsi la fumée de l'encens, *ducere versus crucem et imagines*, dit le Cérémonial des Evêques. De là ces expressions liturgiques : *triplici ductu, duplici ductu, unico ductu*. S'il n'y a pas, pour le mode d'encenser, de distinction dans les circonstances de temps, il n'y en a pas non plus dans les circonstances de personnes ; il n'y a pas deux manières d'encenser, l'une pour le célébrant et les ministres sacrés; l'autre pour les clercs, comme il résulterait des usages introduits dans les nouvelles liturgies françaises.

Cette manière d'encenser, en lançant l'encensoir en l'air, dit M. Bourbon, est contraire aux traditions françaises; et on le prouve par le témoignage de Bauldry. Ce célèbre liturgiste donnait des leçons de cérémonies au séminaire de Saint-Sulpice, sur l'invitation de M. Olier, comme l'atteste M. Faillon dans la vie de ce saint fondateur, t. II, p. 340; or nous avons vu plus haut ce qu'enseigne Bauldry sur la manière d'encenser; il est le seul à dire que non-seulement la main droite doit tenir les chaînes tout près de l'encensoir, mais elle doit retenir l'encensoir même, « ita ut eadem dextera globulum prædictum com- « plectatur. » L'auteur cite encore un grand nombre de témoignages, qu'il emprunte aux liturgistes français anciens et modernes.

Non-seulement ce mode d'encenser est contraire à toutes les rubriques et à l'enseignement de tous les auteurs, mais tout homme de bonne foi en conviendra, ce n'est pas même une cérémonie religieuse : ceux qui l'ont introduite en ont été assez convaincus pour ne pas la permettre aux ministres sacrés, même dans les circonstances où ils ne seraient pas gênés par les ornements, comme aux messes où le Diacre et le Sous-Diacre ne portent pas la dalmatique et la tunique. On n'a donc pas trouvé cette cérémonie assez modeste pour eux; et cependant elle n'a pas suffi à l'esprit inventeur de quelques maîtres des cérémonies, puisqu'il a fallu faire confectionner des encensoirs avec des chaînes de plusieurs mètres de longueur pour les lancer à une plus grande hauteur. Mais pour les lancer ainsi, il faut faire une manœuvre si étrange, que jamais on n'aurait cru en voir de semblables dans nos saintes cérémonies. Nous avons vu des églises où l'on tenait tant à cette manœuvre, qu'on mettait entre les mains du thuriféraire des encensoirs sans feu et sans encens, crainte d'accident, pour encenser le chœur ; et quand le célébrant devait encenser, il avait son encensoir particulier. Ailleurs,

ces encensoirs à longues chaînes se fermaient par une targette et on mettait l'encens par une petite ouverture, sans craindre de déformer l'encensoir tel que tous les auteurs le décrivent. Mais revenons à la manœuvre : le thuriféraire portait le haut des chaînes dans la main droite et le bas dans la gauche : quand il fallait encenser, il commençait par donner avec la main gauche une impulsion à l'encensoir ; puis, en le lançant en l'air, il faisait glisser dans la main gauche toute la longueur des chaînes; ensuite il le retirait de la même manière. Lorsqu'il fallait terminer l'encensement, si le thuriféraire était habile, il faisait faire un petit tour à l'encensoir et le recevait dans sa main. Quant au célébrant et à ses ministres, ils encensaient toujours en tenant le haut des chaînes dans la main gauche et le bas dans la main droite ; mais toujours celui qui encensait lançait l'encensoir, et à certains encensements il fallait le lancer deux fois, une première fois à la hauteur du visage ou à peu près, puis une seconde fois à une plus grande hauteur.

Quand on a vécu pendant de longues années dans un pareil état de choses, on conçoit l'embarras dans lequel se trouvent beaucoup d'ecclésiastiques, et les informations minutieuses qu'ils prennent pour se renseigner sur la bonne manière d'exécuter cette cérémonie, celle dans laquelle la rubrique du Cérémonial des évêques recommande avec le plus d'instance l'aisance, la dignité et la bonne grâce. L'encensement en effet, est une de nos plus belles cérémonies, et quand il est bien fait, il inspire aux fidèles les sentiments de la plus profonde vénération pour nos augustes mystères.

V. *Manière de conduire et de ramener l'encensoir.*

Après avoir montré que l'encensement consiste à conduire et à ramener l'encensoir, et non à le lancer en l'air, l'auteur nous expose, en discutant les textes des rubriques et des auteurs, la manière de le conduire et de le ramener. Il nous faut en venir au détail de toutes les règles données par le Cérémonial des évêques et commentées par les auteurs. Avant tout, n'oublions pas que l'encens est, comme nous l'avons dit plus haut, le symbole de la prière et de l'adoration : pour bien encenser, il faut que le cœur prie et adore. Mais ce n'est pas tout : il faut encore être bien instruit de la partie matérielle de cette céré-

monie et suffisamment exercé dans la manière de s'en acquitter. Celui qui fait le signe de la croix doit, pour le bien faire, sentir qu'il accomplit un acte de religion ; mais il faut savoir aussi comment il se fait : il en est de même pour l'encensement. 1° La rubrique recommande la gravité et la dignité, comme nous venons de le dire : « Advertat ut se in ea graviter et decore gerat. » 2° Celui qui encense doit tenir la main droite tout près de l'encensoir afin de pouvoir le conduire et le ramener convenablement : « Dextera catenulas simul « junctas prope thuribulum tenet ac thuribulum sustinet, ita ut illud « commode ducere versus crucem et imagines prædictas et ad se retra- « here possit ; quod recte fit si ipse... teneat dexteram, quo fieri potest « proximiorem ipsi thuribulo, ita ut parvum catenularum spatium re- « maneat inter ipsius manus dexteram et thuribulum. » 3° Celui qui encense doit éviter de remuer le corps et la tête en conduisant et en ramenant l'encensoir : « Non personam aut caput, dum thuribulum « ducit reducitque movens. » 4° La main gauche, qui tient le haut des chaînes, doit rester immobile et posée sur la poitrine : « Sinis- « tram quæ summitatem catenularum retinet, firmam stabilemque « ante pectus tenebit. » 5° Il fait mouvoir, avec l'encensoir, la main et le bras droit et quand il retire l'encensoir, il le ramène légèrement et lentement sous le bras droit : « Dexteram vero manum ac brachium « commode ac tractim cum thuribulo movebit ; ita ut, cum thuribulum « ad se retrahit, illud sub brachio leviter et competenti mora reducat. »

VI. *De la distinction des encensements en encensements doubles et encensements simples.*

Plusieurs auteurs, dit M. Bourbon, distinguent entre l'encensement *à coups doubles* et l'encensement *à coups simples*. Nous croyons parler d'une manière plus conforme à la doctrine liturgique en disant *encensement double* et *encensement simple*. Dans la rubrique en effet, on trouve consacré le mot *ductus*, comme nous l'avons dit, et dans les auteurs le mot *incensatio* : « Post unamquamque *incensationem* tantillum quiescens, « ita ut distinguatur eas *incensationes* esse tres. » D'autres auteurs n'admettent pas cette distinction.

Quoi qu'il en soit, il faut rejeter aujourd'hui l'enseignement des rubricistes qui n'admettent pas la distinction mentionnée. L'encensement

à coups doubles est positivement prescrit par un décret de la S. C. des rites dont la publication est postérieure à celle de l'excellent ouvrage que nous commentons. Ce décret est le suivant : *Question.* « Quomodo « intelligendus sit ductus duplex thuribuli, quo Diaconus in choro in- « censare debet singulos canonicos, videlicet unusquisque ductuum « debetne perfici duplici ictu ? » *Réponse.* « Affirmative. » (Décret du 22 mars 1862, n° 5318, q. 21.) Baldeschi indique d'une manière positive l'encensement à coups doubles. Il prescrit au thuriféraire d'encenser le Diacre de deux coups doubles, les acolytes d'un coup double chacun, et le peuple de trois coups doubles (Ibid., c. II, n. 7). « Incensa « il diacono arrivato che sia dietro a celebrante, con due tiri doppii ; « poi gli accoliti con un tiro doppio per ciascuno ; indi il popolo... con tre « tiri doppii. » On lui fait la même prescription pour l'encensement du saint Sacrement à l'élévation (Ibid., n. 8) : « Incensa il Santissi- « mo con tre tiri doppii alzandosi l'ostia. » L'auteur dit la même chose pour le diacre, qui doit encenser de la même manière le livre des évangiles, le célébrant et d'autres personnes qu'il encense (Ibid., c. VI, n. 9, 17, 18 et 27). « Incensa il celebrante con tre tiri doppii... Incensa « il libro con tre tiri doppii... Incensa il celebrante coi soliti tre tiri... « Nell'incensare (il coro) osserva la cose sequenti :... Di poi dà un tiro « doppio per ciascheduno. » Il encense de deux coups doubles chacun des prélats et des chanoines qui se trouvent au chœur (Ibid., n. 27 en note). « Se in coro vi fossero prelati, o canonici con rocchetto, l'incen- « sano con due tiri per ciascheduno, come il suddiacono. » S'il y a plusieurs ordres dans le clergé, alors ceux du second ordre reçoivent seulement des encensements simples, comme il est dit au même lieu. « Se il coro avesse due ordini, l'incomincia ad incensare il primo or- « dine... come sopra...; indi il secondo con un tiro semplice. » Le thuriféraire, à vêpres, encense à coups doubles les chapiers et le cérémoniaire (Ibid., pars II, c. III, n. 6). « Incensato il clero, incensa con un « tiro doppio il ceremoniere. » L'auteur ajoute en note que s'il y a des chapiers, il encense de deux coups doubles celui qui a encensé le chœur. « Incensati quelli del coro, ed i pivialisti compagni, riceve dal « medesimo il turibolo, ed *in cornu epistolæ* l'incensa con due tiri dop- pii. » C'est encore la manière dont le célébrant doit encenser la croix (Ibid., c. VII, n. 6) : « Incensa con tre tiri doppii la croce. » Pour

les vêpres, l'auteur renvoie aux règles données pour la messe, et dit encore que le thuriféraire encense le cérémoniaire d'un coup double (Ibid., part. II, c. III, n. 5) : « Incensato il clero, incensa con un tiro « doppio il ceremoniere. »

Cela posé, il est facile de résumer les règles de l'encensement. Celui qui encense une personne ou un objet élève l'encensoir vers cette personne ou cet objet, puis il l'encense : « Elevato thuribulo, ter incensat crucem, » dit Bauldry. « Chaque coup, dit Mgr de Conny, consistera « à élever l'encensoir vers l'objet ou la personne à qui on veut donner « l'encens et à l'agiter doucement : on l'abaisse et on recommence « autant de fois que l'exige la cérémonie. » On ne se contente pas, dit notre auteur, d'avancer l'encensoir, puis de le tenir immobile un instant devant la personne ou l'objet qu'on veut encenser ; mais la main droite, ayant conduit l'encensoir au point convenable, lui donne une impulsion vers la personne ou l'objet : on retire ensuite l'encensoir comme il vient d'être dit. Cette action se fait autant de fois qu'il doit y avoir de coups d'encensoir, ou plutôt d'encensements. Il ne faut pas confondre le coup double avec le *duplex ductus* : chaque *ductus*, dans le coup double, d'après le décret cité, se compose lui-même de deux coups d'encensoir, c'est-à-dire d'une double impulsion vers ce qu'on encense. « Pour chaque coup double, dit M. Bourbon, aussi bien que pour un coup simple, on ne conduit l'encensoir qu'une fois; mais la main, avant d'arriver au point où elle terminera le coup, s'arrête un instant, en donnant à l'encensoir une petite impulsion, puis on donne l'impulsion plus prononcée et définitive. De la sorte il n'y a pas deux *ductus*, ou comme on dit, deux coups d'encensement, au lieu d'un. C'est un même *ductus*, un même coup d'encensement; mais il est partagé en deux mouvements : par le premier mouvement on conduit l'encensoir, en l'élevant, s'il le faut, vers la personne ou l'objet que l'on encense, et le mouvement se termine par une petite impulsion qui en est la suite naturelle et se confond avec lui ; puis, après une pause d'un instant, on fait le second mouvement, qui est moins considérable que le premier, mais qui donne néanmoins une impulsion plus prononcée par laquelle le *ductus* est achevé. » L'auteur explique ensuite le coup simple en ces termes : « Le coup simple diffère du coup double en ce que le *ductus* n'est point partagé en deux mouvements par un moment d'arrêt et une impulsion préparatoire; mais la main porte l'encensoir immédiatement au point où l'on donne de suite une seule impulsion qui termine le *ductus*. »

P. R.

QUESTIONS THÉOLOGIQUES ET CANONIQUES.

I. Du casuel. — Désintéressement du prêtre en cette matière.

« Le peuple répète sans cesse : *Religion d'argent.* Il a tort assuré-
« ment ; mais quelques prêtres ne prêtent-ils pas le flanc à la critique
« par la manière dure, odieuse même, dont ils usent en exigeant le
« casuel ? — Que penser, par exemple, d'un prêtre qui ne célèbre
« jamais une messe de mariage, et ne fait pas d'enterrement, qu'on ne
« lui ait auparavant compté le montant des droits exigés pour les fu-
« nérailles et l'honoraire de la messe ? »

Rép. — Il est en effet, des prêtres bien peu pourvus malheureusement de l'esprit de leur état, qui, au lieu de chercher les trésors que les vers et la rouille ne peuvent atteindre et qu'il leur serait permis d'emporter avec eux dans le ciel, s'occupent beaucoup trop d'entasser les biens périssables de ce monde, *qui terrena sapiunt et non quæ Jesu Christi*, et détournent par leur exemple, de suivre la maxime du Sauveur : *Quærite primum regnum Dei et justitiam ejus.* Il peut donc arriver aux ministres de cette trempe d'exiger, avant le mariage, l'honoraire de la messe qu'ils doivent dire pour les époux, et le montant des frais funéraires avant de procéder à la sépulture ; mais outre que cette exigence les déshonore dans l'esprit des peuples qui en sont témoins, ils violent la défense de l'Eglise qui, à plusieurs reprises, a fait déclarer par la S. Cong. des évêques et réguliers, qu'il n'était pas permis de différer les obsèques sous le prétexte qu'on n'avait pas soldé les droits funéraires. Voyez *in Cassanensi*, 5 mai, et *in Crotonensi*, 17 sept. 1617. « Cum nulla ratio patiatur, est-il dit dans cette dernière, christianæque
« pietati repugnans videatur, maxime ob pecuniarium interesse, cada-
« vera insepulta remanere. » La S. C. a aussi décidé qu'on est obligé

de faire gratuitement les obsèques des pauvres, selon que le prescrivent le Cituel et Clément IX dans sa Const. *In excelsa* (1).

Nous devons faire observer toutefois que quoique les curés ne puissent exiger le payement des messes de mariage ou de funérailles avant leur célébration, ils ne sont pas rigoureusement tenus d'en faire l'application à ceux dont ils n'espèrent pas de rétribution. C'est ce que nous enseignons au n° 3518 de notre *Manuale*, d'après De Herdt (2), qui cite en preuve deux décisions, l'une de la S. Congr. des Rites, et l'autre de l'Inquisition, 1 sept. 1841. — Un curé charitable cependant se fera au moins quelquefois un devoir de faire cette application à ceux de ses paroissiens qui lui paraîtront en avoir un plus pressant besoin, et qui le lui demanderont : l'aumôme spirituelle peut obliger parfois autant que l'aumône corporelle.

II. Formulaires pour les cérémonies de vêture et de profession religieuse.

Il ne peut y avoir de difficultés pour les ordres religieux anciens qui ont des cérémoniaux dûment approuvés pour ces fonctions. Mais il existe aujourd'hui un grand nombre de congrégations modernes d'hommes et de femmes qui ne possèdent jusqu'à présent, pour ces cérémonies ,aucun formulaire approuvé par le Saint-Siége. — Or, on désire savoir à qui il appartient de régler ces choses, et quelle est sur ce point l'autorité de l'évêque.

On demande encore si, pour la composition de ce cérémonial, il serait loisible de faire des emprunts au Pontifical romain, et d'adopter sans façon les formules de la bénédiction des vierges ?

On fait observer à cet égard qu'il se commet assez d'abus, et on signale les deux suivants dont on dit avoir été témoin.

(1) V. Ferraris, V° *Sepultura*, n°s 166, 171. Voici en outre ce que dit le Rituel, tit. *De exequiis : Caveant omnino parochi aliique sacerdotes ne sepulturæ vel exequiarum seu anniversarii mortuorum officii causa quidquam paciscantur, aut tanquam pretium exigant ; sed iis eleemosynis contenti sint, quæ aut probata consuetudine dari solent, aut quas Ordinarius constituerit...*

Pauperes vero quibus mortuis nihil aut ita parum superest ut propriis impensis humari non possint, gratis omnino sepeliantur.

(2) *Sacræ Liturgiæ, p.* 6, *n°* 30, II *et n°* 40, II.

Dans une communauté de frères voués à l'enseignement, la profession se fait, nous dit-on, de la manière suivante. L'évêque célébre la messe ; et, après le *Kyrie eleison*, il reproduit sur les élus la cérémonie de l'ordination du diacre. Le supérieur des frères dit en présentant les novices : *Reverendissime Pater, postulat sancta Mater Ecclesia ut, etc.* Suit la question adressée par l'évêque : *Scis illos dignos esse ?* — On récite ensuite les litanies des saints, accompagnées de la prostration et de la triple bénédiction ; *Ut hos electos*, etc. Puis a lieu la porrection des intruments, qui consiste à mettre entre les mains du nouveau profès le catéchisme du Concile de Trente, etc., etc.

Dans une autre communauté de frères, le candidat, pour la cérémonie de vêture, se présente à l'autel en habit laïque. Le célébrant lui fait comprendre le bonheur de quitter le siècle et lui dit incontinent : *Quittez votre cravate,* voulant par cette action symboliser la fuite du monde.

On demande si tout cela n'est pas ridicule, et si nos rites sacrés ne devraient pas être traités avec plus de convenance et de réserve ?

Rép. Un cas analogue à celui qui nous est proposé a été présenté à la sacrée Congrégation des évêques et réguliers. Nous croyons ne pouvoir mieux répondre aux questions qui nous sont faites qu'en mettant sous les yeux des lecteurs de la *Revue* le cas présenté, le *votum* du consulteur et la décision de la sacrée Congrégation. Nous extrayons tout cela de la XXIII liv. des *Analecta*, col. 343, 355.

« Dubium XVIII.

« Pleræque moniales in Gallia utuntur libris sive antiquioribus, ut « Carmelitanæ, Dominicanæ, etc., sive recentius concinnatis, in quibus « variæ reperiuntur benedictiones et preces, v. gr., pro vestitione et « emissione votorum. Nullam autem hi libri præ se ferunt sacræ congr. « approbationem ; nec desunt in eis admirationem moventia ; v. gr., « apud filias B. M. V. a charitate Boni Pastoris, quæ tuentur suos « libros asserendo eos esse in usu in monasterio ordinis sui in alma « Urbe existente, declarantur, in quadam oratione, *æterna Dei consilia* « super electione et nomine hujus instituti ; sic canitur psalm. XIX in « professione votorum : *Exaudiat te Dominus in die professionis* (sic), « *protegat te,* etc.; in responsorio : *Libera me, Domine,* sic verba varian- « tur : *Tremens* FACTA *sum ego,* etc.

« Quæritur 1°. Utrum licitum sit alicui sacerdoti in functione eccle-
« siastica uti hujusmodi libris à S. C. non approbatis ? 2° Quatenus
« affirmative ; Utrum hæc decisio locum habeat, etiamsi in his libris
« preces ecclesiasticæ forent alteratæ, prout supra ? 3° Quatenus nega-
« tive ad primum quæsitum : Utrum licitum esset sacerdoti monialem
« in actu vestitionis suæ vel in professione votorum benedicturo, ali-
« quas depromere orationes e Pontificali ? »

Le consulteur exprime ainsi son vote.

« Resp. Ex verbis quibus dubium exponitur, non levis exurgit suspi-
« candi ratio libris, de quibus sermo est, nedum sacræ hujusmodi Con-
« gregationis, sed ipsius loci Ordinarii approbationem omnino deesse.
« Quomodo autem sacerdoti licere posse quis arbitratur, non in vesti-
« tione ant professione monialium tantum, sed generice, in functione
« ecclesiastica, quemadmodum in dubio præfertur, uti libro qui legi-
« tima, sin impressa, saltem tacita approbatione careat ? — Quis pro-
« bet vel ut adhibeantur preces ecclesiasticæ quæ sint alteratæ, vel
« ut sacerdotis arbitrio relinquatur aliquas, ut præfertur, e pontificali
« orationes excerpere ? — Hîc vero sinite, Emi et Remi Patres, ut,
« quando hæc mihi sese offert occasio, id ego reverenter quod probe
« vos noscitis, hîc repetam, piis doctisque viris in votis esse ut, aucto-
« ritate vestra, certæ quædam determinatæque regulæ præscribantur
« pro hujusmodi monasticarum vestitionum ac professionum ritualibus.
« Sed ut ad propositum redeam, in ea sententia sum ut propositis in
« dubio quæsitis respondeatur interim : *Ejusmodi libri subjiciantur*
« *revisioni S. Congr.* »

La réponse de la S. Congrégation sur ce doute fut :

« Ad XVIII, non licere, nisi probati fuerint à S. Sede, *vel* saltem ab
« Ordinario.

Atque ita rescripsit, die 12 sept. 1857. »

On peut conclure de cette réponse que, tout en désirant que les formulaires de vêture et de profession soient approuvés par le St. Siége, la S. Congrégation permet de se contenter de l'approbation de l'Ordinaire. Déjà elle avait donné une décision semblable le 11 juin 1841, à l'Institut du saint Cœur de Marie ; et le décret approuvé d'abord par Grégoire XVI, l'a été de nouveau par Pie IX le 13 nov. 1847 (1).

(1) *De visitat., sacr. liminum*, par Mgr Lucidi, t. 2, p. 313, et notre *Traité des communautés relig. à vœux simples*, n° 349 et 448.

III. De la confession & de l'absolution des jeunes enfants.

Quoique la *Revue* ait déjà traité à plusieurs reprises la grave question de l'absolution des jeunes enfants et de la première communion, l'importance du sujet semble nécessiter qu'on y revienne encore. On nous demande 1° de quel péché se rendent coupables les prêtres qui refusent d'absoudre les enfants avant la première communion ?

Rép. Ou les enfants qui se présentent au sacré tribunal paraissent au confesseur bien disposés, ou leurs dispositions sont douteuses à ses yeux, ou même il les croit certainement dépourvus des dispositions requises pour l'absolution.

Dans le premier cas, si l'enfant accuse des fautes bien caractérisées, surtout s'il y avait à craindre qu'elles ne fussent graves, ce confesseur ne peut sans se rendre coupable lui refuser l'absolution : car, après s'être confessé avec les dispositions voulues, cet enfant a droit à être absous de ses fautes, et à recevoir la grâce du sacrement. Le confesseur ne peut l'en priver (1), puisqu'il a été institué pour tous les pécheurs pénitents, enfants ou adultes. Et comment, un prêtre dont le ministère est d'arracher les âmes à l'empire de Satan, et qui a reçu dans l'ordination le pouvoir de briser les chaînes du péché dont les pénitents ont eu le malheur de se laisser garrotter, pourrait, sans prévariquer contre un de ses devoirs les plus sacrés, laisser cet enfant entre les griffes du démon, exposé à tomber en enfer, lorsque rien n'empêche qu'on ne rompe ses chaînes et qu'on ne le remette en grâce avec son Créateur ?

Parlant des enfants, tels que nous le supposons dans ce premier cas, S. Liguori dit (2) : « Tunc si satis videntur dispositi, absolvantur. At « si in peccatis lethalibus sint recidivi, ipsi tractandi sunt sicut adulti. » Ainsi le saint Docteur ne met pas de différence entre ces sortes d'enfants et les pénitents devenus adultes. Or un confesseur pourrait-il se

(1) Il pourrait cependant différer de donner l'absolution s'il avait lieu de croire que le délai serait avantageux à l'enfant, mais seulement dans ce cas. S. Liguori, l. 6, n° 462.

(2) *Praxis confessarit*, n° 91.

croire en sûreté de conscience, s'il refusait de donner l'absolution à un pécheur adulte qu'il voit bien disposé? La faute dans ce cas n'est-elle pas évidemment mortelle ?

Dans le second cas, si le confesseur peut avec fondement espérer de pouvoir faire entrer ces enfants dans les dispositions que requiert le sacrement de pénitence, il doit s'efforcer de le faire. Une des qualités du confesseur est d'être médecin des âmes; et, en cette qualité, dit S. Liguori (1), *præstat ut laboretur ad disponendum pœnitentem ad absolutionem per actus veri doloris et propositi.* Et ce devoir oblige surtout à l'égard des enfants, qui ont plus besoin que les adultes qu'on les aide à produire ces actes. Et qu'on ne dise pas qu'il est impossible de faire entrer ces sentiments dans leur cœur; car, à moins de soutenir que Dieu ne veut pas leur salut, ce qui serait un blasphème, dès lors que ces enfants ont été capables de pécher et de perdre la grâce de leur baptême, le secours divin ne doit pas leur manquer pour devenir capables de recouvrer l'amitié de Dieu; et nous avons pu constater par notre propre expérience qu'il n'était pas plus difficile de faire pénétrer ces dispositions dans leur cœur, que de les exciter dans les adultes. Que dis-je? cela est souvent bien plus facile; et nous avons eu la consolation de voir des enfants qui, tombés avant leur première communion dans des fautes très-graves, se sont préservés de ces fautes, une fois absous, avec bien plus de soin que les pénitents plus avancés en âge. L'essentiel est de les préparer comme il faut, en se mettant bien à leur portée, et cela même n'est pas très difficile si l'on veut s'en donner la peine. S. Liguori, dans sa *Praxis confessarii* (2), indique la manière dont on doit s'y prendre : « Mon enfant, est-ce que vous n'aimez pas votre « Dieu, qui est un Maître si grand et si bon, qui vous a créé et qui est « mort pour vous ? C'est lui que vous avez offensé. Il veut vous par- « donner ; ayez la ferme confiance qu'il vous accordera ce pardon à « cause du sang versé par J.-C., son divin fils. Mais pour cela il faut « vous repentir de vos fautes et y renoncer : le voulez-vous mainte- « nant ? Vous repentez-vous sincèrement de l'avoir offensé ? Ne savez- « vous pas qu'en l'offensant vous avez mérité l'enfer ? N'êtes-vous

(1) Ibid., n° 10.

(2) Ibid.

« donc pas bien fâché d'avoir commis ces fautes ? Dites. Oui, mon « Dieu, je le veux, avec le secours de votre grâce, jamais je ne vous « offenserai plus. »

Si l'enfant ignorait les vérités dont la connaissance est nécessaire au salut, le confesseur ne devrait pas le renvoyer, mais l'en instruire brièvement, en lui faisant promettre d'aller au catéchisme pour en acquérir une plus ample connaissance. « Bonum non est consilium, « dit S. Léonard de Port-Maurice, cité par S. Liguori (1), dimittere « similes ignaros, ut ab aliis hæc doceantur : quia nullus alius spera- « bitur fructus, nisi ut sic ignari remaneant; ideoque expediens est « breviter eos docere prædicta mysteria principalia, efficiendo pariter « ut secum efforment actus fidei, spei, charitatis et contritionis, obli- « gando tamen eos ut in posterum perfecte instrui se faciant circa « cætera mysteria scitu necessaria necessitate præcepti. » Nous ne croyons pas exempt de faute grave le confesseur qui néglige de préparer à l'absolution les enfants qui en ont besoin étant en état de péché mortel.

Si malgré ses efforts, le confesseur ne peut avoir la certitude que l'enfant est disposé à l'absolution ; dans ce doute, d'après S. Liguori et plusieurs graves auteurs cités par lui, l'absolution pouvant être donnée conditionnellement aux enfants (2), le confesseur ne doit pas refuser de la leur donner de cette manière, surtout si les fautes accusées lui ont paru graves, pour ne pas laisser cet enfant en la puissance du démon, et en danger de se perdre éternellement.

2° De quels péchés se rendent coupables les curés qui empêchent leurs vicaires d'absoudre ces jeunes enfants ? — Que doit faire le vicaire en pareil cas ? — Pour le bien de la paix, peut-il obtempérer aux désirs de son curé ?

Rép. Ces questions ne semblent tolérer d'autres réponses que celles qui devraient être faites à celles qui suivent :

De quel péché se rendrait coupable un père qui empêcherait sa femme ou ses domestiques de soigner ses enfants malades, de leur administrer les remèdes qui les guériraient efficacement, et par là les exposerait à une mort évidente ?

(1) Ibid., n° 22.

(2) Ibid., n° 91, et Lib. 6, n° 28, de la *Théol. morale.*

Que devraient faire cette femme ou ces domestiques en pareil cas? Et pour le bien de la paix ne pourraient-ils pas obtempérer aux désirs de ce père ?

On répondrait sans doute que ce père est coupable, et que ce n'est pas un père. — On ajouterait certainement que la mère, si elle a le sentiment des devoirs maternels, ne devrait tenir aucun compte des défenses de son mari, et que tant que la chose ne lui serait pas rendue impossible, elle aurait le devoir strict de veiller à la conservation des jours de ses enfants, et par conséquent de leur administrer les remèdes propres à les guérir. — On donnerait une décision analogue sur la conduite à tenir par les domestiques. Et on leur dirait de s'arranger ensuite pour le mieux les uns et les autres afin d'avoir, si c'était possible, la paix avec ce père dénaturé.

Nous ne pourrions comprendre qu'on dût décider autrement du curé en question. Il doit être le père de ses paroissiens, enfants ou adultes; la vie de l'âme des enfants de la paroisse doit lui être aussi chère pour le moins, que l'est pour un père charnel la vie corporelle de ceux qui lui doivent le jour; loin donc de pouvoir s'opposer à ce qu'on restitue cette vie à ceux d'entre eux qui l'ont perdue avant la première communion, ou à ce qu'on leur fournisse, s'ils l'ont encore, les moyens de ne pas la perdre, ils sont tenus au contraire, d'apporter ou de faire apporter par leurs collaborateurs, toute la vigilance nécessaire pour la fortifier, pour l'augmenter même de plus en plus, par tous les moyens que Dieu a mis dans ce but à la disposition de ses ministres. — Seulement, pour le bien de la paix, que les vicaires évitent de contester inutilement sur les principes avec un curé obstiné à les méconnaître à ce point, et qu'ils n'aient souci que de suivre, dans l'exercice de leur ministère, les enseignements d'une saine théologie, absolvant les enfants toutes les fois que cela leur paraîtra avantageux au bien de leur âme.

IV. Communion des enfants.

Une fois la première communion faite, certains curés ne permettent pas aux enfants de s'approcher de la sainte table autant que la piété les y porterait. Dans plus d'un endroit ceux-ci doivent attendre *un an entier*, jusqu'à la *seconde communion*, qui se fera en grande pompe, au

jour anniversaire de la première. — Les prêtres qui empêchent ainsi de communier avant l'expiration de l'année qui suit la première communion, sont-ils exempts de faute ? Et quelle est la grièveté de cette faute ?

Rép. Il est étrange que ceux dont l'office est de porter les fidèles à s'approcher souvent des sources de la grâce, s'ingénient ainsi à inventer des moyens qui les en tiennent éloignés. Mais auprès de qui ces pasteurs si mal avisés vont-ils s'inspirer lorsqu'ils établissent des pratiques si peu en harmonie avec les besoins des âmes ? Certainement ce n'est pas à l'Eglise qu'ils demandent conseil : car bien que cette charitable mère n'impose pas le précepte de s'approcher plus d'une fois l'an de la sainte table, elle désirerait, on le sait, que tous les fidèles pussent s'y asseoir toutes les fois qu'ils assistent à l'adorable sacrifice de nos autels. C'est par le S. Concile de Trente lui-même qu'elle exprime ce vœu (1) : « Optaret quidem sacrosancta synodus ut in « singulis missis fideles adstantes, non solum spirituali affectu, sed « sacramentali etiam Eucharistiæ perceptione communicarent. » Empêcher donc les enfants de communier dans le courant de l'année qui suit la première communion est une institution très-malheureuse, une mesure pernicieuse, propre uniquement à faire contracter de bonne heure aux enfants la déplorable habitude de ne s'approcher que très-rarement des sacrements, et de croupir, par conséquent, dans l'état funeste du péché mortel, dans lequel ne manquent pas de tomber bientôt ceux qui se privent du pain des forts. Le prétexte de renouveler sa première communion avec plus de solennité est dénué de toute valeur, puisque rien n'empêche de faire ce renouvellement solennel, quand même on aurait fait faire la communion plusieurs fois aux enfants en particulier ; et que même par là ils auront pu mieux se conserver dans la piété et se mieux préparer à ce renouvellement de la première communion.

V. Admission à la première Communion.

1° Lorsqu'aux termes du catéchisme romain (2) le confesseur de

(1) Sess. XXII, c. 6.

(1) P. II, c. IV, n° 68. NOTA : *Qua vero ætate*, etc.

l'enfant le juge admissible à la première communion, le curé a-t-il le droit d'examiner cet enfant, et quelle est l'étendue de cet examen ?

Rép. Quoique, d'après le catéchisme du Concile de Trente, ce soit au père et au confesseur de l'enfant de décider à quel âge il peut être admis à la première communion, il appartient pourtant surtout au curé d'instruire cet enfant des vérités de la religion, sans la connaissance desquelles on ne peut recevoir avec fruit les sacrements et vivre en bon chrétien. C'est pour cela que S. Charles, dans son IXe synode, veut que ses cures réunissent les enfants parvenus à l'âge de dix ans pour les instruire de ce qui concerne le sacrement de l'Eucharistie et leur apprendre avec quel respect ils doivent s'en approcher : *Parochi illos qui decennium attigerunt, accersant, instruant ad cognitionem Eucharistiæ, doceantque quam reverenter ad eam accedant.* Nous croyons donc que le curé a droit de s'assurer que les enfants de sa paroisse ont l'instruction nécessaire pour faire avec fruit la première communion ; et quoique de droit commun la première communion puisse être faite par un autre que le curé, nous n'oserions pas blâmer la coutume qui s'est établie surtout en France (où elle a été sanctionnée par un grand nombre de nos conciles provinciaux), de célébrer cette action avec grande pompe, dans la paroisse à laquelle les enfants appartiennent, sous la présidence du propre curé. — Non seulement le curé, qui fait en sorte que les enfants n'y soient admis qu'avec toute l'instruction dont ils sont capables, ne nous paraît pas mériter de blâme, mais nous le croyons pour cela tout-à-fait digne de louange, pourvu toutefois qu'il ne repousse pas ceux qui n'ont que juste l'instruction indispensable, lorsqu'ils ne pourraient être ajournés qu'avec grave inconvénient et danger de ne pas faire ensuite la première communion, ou de ne la faire qu'à un âge trop avancé.

2° Si le droit du curé est incontestable, ne cesse-t-il pas du moins lorsque le refus de l'enfant est visiblement l'effet du mauvais vouloir ? Par exemple, si le curé a refusé l'enfant à cause de quelques brouilleries avec la famille, ou encore parce que l'enfant ne savait pas assez bien la lettre du catéchisme ? — Le pauvre enfant ne peut-il pas être admis à la première communion dans une autre paroisse, ou même dans une église quelconque ?

Rép. Un curé qui, sans raison, et qui plus est par mauvais vouloir,

refuserait d'admettre un enfant à la première communion, par exemple pour cause de brouillerie avec les parents, abuserait certainement de son autorité. Les parents seraient en droit de se plaindre d'un pareil refus et de porter leurs plaintes devant les supérieurs de ce curé, qui pourraient très légitimement autoriser les parents à faire faire la première communion à leur enfant dans une autre paroisse, ou par un autre prêtre dans une église quelconque. — Quant au cas de refus pour n'avoir pas su assez bien la lettre du catéchisme, nous ne croyons pas pouvoir le condamner absolument, avec la restriction toutefois que nous avons mise en répondant au cas qui précède. Il est bon en général qu'un enfant sache bien même la lettre du catéchisme, et il ne peut y avoir de mal à l'exiger lorsque la chose est possible et qu'on peut l'obtenir sans trop d'inconvénient.

3° Un curé serait-il blâmable si, s'étayant sur les paroles alléguées du catéchisme du Concile de Trente, il admettait les enfants n'importe à quel âge, et sans se préoccuper des usages locaux ?

Rép. Nous ne croyons pas un curé exempt de blâme s'il admet à tout âge les enfants à la première communion, sans se mettre en peine qu'ils soient bien instruits des vérités de la religion. A la rigueur, sans doute, on peut donner la communion à un enfant qui a l'usage de raison et qui sait suffisamment discerner le pain céleste du pain matériel. Mais si on se bornait là, l'ignorance ne deviendrait-elle pas le partage de la paroisse ? Et avec cette ignorance, que de désordres, et quel prompt affaiblissement dans la piété et la pratique des vertus chrétiennes ! Les curés ne sauraient donc prendre trop de précautions pour bien instruire leurs paroissiens et la jeunesse en particulier ; et nous croyons qu'il est bon pour cela de ne pas devancer ordinairement pour la première communion l'époque indiquée, comme nous l'avons vu, par S. Charles, c'est-à-dire l'âge de 10 à 11 ans. Cette règle, toutefois, comme toutes les règles, peut avoir ses exceptions : dans le cas, par exemple, où un enfant est très-précoce, ou bien lorsqu'il y a des raisons spéciales de l'admettre avant cet âge.

VI. Cierges de la première Communion.

1° Un curé peut-il obliger les enfants de la première et ceux de la seconde communion à tenir un cierge allumé pendant la cérémonie ?

Rép. Nous croyons qu'il le peut, si c'est l'usage, à la condition toutefois de fournir ou de faire fournir le cierge à ceux qui sont pauvres, ainsi que le prescrit le Rituel pour les enterrements des pauvres.

2° A qui appartient ce cierge ? à l'enfant, au curé, ou à la Fabrique ?

Rép. Quoique les offrandes libres doivent être attribuées aux lieux ou aux personnes auxquels les donateurs les destinent, de droit commun néanmoins, ainsi que nous l'avons dit au t. XXI, p. 467 de la *Revue*, et cela d'après Fagnan, le tribunal de la Rote et la plupart des auteurs, les offrandes appartiennent généralement au curé, lorsqu'aucun indice ne fait présumer que l'intention du donateur soit qu'elles aient une destination différente. La raison en est qu'à moins d'avoir des motifs de penser le contraire, les prestations pieuses sont censées faites à celui qui a la charge des âmes, qui leur administre les secours religieux, et remplit pour leur usage les autres fonctions du culte divin.

De plus, l'intention de ceux qui font des offrandes peut surtout se manifester par les usages. Or, généralement, disions-nous encore à la p. 469 du même article de la *Revue*, la coutume est que les oblations faites à l'autel pendant la messe, ou à l'occasion de l'administration des sacrements et autres fonctions du saint ministère, telles que première communion, funérailles, etc., soient la propriété du curé de la paroisse. « Une coutume universelle et immémoriale, dit Dieulin, attribue aux « curés les cierges de la première communion (1). » — Ces cierges n'appartiennent donc pas à la Fabrique, et quant aux enfants, dès lors qu'ils en font l'offrande, ils renoncent évidemment à en demeurer propriétaires.

3° Comment qualifier la pratique usitée en quelques endroits de ne jamais allumer les cierges offerts par les enfants ? — On se demande vraiment à quoi servent les cierges ? Et un soupçon de cupidité se présente tout naturellement.

Rép. Nous ne voyons pas en effet qu'on puisse justifier cette pratique; et si la prudence peut engager à ne pas permettre que ces cierges restent allumés pendant tout le temps de la cérémonie, à cause du danger qu'il y a que des enfants légers et inattentifs ne commettent quelque maladresse qui pourrait devenir désastreuse, on pourrait au moins les allumer à certains moments, comme à l'évangile, à l'élévation jusqu'à la communion, etc. — Ce que nous disons de la première communion, doit s'appliquer à plus forte raison aux cierges portés aux enterrements. C'est le Rituel même qui prescrit de les tenir allumés.

CRAISSON, anc. v. gl.

(1) *Guide des curés*, p. 133, 3e édit.

CHRONIQUE.

1. Deux nouveaux volumes de la traduction française de l'*Histoire des Conciles*, par Mgr Héfélé, ont paru dans ces derniers mois (1). On y retrouve les mêmes qualités que dans les précédents : étude approfondie des sources, critique exacte et judicieuse, exposition serrée, qui ne sacrifie rien au culte de la phrase, et qui cependant reste toujours claire. Ces deux volumes contiennent les livres XXXII-XXXVII : de la mort de Grégoire VII jusqu'au concordat de Worms et au neuvième concile œcuménique ; — synodes du neuvième concile général au commencement de la lutte des papes avec les Hohenstaufen, 1124-1152 ; — synodes du commencement de la lutte avec les Hohenstaufen jusqu'à Innocent III, 1152-1198 ; — Innocent III et les synodes tenus sous son règne, douzième concile général ; — Frédéric II, 1216-1250 ; — de la mort de Frédéric II au quatorzième concile œcuménique.

2. Pendant que l'orgueil prussien, surexcité par la victoire, s'imagine en finir avec l'Eglise, et, jetant le voile hypocrite sous lequel s'était masquée jusqu'ici l'intolérance sectaire, se lance dans la persécution ouverte, il ne manque pas de courageux écrivains pour soutenir le peuple fidèle. En Alsace, où les journaux catholiques ne sont point tolérés, on a recours à la brochure. M. l'abbé Gapp, en a composé trois en langue allemande, pour rappeler, expliquer et défendre contre les novateurs la vraie notion de l'Eglise. Elles seront suivies de plusieurs autres. En attendant, il vient de publier un opuscule de polémique en langue française, dont le titre, au premier aspect un peu extraordinaire, est emprunté à l'auteur même qu'il combat : *Le taureau pris par les cornes*, ou un ministre protestant combattant le Jésuitisme. Réponse au livre intitulé : *Non sint*, par M. Schaffer, pasteur à Colmar, par l'abbé Jules Gapp, du diocèse de Strasbourg (2). C'est une vigou-

(1) Tome VII, 556 pp., et tome VIII, 536 pp. Paris, A. Le Clère.

(2) 8° de 24 pp. Strasbourg, Le Roux. A Paris, Vaton.

reuse réputation d'un pamphlet, qui respire une haine violente et féroce contre la vérité révélée et tous ses defenseurs confondus sous l'étiquette banale du jésuitisme.

3. La *Revue des Sciences ecclésiastiques* s'est proposé dès l'origine, comme l'une de ses tâches principales, de travailler à la restauration des saines traditions liturgiques, de faire mieux connaître les prescriptions de l'Eglise relativement au culte divin, et par là de les faire aimer davantage et pratiquer avec plus de fidélité. Aussi sommes-nous heureux de signaler les efforts qui se font en ce sens, et c'est à ce titre que nous recommandons d'une façon toute particulière le *Traité pratique de la tenue d'une sacristie*, pour les églises de ville et les églises de campagne, par M. l'abbé d'Ezerville (1). C'est un petit livre très-intéressant et très-bien fait, que tout le monde lira avec plaisir et profit. Non-seulement on y trouvera une connaissance solide des prescriptions et des usages traditionnels, mais il respire un véritable sentiment de l'art et une saine appréciation des choses à ce point de vue que l'on n'est pas habitué à rencontrer partout.

4. La librairie Casterman vient de remettre au jour un ouvrage qui emprunte aux circonstances présentes un douloureux et puissant intérêt : c'est la *Restauration française*, par A. Blanc de Saint-Bonnet (2). Inspiré par la crise de 1848, ce livre, qui aurait pu être un avertissement sauveur, est une prophétie remarquable de ce que nous avons vu se dérouler sous nos yeux. Puisse-t-il non pas seulement recueillir les applaudissements et les éloges, — on les lui a prodigués il y a vingt-trois ans, — mais éclairer les intelligences, ranimer les convictions défaillantes, nous inspirer l'énergie et l'activité dont la société a besoin pour parer aux difficultés d'une situation peut-être sans exemple ! M. Blanc de Saint-Bonnet met à nu les plaies de la société contemporaine telle que la Révolution l'a faite, et non content de les sonder dans toute leur profondeur, il en indique le remède. Que tout le monde prenne et lise!

5. Parmi les livres de piété publiés récemment par la même librairie, nous distinguons une édition soigneusement corrigée du

(1) Paris, Haton. In-12 de XII-300 pp. 2 fr. 50.

(2) 1 volume in-8° de XVIII-483 pp. Tournai, Casterman ; Paris, Laroche. 5 francs.

livre *De Imitatione Sacri Cordis Jesu*, par le P. A. Ernouldt, S. J. (1), et une *Imitation des Communautés religieuses*, extraite des œuvres du V. Thomas à Kempis, et mise en ordre par M. l'abbé Kappen (2). Ce dernier ouvrage, comme le titre l'indique, se compose d'une série de passages relatifs à la vie religieuse, choisis dans les opuscules trop peu connus du pieux auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ*, et rangés dans un ordre méthodique.

6. Nous avons sous les yeux une splendide édition de l'*Horæ Diurnæ*, publiée à Londres par M. John Philp (3). Ce volume de format in-32, imprimé en rouge et noir, sur papier teinté, avec ornements et lettrines d'un très bon style, et un filet rouge encadrant chaque page, est un vrai bijou typographique. L'éditeur, que l'on ne saurait trop engager à suivre cette excellente voie, nous promet un Bréviaire in-18. Il a publié aussi des canons d'autel, en rouge et noir, avec trois sujets qui offrent comme tout l'ensemble de ce travail un cachet remarquable de perfection artistique (4).

7. La plupart de nos lecteurs connaissent sans doute le *Polybiblion*, revue bibliographique universelle. C'est un recueil plein de choses, qui renseigne d'une manière sérieuse et complète sur tout ce qui se publie, non-seulement en France, mais dans les pays étrangers. Les livres y sont appréciés au point de vue scientifique et au point de vue doctrinal. La forme concise adoptée pour les articles permet d'en donner un grand nombre : quant aux livres qui ne peuvent être l'objet d'une appréciation particulière, un bulletin en donne au moins le titre. Nous recommandons très-vivement le *Polybiblion* à tous ceux qui s'intéressent à la grande cause de la science catholique (5).

8. La *Revue des questions historiques* (6) est aussi un organe des plus

(1) Tournai et Paris. In-18 de 584 pp. 2 fr. 50.

(2) Ibid. In-32 de 379 pp.

(3) Dépôt à Tournai, maison Casterman. 5 francs, broché. Rel. chagrin, 8 fr. 50.

(4) Ibid. 6 fr. les trois feuilles.

(5) Le prix de l'abonnement est de 15 fr. Il paraît chaque mois une livraison. Bureaux à Paris, rue du Bac, 75.

(6) Paris, V. Palmé. Il paraît chaque année quatre livraisons, formant 2

importants. Comme son titre l'indique, elle renferme des études détaillées sur des questions d'histoire, et en même temps, elle oriente suffisamment le lecteur sur le mouvement de la littérature historique. Rien de plus intéressant, de plus varié que ce recueil. Ajoutons qu'il y règne un souffle vraiment scientifique. L'Eglise n'a besoin que de la vérité : cherchons-la tout d'abord et avant tout, faisons-la connaître sans réserve, sans restriction et sans ambages; de cette recherche désintéressée du vrai sortira nécessairement la meilleure des apologies. Voilà ce que les savants rédacteurs de la *Revue des questions historiques* ont parfaitement compris. La science ! La science ! Cultivons-la d'une manière vraiment large. La bonne volonté, les droites intentions ne suffisent pas : Si l'esprit scientifique manque, on fait de mauvaise, de détestable besogne, et l'on nuit à la cause que l'on voulait servir.

E. Hautcœur.

vol. gr. in-8° de 600 à 700 pages. Prix, 20 fr. — La collection forme actuellement douze volumes.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

Les fruits du Gallicanisme, par le R. P. H. Montrouzier, S. J. 5, 148, 209

Essai d'Idéologie, ou de l'Origine et de la nature de nos idées, par M. l'abbé C. Deleau. 33

Le Polythéisme des Juifs, d'après la *Revue des Deux-Mondes*, par M. Jude de Kernaëret. 65

Un nouveau commentaire biblique, par M. Gilly. 68

Un philosophe socratique, par M. Jules Didiot. 113

Religion et Philosophie, par M. l'abbé Rara. . 233, 321, 455, 551

Bonnes œuvres, par M. l'abbé Gap. 274

Réponse du R. P. Tarquini à M. le chanoine de Angelis. . . . 286

Œuvres de Monseigneur l'Evêque de Poitiers, par M. Henry Sauvé 356, 513

De l'Ordre surnaturel, par le R. P. Er.-Gab. Desjardins, S. J. 388

Le Culte national des Juifs, par M. Jude de Kernaëret. . . 201

Exposition de la Genèse, ii, 4, 5 et 6, par le même 577

Une traduction du Talmud, par le même. 403, 489

L'Embryotomie au point de vue moral, par M. l'abbé A. E. 194, 299

Le P. Henri Montrouzier, par le R. P. E.-G. Desjardins, S. J. . 417

Les Jansénistes, par M. Fuzet. 426

Le Cantique des Cantiques, de Mgr. de la Bouillerie, par M. l'abbé Jules Didiot. 483

Liturgie, par M. l'abbé P. R. 169, 494, 581

Questions liturgiques, par le même 82, 305

Cas de Conscience, par M. l'abbé Craisson. . 91, 185, 409, 507, 589

Des Concordats. — Réponse de M. de Bonald à M. de Angelis. 102

Circulaire de Mgr. l'Evêque de Rodez. 203

Bibliographie, par MM. N. Frizon et L. Digoine. 315

Chronique, par M. l'abbé E. Hautcœur. . . . 208, 415, 511, 601

TABLE ALPHABÉTIQUE.

Bayle. — Nouveau Commentaire biblique, 68.

Bertold-Ignace de Ste-Anne. — *Instruction des novices du Vén. P. Jean de Jésus-Marie.* 416.

Bible *avec commentaires*, par MM. Drach et Bayle, 68. — V. *Soury.*

Blanc de saint-Bonnet. — *Restauration française*, 602.

Bouillerie (Mgr. de la). — *Le Cantique des Cantiques*, 483.

Bourbon. — *Introduction aux cérémonies romaines*, 169, 494, 581.

Cantique (le) des Cantiques, par Mgr. de la Bouillerie, 483.

Cas de Conscience, 91, 409, 507,

Casuel. — Désintéressement du prêtre, décisions à ce sujet, 589.

Charaux. — *La Pensée et l'Amour.* — *La Philosophie et le Concile.* — *Philosophes et Savants.* — *Lettres sur la Vérité, aliment de nos âmes.* — *De l'esprit socratique*, 113.

Cierges offerts aux premières communion. — Appartiennent au curé ; — Doivent être allumés, 599.

Communion des enfants, 596. — A qui appartient-il de les y admettre pour la première fois, 597. — V. *Cierges.*

Communion pascale. — L'évêque peut dispenser de la faire à la paroisse, 508.

Concordat. — Réponse de M. de Bonald à M. de Angelis, 102. — Réponse du R. P. Tarquini au même, 286.

Confesseurs. — Approbation par l'évêque, 507.

Confession des enfants. — Absolution à leur donner, 593.

Drach. — Nouveau Commentaire biblique, 68.

Education. — Obligation pour les parents d'éloigner leurs enfants de mauvais pensionnats, 91.

Embryotomie (L') au point de vue moral, 194, 298. — *V. la table du tome précédent.*

Encensement (de l'), 169, 495, 581.

Ernouldt (P. A, S. J.). — *De Imitatione S. Cordis Jesu*, 603.

ÉTUDES ECCLÉSIASTIQUES. — Lettre de Mgr. l'évêque de Rodez, 203.

EZERVILLE (l'abbé d'). — *Traité de la tenue d'une sacristie*, 602.

FONDATIONS. — A qui appartient-il de les réduire ou d'en modifier les conditions ? 409.

GALLICANISME (Les fruits du), 5, 148, 209. — Le Gallicanisme ruine la notion de l'autorité, 9. — Il tue la science sacrée, 148. — Il fausse la notion de la piété chrétienne, 209. — Conclusion, 229.

GAPP (l'abbé J.). — *Le taureau pris par les cornes*, 601.

GENÈSE. —Exposition des versets 4-6 du ch. II, 577.

HÉFÉLÉ (Mgr). — *Histoire des Conciles*, 601.

HORÆ DIURNÆ. — Ed. de Londres, 603.

HURTER (Le R. P.). — Opuscules choisis des Saints-Pères, 416.

IDÉES. — Leur origine et leur nature, 33. — *V. la Table du tome précédent.*

INDEX. — Livres mis à l'Index, 511.

JANSÉNISTES (Les), 426. — L'*Augustinus* expliqué par M. Sainte-Beuve, *ibid.* — *V. la table du tome précédent.*

JOUVE (Le chanoine). — *Exposition canonique des droits et des devoirs dans la hiérarchie ecclésiastique*, 208.

JUIFS (Le polythéisme des) d'après la *Revue des Deux-Mondes*, 65. — Leur culte national d'après la même Revue, 201.

JUNGMAN. — Traité de l'Incarnation, 415.

KAPPEN (l'abbé). — *Imitation des communautés religieuses*, 603.

LITURGIE. — Réponses à diverses questions, 82, 305. — *V. Cierges, Encensement, Messe, Périn, Procession, Professions, Semaine sainte.*

MARIAGE. — Où faut-il faire les publications ? 94. — Fulmination des dispenses, 100.

MESSE. — Solution de diverses questions sur les messes de mariage, de *Requiem*, et patronale, l'oraison *A cunctis* et l'oraison commandée, 82. — Sur les fonctions de la semaine sainte, 305.

MONTROUZIER (Le P. Henri), 417.

ŒUVRES. — Doctrine protestante réfutée, 274.

ORDRE SURNATUREL. — Des lois de la Providence dans la répartition des grâces, 388.

PÉRIN (L'abbé F. J.). — *Petit Rational liturgique*, 315.

PHILOSOPHIE. — Un Philosophe socratique, 113. — *V. la table du tome précédent;* et les articles *Idées, Religion.*

PIE (Mgr.). — Tome VI de ses Œuvres : Entretiens synodaux, lettres pastorales, mandements, 356; — Discours et homélies, 513.

POLYBIBLION. — *Revue de bibliographie*, 603.

PROCESSION. — Le prêtre qui préside une procession doit porter l'étole, 85. — *L'ombrellino*, à défaut de dais, est-il obligatoire aux processions du Saint-Sacrement ? 86.

PROFESSIONS et vêtures. — Cérémonial à suivre, 590.

PROTESTANTS. — *V. Œuvres.*

RELIGION et Philosophie, 233, 321, 455. — Origine de l'homme, sa nature, son état présent, sa destinée future d'après la Foi et la Raison, 233. — Le péché originel, 321. — La Rédemption, 333. — Des obscurités de la Révélation, 337. — Influence de la Révélation sur les mœurs, 340. — Supériorité de la Révélation sur la Philosophie pour l'amélioration des hommes, 455. — Le Christianisme seul a inspiré l'apostolat et fondé d'innombrables institutions de charité, 459. — La philosophie ne doit point se séparer de la Religion, 556, qu'elle est impuissante à suppléer, 560, et qui, au contraire, lui apporte un appui, un complément indispensable, 565.

REVUE *des questions historiques*, 603.

RÆS (Mgr.). — *Die Convertiten*, 276.

SAINTE-BEUVE. — *V. Jansénistes.*

SCHMID. — *L'autel chrétien*, 378.

SCHWAB (Moïse). — Traduction du Talmud, 403, 489.

SÉGUR (Mgr. de). — *Le bon combat de la Foi*, 208.

SEMAINE-SAINTE. — Fonctions qui lui sont propres, 305.

SÉPULTURE. — Cas de refus de sépulture, 507.

SOURY — *La Bible d'après les nouvelles découvertes archéologiques*, 65.

TALMUD. — V. *Schwab.*

TESTAMENT. — L'annulation pour défaut de forme entraîne-t-elle la nullité d'un legs pieux ? 508.

VÊTURES. — Cérémonial à suivre, 570.

Amiens. — Imp. Emile GLORIEUX et Ce, rue du Logis-du-Roi, 13.

REVUE des Sciences
Ecclésiastiques.
1872

v.25-26